



**Marcelo Kokke Gomes**

**Conflitos intergeracionais:  
reconhecimento e análise da sociedade**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do título de Doutor pelo Programa de  
Pós-Graduação em Direito da PUC-Rio.

Orientador: Prof<sup>a</sup>.Gisele GuimarãesCittadino

Rio de Janeiro,  
Junho de 2015



**Marcelo Kokke Gomes**

**Conflitos intergeracionais:  
reconhecimento e análise da sociedade**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof.<sup>a</sup> Gisele Guimarães Cittadino**

Orientadora  
Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof. Thula Rafaela de Oliveira Pires**

Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof. Bethânia de Albuquerque Assy**

Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof<sup>a</sup>. Patrícia Castro Mattos**

Universidade Federal São João Del Rei

**Prof. Élcio Nacur Rezende**

Escola Superior Dom Helder Câmara

**Prof<sup>a</sup>. Mônica Herz**

Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de  
Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 26 de junho de 2015.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

**Marcelo Kokke Gomes**

Graduado em Direito pela UFMG, Especialista em Processo Constitucional, Mestre em Direito Constitucional e Teoria do Estado pela PUC-Rio, Professor da Escola Superior Dom Helder Câmara.

Ficha catalográfica

Gomes, Marcelo Kokke

Conflitos intergeracionais: reconhecimento e análise da sociedade/ Marcelo Kokke Gomes; orientadora: Gisele Guimarães Cittadino. – Rio de Janeiro PUC, Departamento de Direito, 2015.

289 f; 29,7 cm

1. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito.

Inclui bibliografia

1. Direito - Teses. 2. Conflitos intergeracionais 3. Teoria do reconhecimento. 4. Liberdade legal. 5. Liberdade moral. 6. Liberdade social. 7. Teoria do reconhecimento como análise da sociedade. 8. Reconstrução normativa. I. Cittadino, Gisele Guimarães. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD: 340

## Agradecimentos

Obrigado à minha amada família pela compreensão e pelo apoio. Desculpem os excessos na mania de planejar. Obrigado, Milena, por seu contínuo amparo. Neném, papai adora te ouvir falar do mundo, Nik, o dia do pai e filho é o dia que mais gosto da semana inteira.

Agradeço à minha ilustre orientadora, Gisele. Obrigado por todo o conhecimento que me proporcionou, com você aprendi a ser professor há vários anos atrás, e aprendo a cada dia.

Agradeço à Escola Superior Dom Helder Câmara, instituição que sempre me incentivou.

## Resumo

Gomes, Marcelo Kokke; Cittadino, Gisele Guimarães. **Conflitos intergeracionais: reconhecimento e análise da sociedade**. Rio de Janeiro, 2015. 289p. Tese de Doutorado - Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente Tese de Doutorado procede à articulação da Teoria do Reconhecimento e da Teoria da Justiça como Análise da Sociedade, de Axel Honneth, como via de análise crítica de práticas sociais e instituições que estabeleçam padrões sociais de afirmação e negação do outro nas relações intersubjetivas, construídas e estendidas entre as gerações. O enfoque temático toma por objeto os conflitos intergeracionais e suas postulações de rompimento ou preservação de legados ou heranças entre as gerações passadas, as gerações presentes e as gerações futuras visando desenvolver abordagem que os situe em uma dimensão normativa ligada à teoria moral, mas não dissociada da expressão da ação social. A compreensão dos conflitos intergeracionais como lutas por reconhecimento intergeracional, perpassando igualmente conflitos situados em uma luta por reconhecimento intrageracional, com reconstrução normativa de práticas sociais e instituições, permitirá conceber a autorrealização intergeracional. A autorrealização intergeracional, interligada à definição de eticidade formal de Honneth, articula ações morais e ações sociais, além de fornecer critérios de identificação de patologias sociais e mecanismos de negação do reconhecimento nas interações sociais.

## Palavras-chave

Conflitos intergeracionais ; Teoria do reconhecimento ; Liberdade legal ; Liberdade moral ; Liberdade social ; Teoria do reconhecimento como análise da sociedade ; Reconstrução normativa.

## Abstract

Gomes, Marcelo Kokke; Cittadino, Gisele Guimarães (Advisor). **Intergenerational conflicts: recognition and analysis of society**. Rio de Janeiro, 2015. 289p. Doctoral Thesis – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present doctoral research perform articulation between the Recognition Theory and the Theory of Justice as an Analysis of Society, by Axel Honneth, as a path for critical analysis of social practices and institutions that establish social patterns of affirmation and refusal for the other into intersubjective relationships built and extended over the generations. The thematic focus takes as object the intergenerational conflicts and his postulations of disruption or preservation of legacy or inheritance among past, present and future generations in order to develop one approach that put them in a normative dimension linked to moral theory but not dissociated from social action expression. Understanding of intergenerational conflicts as struggle for intergenerational recognition, also including conflicts situated in the struggle for intragenerational recognition, accompanied by the normative reconstruction of social practices and institutions, allow conceive the intergenerational selfrealization. The intergenerational selfrealization, linked to Honneth's formal conception of ethical life, articulates moral and social actions, besides providing criteria for identification of social pathologies and mechanisms of negative recognition in social interactions.

## Keywords

Intergenerational conflicts ; Theory of recognition ; Legal freedom ; Moral freedom ; Social freedom ; Theory of Justice as a Analysis of Society ; normative reconstruction.

## Sumário

Introdução	9
1 Conflitos intergeracionais ligados ao progresso e ao retrocesso	18
1.1. Progresso e retrocesso sob a perspectiva reducionista e atomista	21
1.2. Progresso e retrocesso sob a perspectiva holística	31
1.3. Conflitos intergeracionais: preservação e rompimento	44
1.4. O pensamento liberal e a doutrina de John Rawls: princípios de justiça intergeracionais	54
1.5. Democracia dualista em Ackerman: proteção de direitos e afirmação democrática	73
2 Conflitos intergeracionais como luta por reconhecimento intergeracional	93
2.1 Conflitos intergeracionais sob a crítica da ação social: limites do liberalismo político e da democracia dualista	95
2.2. A Teoria da Justiça como análise da sociedade	105
2.3. O reconhecimento na Teoria da Justiça como análise da sociedade em Axel Honneth	118
2.3.1. O reconhecimento para além da política da diferença	122
2.3.2. Redistribuição e participação a partir do reconhecimento	132
2.4. Eticidade formal e aferição de demandas por correção de injustiças	152
3 Esferas do reconhecimento e conflitos intergeracionais	168

3.1. O eu inserido no nós: concepção honnethiana da inserção social	171
3.2. Liberdade e ação moral em esferas do reconhecimento	181
3.3 Liberdade e ação social em esferas do reconhecimento	198
3.4. Reconhecimento ideológico e reificação	235
3.5. Limitação jurídica e patologias do reconhecimento	256
4. Conclusão	261
5. Referências bibliográficas	282



## Introdução

Compreender e analisar os conflitos intergeracionais na qualidade de lutas por reconhecimento. Este é o ponto de partida desta obra, que veste a teoria do reconhecimento como cerne referencial por meio do qual prolongo em aprofundamento e reflexão tema já iniciado e posto em desenvolvimento em dissertação de Mestrado. Arquiteto aqui a utilização da teoria do reconhecimento como via de análise crítica de práticas sociais e instituições que estabeleçam padrões sociais de afirmação e negação do outro nas relações intersubjetivas, construídas e estendidas entre as gerações. Este enfoque temático toma por objeto os conflitos intergeracionais e suas postulações de rompimento ou preservação de legados ou heranças entre as gerações passadas, as gerações presentes e as gerações futuras. Pretendo desenvolver a abordagem dos conflitos intergeracionais como situados em uma dimensão normativa ligada à teoria moral, mas não dissociada da expressão da ação social. O tema assim situado configura os conflitos intergeracionais como lutas por reconhecimento intergeracional, perpassando igualmente conflitos intrageracionais e a luta por reconhecimento intrageracional, com reconstrução crítica de práticas sociais e instituições.

Pretendo proceder à tematização destes conflitos a partir da perspectiva holística, donde os conflitos intra e intergeracionais são compreendidos como imbricados, ao que gerações passadas, presentes e futuras estão envolvidas em interações de eticidade a compreender o ser e o outro, o “eu” inserido no “nós”, pelo todo que se autoconforma em reatividade e co-operatividade das partes que interagem em manifestações de seu propósito interno. Desta forma, as lutas por reconhecimento refletirão em confrontações intergeracionais em torno de pretensões, demandas por afirmação do ser em relação ao outro, elaboradas a partir de avaliações normativas, mas que sejam compreendidas dentro de um quadro contextual de ação social cooperativa situada nas interações subjetivas em sociedade. Ao fito de poder construir minha argumentação, procederei a choques sucessivos de referenciais teóricos que procedem a diferentes abordagens dos conflitos intergeracionais e das pautas normativas e de ação social que lhes

perpassam. Minha pretensão é que, por meio dos choques sucessivos de referenciais teóricos relativos à compreensão das confrontações geracionais acerca de rompimento e preservação, seja possível tematizar práticas sociais e instituições em avaliações normativas comprometidas moralmente, na linha da teoria do reconhecimento, mas igualmente comprometidas com avaliações sociológicas e históricas reconstrutivamente alicerçadas. Este aporte demandará alicerçar o reconhecimento em uma expressão própria da teoria da justiça, que vise tratar das injustiças sociais e das lutas sociais coordenando ações morais em ambientes de prática social vivenciada intersubjetivamente.

Os referenciais teóricos adotados neste trabalho são fundados inicialmente em contrastes de perspectivas ligadas ao liberalismo político, ao que me apoiarei em Rawls (2011), e à democracia dualista de Ackerman (2006), como expressão da centralidade da soberania popular. Deste modo, pretendo que seja possível, pela confrontação, expor as diferentes bases compreensivas de cada uma destas linhas gravitacionais de entendimento acerca dos conflitos intergeracionais ligados ao rompimento e à preservação, aviadas a debates antagônicos entre alegações de progresso e ameaças de retrocesso. Em seguida avançarei para o núcleo referencial de minhas construções, a teoria do reconhecimento e Teoria da Justiça como análise da sociedade, de Axel Honneth (2003a; 2014a). Destarte, a matriz de compreensão do reconhecimento e da reciprocidade moral entre o ser e o outro que assumo possui uma leitura hegeliana, mas uma leitura hegeliana procedida a partir da lente honnethiana.

A teoria do reconhecimento de Axel Honneth (2003a) assumirá determinante importância na pesquisa, formulando-se o anteparo de aferição das demandas por reconhecimento em seu conceito de monismo moral e eticidade formal, por meio dos quais são postos em crivo os conflitos intergeracionais. A concatenação da articulação entre a perspectiva holística na dinâmica intergeracional com a teoria do reconhecimento é ponto também angular do desenvolvimento crítico dos conflitos geracionais, o que pretendo tratar com o manejo da ideia de excedente de validade ou excedente de validez honnethiano (Honneth, 2006; 2004c), que funciona aqui como verdadeira dobradiça teórica no tratamento das confrontações entre gerações. Ainda, tem-se que o desenvolvimento crítico da teoria do reconhecimento em suporte a uma específica teoria da justiça, que toma a análise da sociedade como compromisso de

reconstrução normativa, permitirá questionar a posição do jurídico, do direito, situando-o como imerso, e não em uma externalidade neutra, às práticas sociais e às instituições passíveis de crítica nos contornos assumidos pela luta social geracional e intergeracional.

As lutas por reconhecimento intergeracionais são prolongamentos de lutas por reconhecimento passadas e potencializadas em níveis geracionais, por meio de uma espiral constante entre a ação moral e a ação social do ser para com o outro. Destarte, tendo em conta o quadro teórico que assumo e o tema selecionado, delimito o objeto deste trabalho à aplicação das construções da teoria do reconhecimento e da teoria da justiça honnethiana à dinâmica dos conflitos intergeracionais, sendo que no percurso argumentativo almejo demonstrar a insuficiência de parâmetros de compreensão centrados no liberalismo político de Rawls e no dualismo democrático de Ackerman a viabilizar a tomada de conta da complexidade daqueles conflitos. Justifico esta delimitação de objeto e a eleição do quadro teórico na medida em que estas duas últimas compreensões são situadas por Honneth (2014a) como insertas na liberdade reflexiva, a qual é posta em superação pelo autor a favor da liberdade em ação social. Isto não significa uma absorção da liberdade reflexiva, compreendida como fonte da liberdade moral, como potencial de estabelecer justificativas individuais diante quadros de normativos de correção ou de realização (Honneth, 2014a, p. 95), mas sim significa a ciência de limites e patologias a lhe acometer. Estes limites e patologias demandam um grau superior de liberdade. A ação moral e a ação social envolvem-se no exercício progressivo da emancipação do ser para com o outro, em expressão de propósito interno reativo entre o uno e o múltiplo.

Desta maneira, a delimitação de objeto e sua integração com o tema podem ser assim sintetizadas: o padrão de aferição de práticas sociais<sup>1</sup> favoráveis ao reconhecimento desencadeia patamares normativos aplicados em ação moral, mas ao mesmo tempo abre espaço à reconstrução normativa crítica de práticas sociais, instituições e relações intersubjetivas que podem ser levadas à transformação por meio de mobilizações em lutas pelo reconhecimento. A justificativa de relevância da abordagem se concentra em que trabalhar os conflitos intergeracionais sob a

---

<sup>1</sup>. Segundo Honneth: “as relações modernas da vida foram reconstruídas de um modo normativo com o fio condutor dos critérios até aqui desenvolvidos, de modo que nestes se revelam aqueles

matriz teórica do reconhecimento e da justiça como análise da sociedade, permite identificar um liame entre padrões normativos de sede moral e ações sociais presentes na realidade social. Este suporte fornece ferramentas argumentativas para articular quadros sociais de injustiça, diagnosticar patologias sociais e morais, além de diagnosticar formulações de práticas sociais e instituições que provocam negativa de reconhecimento, pseudorreconhecimento e reificação do ser para com o outro.

O desenvolvimento dos capítulos empreendidos ao longo do trabalho é orientado por um objetivo geral e por objetivos específicos. O primeiro se revela na medida em que viso proceder ao enfoque analítico-comparativo na filosofia política, da teoria social e da teoria da justiça a partir dos marcos referenciais teóricos adotados, das transformações e lutas sociais entre gerações em torno de pretensões de rompimento e preservação fundadas em conflitos intra e intergeracionais. Em um ponto inicial, para sustentar este desenvolvimento, pretendo situar a abordagem pelo vetor da compreensão holística dos conflitos entre o ser e o outro, entre o uno e o múltiplo. Esta aliança desafia contrapor a perspectiva holística à perspectiva reducionista e atomista, que tende a fraturar e compartimentalizar as relações geracionais e os conflitos que envolvem a interação humana. Em sequência, viso tematizar a análise da adequação de padrão avaliativo fundado na eticidade formal e na construção de princípios normativos decorrentes da reconstrução crítica normativa (Honneth, 2014a) para aplicação na avaliação das lutas sociais que percorrem as gerações, o que inclui a dinâmica jurídica, nas relações intersubjetivas entre o ser e o outro em sua condição generalizada.

Como objetivos específicos no desenvolvimento, projeto configurar a teoria do reconhecimento e a Teoria da Justiça como análise da sociedade, aferindo sua aptidão para responder aos desafios argumentativos não suportados pelo liberalismo político e pela democracia dualista. Aqui se renova a necessidade de situar os conflitos intergeracionais, em torno de demandas de rompimento ou preservação, como lutas sociais pelo reconhecimento, o que lhes dota de essencial caráter moral, resguardando o contexto da articulação nas ações sociais de uma dada sociedade. Pretendo demonstrar a viabilidade de utilização de um padrão de

---

padrões de interação que podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade” (2007b, p. 116).

eticidade formal para lastrear o diagnóstico de leituras de rompimento ou de preservação como espaços de comunicação em que há articulação de práticas sociais e instituições para com uma dada acepção ética de reconhecimento e superação de quadro histórico de situações qualificadas como injustiça social. A coalizão argumentativa entre a perspectiva holística e a teoria do reconhecimento é encadeada, na condição de objetivo específico, de forma a fornecer ponto de apoio para sustentação de uma autorrealização intergeracional, centrada na expansão progressiva das esferas do reconhecimento.

Em relação ao caráter metodológico, a pesquisa foi conduzida na esteira do método hipotético-dedutivo, mas com apontamentos críticos que se prendem à análise social e abordagem de cenários históricos. Valho-me para fins de exposição e argumentação, principalmente quando tematizadas situações de confrontação do reconhecimento em ação moral e em ação social, de estudos e análises de casos e situações que, ao meu ver, podem ser apreciadas, com atualização e reatualização, a partir da teoria do reconhecimento e da justiça como análise da sociedade. Meu intento, quando da expressão da abordagem de casos, é proporcionar uma explicação de situações, práticas sociais ou instituições a partir do quadro teórico que sustento, procedendo à reconstrução normativa. Ou seja, meu alicerce teórico-metodológico está ligado à percepção da teoria crítica de Honneth (2014a, 2007b), manejada por meio da reconstrução normativa crítica, para mapear e diagnosticar práticas sociais e instituições que afetem o reconhecimento do ser para com o outro, do uno para com o múltiplo. Minha opção teórico-metodológica de assumir e buscar aplicação em reconstrução normativa da realidade social a partir do quadro teórico abstrato assumido abre flancos previsíveis para questionamento de problemas de diagnóstico social empreendidos nos casos analisados e em outros tantos não abordados. Não obstante, visualizo estes flancos como abertura comunicacional para realmente verificar limites e potencialidades das respostas que proponho, sujeitando em caráter crítico os limites de possibilidade da articulação de práticas sociais e instituições pelo seu patamar de ação social cooperativa e de ação moral favorável ao reconhecimento positivo. Em consequência, assumo uma linha crítico-metodológica com viés propositivo.

Pretendo atender os critérios de originalidade e ineditismo da tese a partir da base metodológica que assumo, compondo meus desenvolvimentos para hipótese

que sustenta serem os conflitos intergeracionais lutas por reconhecimento, ao que demandas por rompimento e preservação são lutas sociais diante de reconstruções normativas críticas envoltas em eticidade formal. Desta forma, práticas sociais, instituições e sentidos valorativos são contextualizados em realidades sociais, mas não perdem sua sujeição normativa própria de fenômenos de natureza moral imbricados em ações sociais. Sustento igualmente, a partir da expressão do propósito interno que se manifesta do ser ao outro, do “eu” ao “nós”, tendo em vez a expansão reflexiva e comunicativa proporcionada pelo excedente de validade ou excedente de validez (Honneth, 2006; 2004c), um conceito de autorrealização intergeracional. Isto proporcionará crítica quanto às limitações do direito ou do jurídico em um quadro amplo de esferas da ação social que se interligam às ações morais em reconhecimento.

Distribuirei o desenvolvimento do trabalho em três capítulos. Em síntese do delineamento acima entonado, explico o papel de cada um dos capítulos. No primeiro capítulo busco situar os conflitos entre gerações a partir de crítica quanto à definição de geração e da própria conotação de progresso e retrocesso. Objetivo contrapor a perspectiva holística à perspectiva reducionista e atomista, de modo a demonstrar que a compreensão dos conflitos intrageracionais pela linha holística proporciona integrá-los aos conflitos intergeracionais, assim como identificar fatores coligados a se reproduzirem e repercutirem ao longo da progressiva interação intersubjetiva do ser para com o outro, do “eu” para com o “nós”. Em seguida, confrontarei a abordagem do pensamento liberal sob o viés do liberalismo político de Rawls para com a abordagem do pensamento de Ackerman e sua democracia dualista, tendo em conta suas linhas propositivas para tratar os conflitos em torno da preservação e do rompimento.

O segundo capítulo tensiona os conflitos intergeracionais, iniciando por estabelecer crítica quanto às limitações da abordagem do liberalismo político e da democracia dualista. Passo a sustentar e buscar argumentos para configurar os conflitos intergeracionais como lutas por reconhecimento intergeracional, a compreender e interligarem-se com lutas por reconhecimento passadas em escala intrageracional. Neste ponto, tematizo o núcleo de meu referencial teórico, focando a teoria do reconhecimento e a Teoria da Justiça como a análise da sociedade. Persevero atenção para delinear e apontar os pontos fundamentais e caracterizadores da teoria do reconhecimento de Honneth, de modo a decantar a

eticidade formal e o monismo moral, abordando a questão da aferição de demandas por correção de injustiças.

No terceiro capítulo almejo elucidar e identificar a relação entre esferas do reconhecimento e os conflitos intergeracionais. Para tanto, procederei à análise da inserção social do “eu” no “nós” segundo o pensamento honnethiano, aqui considerando um “eu” e um “nós” que pode ser dimensionado para a escala geracional, o que me permitirá sustentar um “nós” intergeracional. A teoria crítica emerge neste capítulo em maior medida, considerando as recentes elaborações teóricas produzidas por Axel Honneth (2014a; 2014b), em especial destacando o papel da liberdade, da emancipação do ser em relação ao outro, como viés condutor da reconstrução normativa elaborada por ele. Esta reconstrução e a guinada do autor alemão para contrapor dimensões de liberdade, a alcançar a liberdade social, são acolhidas neste trabalho para proceder à análise do reconhecimento nas esferas morais e nas esferas da ação social. A articulação de ambas proporciona um real sentido avaliativo de expansão do reconhecimento e das lutas sociais a envolver as conformações reativas em reciprocidade entre o ser e o outro, a alcançar o mapeamento e diagnóstico crítico de práticas sociais e instituições. Este diagnóstico crítico me permitirá abordar patologias sociais, perpassando negativas do reconhecimento, totais ou parciais, e principalmente a questão do reconhecimento ideológico e da reificação do ser em relação ao outro. A tomada holística e a projeção complexa e plural das esferas da ação social, em sua interlocução avaliativa moral, proporciona crítica dos limites do jurídico ou do direito e, em decorrência, endereça conclusão pela limitação da própria esfera do jurídico para fins de compreender a teoria da justiça, que reveste um caráter complexo, dinâmico, alicerçado na análise da sociedade em suas diversas esferas de ação cooperativa.

Ao intento de desenvolver o tema, considerando os objetivos e a linha metodológica assumida, proponho os seguintes problemas como diretriz de condução argumentativa:

- I) Em que medida se configuram a teoria do reconhecimento e a Teoria da Justiça como análise da sociedade em Honneth como suportes para compreensão dos conflitos intergeracionais, considerando sua contraposição aos parâmetros de abordagem

ligados às matrizes teóricas filiadas ao liberalismo político e ao dualismo democrático?

- II) É possível empreender articulação dos critérios e esferas do reconhecimento em Honneth, considerando as esferas da ação social e as esferas morais, para conceber um patamar emancipatório do ser, em expressão de liberdade calcada na autorrealização, de modo a extrair uma compreensão de autorrealização intergeracional?
- III) Em que nível se procedem as articulações de aplicação da Teoria da Justiça como análise da sociedade, fundando-se na eticidade formal, para mapear e diagnosticar patologias ou injustiças manifestadas em práticas sociais e instituições, seja sob o viés do reconhecimento negativo, seja sob o viés de um reconhecimento caracterizado como ideológico, seja sob o viés da reificação?

A hipótese inicial que considero é a limitação das linhas de pensamento ligadas ao liberalismo político tal qual das linhas de pensamento ligadas ao dualismo democrático para tratar da complexidade dos conflitos intergeracionais em uma perspectiva holística. Ambas as linhas concentram-se em uma dimensão de liberdade moral e reflexiva, sem avançar para a liberdade social, sem ter em conta a dimensão complexa e interativa das relações de reconhecimento entre o ser e o outro nas diversas esferas morais e esferas da ação social. Lado outro, as referências ao jurídico desembocam na liberdade puramente normativa ou legal, cujo caráter é negativo, eivando-se de limites e patologias que sufocam a ação cooperativa em sociedade.

Creio igualmente na possibilidade de configurar um conceito de autorrealização intergeracional como critério avaliativo de progressos e retrocesso nos conflitos intergeracionais, em sua proporção de lutas por reconhecimento. Para tanto, é preciso analisar a expansão das esferas do reconhecimento como manifestação da progressiva emancipação do ser para com o outro, afirmando-lhe o propósito interno em recíprocas interações intersubjetivas em que há reatividade e co-operatividade de seres em ação comunicativa e cooperativa. As relações de reconhecimento positivo ou afirmativo possuem assim um excedente de validade ou excedente de validade, pelo qual a autorrealização intergeracional se ligará à progressiva emancipação do ser nas plurais esferas morais e da ação social.



A partir deste ponto, será possível proceder à constante reconstrução normativa das práticas sociais e de instituições, de modo a projetar uma contínua e perpétua avaliação das interações intersubjetivas, possibilitando diagnosticar fatores contrários à emancipação, em realização moral ou afirmação de ação cooperativa, como antagônicos ao reconhecimento. Práticas sociais e instituições que se manifestem como contrárias ao reconhecimento, negando-o, falseando-o, ou mesmo procedendo à reificação do ser para com o outro, permitem o diagnóstico de relações de injustiça ou de expressão de patologias presentes na sociedade.

## **Conflitos intergeracionais ligados ao progresso e ao retrocesso**

O arranjo argumentativo que permeia o debate entre progresso e retrocesso nas lutas e experiências sociais de conflito intrageracional e intergeracional pressupõe um debate subcutâneo. Trata-se do debate definidor de perspectivas do próprio sentido de progresso e retrocesso. Sustento que este debate é precedente, sendo marcado pela carga ontológica e pela conformação epistemológica, a refletir de forma determinante nas construções que buscam interpretar os conflitos intergeracionais. Estas perspectivas de sentido aqui focadas são o atomismo, e sua expressão reducionista, de um lado e o holismo de outro. Cada uma destas perspectivas irá dotar o sentido de progresso e de retrocesso de características fundamentais a contagiarem posicionamentos e respostas diante de confrontações argumentativas. Mas isto não significa que atomismo e holismo sejam compartimentos em cujo interior haja homogeneidade, pelo inverso, há diferenciações crescentes, exponenciais, ao que é possível identificar superações sequenciais na compreensão dos problemas e confrontações que envolvem o todo e seus componentes, em reconstruções constantes.

A relevância de situar o atomismo-reducionismo e o holismo na tematização dos conflitos intergeracionais está na dimensão de abrangência da teoria da justiça e da filosofia política, posicionando-as em um quadro que permita contextualizar fundamentos teóricos e contrapor perspectivas que irão gravitar na acepção das lutas sociais e dos conflitos de justiça, ou injustiça, que perpassam em seu interior. O recorte implica bifurcação. Compreender os conflitos e lutas entre as gerações pela afirmação normativa e jurídica em aspirações de justiça guiadas pelo atomismo-reducionismo irá acarretar fragmentações e ocultamentos mecanicistas, ameaçando sujeitar uma geração a instrumento de outra, já que considera a ligação entre as gerações por um processo de linearidade e externalidade. Lado outro, a perspectiva holística tende a considerar a complexidade das relações intergeracionais em uma integralidade não redutora ou artificialmente

fragmentada, pressupondo os efeitos recíprocos e intercalados provocados pelas experiências sociais de injustiça e repercussão nas pretensões de rompimento e preservação.

A confrontação entre as perspectivas em tema contrapõe o todo e as partes, o constituído e seus elementos constituintes. É possível entender a totalidade uma a partir das partes que a compõem, ampliando-se o simples para o complexo em seu conjunto? Ou a totalidade em si supera o conjunto justaposto das partes ou elementos que lhe compõe? Uma geração é pauta avaliativa de outra? É possível identificar padrões de injustiça mapeados e refletidos a partir de conflitos intergeracionais, se possível, como proceder a tanto? Confrontam-se aqui modelos de conhecimento, trata-se de um embate de fundo epistemológico, como se extrai da crítica de Boaventura de Sousa Santos (1995).<sup>2</sup>

Este embate, cujo fundo é epistemológico, reflete na teoria da justiça e na filosofia política, e as implicações remetem ao padrão normativo e em especial, à dinâmica do jurídico questionado em suas limitações diante do quadro complexo das injustiças sociais. Este reflexo é medido por meio dos conflitos intergeracionais e intrageracionais em termos de embates entre progresso e retrocesso, substancializados no debate entre preservação e rompimento normativo. As interações geracionais gravitarão entre a potência da alteração normativa e a preservação em trincheiras de proteção para liberdades e direitos aos quais se repute um caráter transcendente entre as gerações. O problema ultrapassa em complexidade e densidade o estabelecimento da possibilidade de uma geração rever, reformular ou alterar a Constituição, não se sujeitando a gerações outras.<sup>3</sup> A questão é se existem comandos de atuação e compromissos

---

<sup>2</sup> A relevância e reflexos teóricos e práticos da confrontação entre as perspectivas atomista-reducionista e holística é enfatizada por autores como Francisco J. Contreras Peláez (2004, p. 98), Charles Taylor (2000, p. 211), Boaventura de Sousa Santos (1995, p. 10-11), diagnosticando aqui dinâmica de oposição de dois modelos fundamentais de pensamento.

<sup>3</sup> A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1793) dispôs em seu artigo 28 que um povo tem o direito de sempre rever, de reformar e de alterar sua Constituição, ao que uma geração não pode sujeitar às suas leis as gerações futuras (Art. 28. Um povo tem sempre o direito de rever, de reformar e de alterar sua Constituição. Uma geração não pode sujeitar as gerações futuras às suas leis. (tradução nossa) - Article 28. - Un peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa Constitution. Une génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures). Este dispositivo deve ser visto com ponderações, já que se enquadra em um padrão marcado pelo individualismo e pelo racionalismo, que, embora busque desvincular uma geração da outra, sujeita todas simultaneamente a objetivos externos e inquestionáveis. Seu enfoque é justamente de fracionamento entre gerações, entre as partes que compõem o todo, carregando em si a perspectiva atomista e reducionista. Isto é perceptível pela análise de outros dispositivos da Declaração. O artigo 1º da Declaração possui caráter utilitarista e estabelece bases transcendentais, remetendo aos

externos vinculativos para alcance de um progresso e resguardo a retrocesso de uma geração para com as outras, e mesmo em nível intergeracional. Igualmente, o problema remete à identificação de padrões de injustiça social ou pseudo distribuições justas, confrontando a própria condição de liberdade das gerações em si e entre si, tal qual dos indivíduos que as compõem.

A expressão de possibilidade, ou não, de medidas ou liames a vincular gerações, em desafeição a um individualismo geracional, sem converter uma geração em instrumento de outra, é dificuldade que permeia o exame do tema. Ao mesmo impulso, tem-se a perspectiva de uma integração na percepção de injustiças ou rompimentos injustos com padrões de justiça que podem suceder nas interações intra e intergeracionais, com impactos na dinâmica moral de julgamento de correções ou incorreções sociais, na dinâmica jurídica de tutela da liberdade e finalmente na própria ação social em liberdade promovida na comunidade. Buscarei desenvolver questionamentos e arquitetar suas repostas de modo a configurar os conflitos intergeracionais ligados ao progresso e ao retrocesso como expressões de embate social com impacto na esfera jurídica, mas ao mesmo tempo desenvolvendo crítica no sentido da insuficiência do fechamento no jurídico para que se tenha em conta as confrontações de justiça social envolvidas na ação social intergeracional, principalmente na referência da preservação garantista ou do rompimento voluntário com direitos e liberdades normativamente tuteladas. Como ação social intergeracional entendo a coordenação ou ação de impacto recíproco intergeracional promovida segundo padrões de reconhecimento.

---

direitos naturais e à sua imprescritibilidade, assim como fixando atuação estatal negativa e garantista, centradas no indivíduo abstrato. (Art. 1º. O objetivo da sociedade é a felicidade comum. O governo é instituído para garantir ao homem a potencialidade de seus direitos naturais e imprescritíveis. (tradução nossa) - Article 1. - Le but de la société est le bonheur commun. - Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la puissance de ses droits naturels et imprescriptibles.) Também posso amparar meu argumento no conceito de liberdade assumido no artigo 6º, que é lastreado no pensamento atomista (Art. 6º. A liberdade é o poder que pertence ao homem de fazer tudo o que não prejudique os direitos de outrem: ela possui por princípio as leis naturais; por regra a justiça; por salvaguarda a lei; seu limite moral está nessa máxima: não faça ao outro aquilo que não quer que ele lhe faça. (tradução nossa) – Article 6. - La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui: elle a pour principe la nature ; pour règle la justice ; pour sauvegarde la loi ; sa limite morale est dans cette maxime : Ne fais pas à un autre ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait.).

### 1.1.

#### Progresso e retrocesso sob a perspectiva reducionista e atomista

Pretendo neste tópico desenvolver a tomada reducionista e atomista dos sentidos de progresso e retrocesso, procedendo à crítica de sua conformação e buscando demonstrar sua insuficiência na abordagem dos conflitos intergeracionais e na dinâmica mapeadora de padrões de injustiça social manifestados ou postos em ocultamento. A análise do todo a partir das partes, a fragmentação e categorização para possibilidade de desenvolvimento do conhecimento, fazem-se vetores do modelo atomista. Compreender o modelo atomista demanda o resgate dos princípios retores da razão cartesiana e que vieram a consagrar o que Boaventura de Sousa Santos denomina como paradigma dominante da ciência moderna (Santos, 1995, p. 11). Em específico, o modelo atomista possui inspiração nas formulações presentes nos princípios cartesianos, residindo no princípio da ordem ou da dedução, como indica professor da universidade de Sevilla (Peláez, 2004, p. 98), grifando que o ponto marcante da construção do modelo<sup>4</sup> se encontra “no terceiro dos princípios do método cartesiano” (Peláez, 2004, p. 98, tradução nossa).<sup>5</sup> O princípio da ordem é sintetizado por Descartes, na segunda parte do Discurso do Método, da seguinte forma:

O terceiro - conduzir por ordem os meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de serem conhecidos, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo certa ordem entre os que se precedem naturalmente uns aos outros (1999, p. 63-64)<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Os demais princípios cartesianos, que igualmente influenciam a perspectiva atomista reducionista são: primeiro princípio ou princípio da evidência, pelo qual somente podem ser aceitas pelo conhecimento as construções de pensamento que se apresentem claras e precisas, infensas de dúvidas (Descartes, 1999, p. 63; Descartes, 2001, p. 24); segundo princípio ou princípio da divisão ou análise igualmente influencia em grande medida a perspectiva atomista, em razão do caráter reducionista que inspira, prevendo ele que devem ser fracionadas as dificuldades e problematizações, na maior medida possível para que sejam compreendidas plenamente no exercício do pensamento (Descartes, 1999, p. 63; Descartes, 2001, p. 24); quarto princípio ou princípio da enumeração, pelo qual se deve “fazer sempre enumerações tão completas e revisões tão gerais, que ficasse certo de nada omitir” (Descartes, 1999, p. 64) - (“de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre” (Descartes, 2001, p. 25)).

<sup>5</sup> “en el tercero de los principios del método cartesiano” (Peláez, 2004, p. 98)

<sup>6</sup> “Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l’ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres” (Descartes, 2001, p. 25)

A compreensão derivada do princípio cartesiano conduziu a uma articulação do pensamento que toma a unidade isolada para dela extrair conhecimento apto a progredir na compreensão do todo, ao que o todo se apresenta como uma aglutinação de partes, ou seja, a compreensão do complexo é luta sem foco quando não compartimentada, o conhecimento deve circunscrever, deve simplificar. O conflito intergeracional por consectário é tomado pela compartimentalização entre gerações e confrontações circunscritas a experiências de injustiça isoladamente tratadas. Boaventura pondera que o modelo em tema se assenta na redução da complexidade, sendo que “conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou” (Santos, 1995, p. 14).

O modelo atomista prende-se ao isolamento de condições, aspectos e relações ou mesmo interações complexas para, partindo da categorização apartada das componentes, formular uma compreensão do todo dissecado em suas partes. Ladeando-se ao mecanicismo, o atomismo toma o mundo e os viventes pela máquina como parâmetro de compreensão,<sup>7</sup> como órbita gravitacional cognitiva, o estudo deve ter por consideração as peças, as engrenagens que compõem a máquina (Peláez, 2004, p. 97-98; Santos, 1995, p. 17-18). A ação social e a dinâmica da liberdade que envolve o ser e o outro são fraturadas, com a pretensão de que as cisões instrumentais redutoras sejam vias para afirmação do todo social em que se passam inter-relações cooperativas ou arranjos de justiça (ou injustiça) social.

O centro do modelo atomista figura assim na decomposição do objeto em seu átomo ou parte mínima, de modo a alcançar uma unidade básica que permita deduzir os traços marcantes e propriedades do complexo, que não se desapega de seus componentes. O atomismo parte da projeção da lógica reducionista em que “o universo não é nada senão um composto de átomos, o homem não é nada senão uma agregação de substâncias e ânimos, um povo não é mais do que um conjunto

---

<sup>7</sup> O mecanicismo agrega-se ao modelo atomista de matriz cartesiana para adoção de um padrão de conversão da própria vida em máquina, passando os seres vivos a serem entendidos em suas relações e em sua própria vida como uma conjunção de peças articuladas em funcionamento. Como destacam Agutter e Wheatley, “Descartes famosamente declarou que animais são ‘meros mecanismos’. Fundamentalmente, eles não são diferentes dos objetos inanimados, então tudo sobre eles deveria ser explicado em termos da ciência mecânica.” (2008, p. 84, tradução nossa) - (“Descartes famously declared that animals are ‘mere mechanisms’. Fundamentally, they are no different from inanimate objects, so everything about them should be explained in terms of the science of mechanics” (2008, p. 84)).

de indivíduos” (Peláez, 2004, p. 98, tradução nossa).<sup>8</sup> Nesta linha, a humanidade não é senão um composto de gerações que se sucedem, sucedem-se em linearidade. A sucessão estanca uma conjunção comum, impedindo uma perspectiva de realização intergeracional em ação social. Padrões de justiça e injustiça social sucedem-se sem enlaces cooperativos. Agutter e Wheatley (2008, p. 7) externam que o reducionismo se posta pela explicação de situações complexas e de ampla escala a partir de abordagem das frações ou das partes, buscando obter pelas partes regras ou leis de caráter geral que acomodem o todo. O mundo se faz assim de um simples fracionado, apurado e catalogado, que é projetado para uma ampla escala rumo ao complexo.<sup>9</sup>

A compreensão atomista das interações que se passam nos componentes envolvidos no todo fratura as próprias interações, impede a compreensão de ações cooperativas e desenvolvimentos comunicativos encadeados em uma totalidade institucional que recobre o ser e é projetada em reprodução pelo todo. Nesta esteira, leva a justaposições e acomodações redutoras de sentido, pois o intercalar e a interação dos componentes do todo propiciam uma expressão de sentido e manifestação superiores à mera justaposição das categorias em que foram situadas as partes ou componentes. Thomas Kuhn (1996, p. 39-41; 2000, p. 64-66) assinala a marca característica do modelo compreensivo de linha cartesiana em seu caráter metodológico redutor, sendo que este definia a formatação das leis definitivas e explicações fundamentais dos fenômenos a partir da eleição da separação unitária do objeto para daí, com objetividade e neutralidade, aferir sua interação com outros objetos. As leis e entendimentos científicos devem especificar o

<sup>8</sup> “el universo no es sino un compuesto de átomos, el hombre no es sino una agregación de jugos y humores, un pueblo no es más que un conjunto de individuos” (Peláez, 2004, p. 98)

<sup>9</sup> “Na ciência, nós geralmente tentamos explicar os fenômenos de larga escala em função de suas partes de menor escala. Por exemplo, nós procuramos entender organismos vivos em função das células que os compõem, cada célula em função de seus componentes moleculares, e cada molécula em função de seus átomos. A abordagem 'reducionista' nos ajuda a explicar as coisas mecanicamente e em termos mais gerais. Tudo no mundo é feito da mesma restrita seleção de átomos, em variadas combinações, então na escala atômica tudo precisa obedecer a mesma ordem. Quanto menor a escala que nós observamos, mais abrangente é o fenômeno. É nos entes de grande escala que estão a individualidade e a especificidade.” (Agutter; Wheatley, 2008, p. 7, tradução nossa) – (“In science, we usually try to explain large-scale phenomena in terms of smaller scale parts. For instance, we seek to understand living bodies in terms of the cells they comprise, each cell in terms of its component molecules, and each molecule in terms of its atoms. The ‘reductionist’ approach helps us to explain things mechanistically and in the most general terms. Everything in the world is made up of the same small selection of atoms, in various combinations, so at the atomic scale everything must obey the same laws. The smaller the scale we observe, the more wide ranging the phenomena. It is large-scale entities that are individual and particular” (Agutter; Wheatley, 2008, p. 7)).

movimento e a interação deste objeto para com os outros como fenômeno natural reduzido àquelas leis.<sup>10</sup>

O modelo atomista, de fonte cartesiana e lastreado no reducionismo, tomará a realidade sob estudo como uma fragmentação de peças de um quebra-cabeças, cabendo à prática científica sob este paradigma desvendar os “encaixes” que permitam congregar as peças, como salienta Kuhn ao diagnosticar que “nesse e noutros aspectos, uma discussão a respeito dos quebra-cabeças e regras permite esclarecer a natureza da prática científica normal” (Kuhn, 2000, p. 66)<sup>11</sup>. As gerações, sob esta perspectiva, são partes integrantes de um amplo quebra-cabeças. Conflitos entre gerações sob o norte da perspectiva atomista e reducionista traduzem-se no encaixe de correspondências lineares intergeracionais. As ações sociais em liberdade não são mais do que um externar abstrato instrumental, com cisões que impedem uma grafia cooperativa centrada em realização comum do todo que integra as partes. Mas talvez os componentes em interação no todo não sejam uma pacífica, uniforme, estética, homogeneizada soma, talvez os componentes do todo se atritem, mas estes questionamentos vão de encontro à pressuposição atomista e reducionista.

O reducionismo, expressão do atomismo, verte para formulações que isolam as fontes emanadoras reciprocamente afetadas das interligações do ser para com o outro, tal como fratura o sentido próprio em que se delineiam as cambiáveis inter-relações entre os seres e o todo que lhes envolve, desprendendo o ser em face do outro, impossibilitando a inafastável contextualização de sentido. Reconstruções normativas que tematizam as práticas de cooperação intergeracional a partir do todo são inviabilizadas, pois não se conformam com cisões e fraturas. O atomismo remete a uma parte desprendida (Taylor, 2000, p. 20), tal como se seu sentido viesse de si mesma em isolamento, e não de sua inserção no complexo ambiente que lhe envolve. Sob este prisma, Charles Taylor (2000, p. 20-23) situa o atomismo em uma escala epistemológica crítica, contestando a própria formulação do conhecimento e da apreensão da realidade com suporte no reducionismo do

---

<sup>10</sup> “No plano metodológico, indicava como deveriam ser as leis definitivas e as explicações fundamentais: leis devem especificar o movimento e a interação corpusculares; a explicação deve reduzir qualquer fenômeno natural a uma ação corpuscular regida por essas leis” (Kuhn, 2000, p. 65) “As methodological, it told them what ultimate laws and fundamental explanations must be like: laws must specify corpuscular motion and interaction, and explanation must reduce any given natural phenomenon to corpuscular action under these laws. (Kuhn, 1996, p. 41)



todo implementado pelo modelo em questão, em que o ser e o outro são empalhados para então serem vistos em conjunto. O atomismo provoca uma simplificação desconfiguradora do próprio conjunto de interações que se manifestam no todo, simplificação que asfixia o mapeamento de injustiças sociais e práticas de dominação alicerçadas em pseudonaturalidade. O atomismo repercute na dinâmica humana de modo a fazer crer a sociedade “como constituída por propósitos individuais ou devendo ser explicada em última análise em termos desses propósitos” (Taylor, 2000, p. 19).

As gerações são configuradas a partir de propósitos insulares a cada uma delas, os conflitos entre gerações são tomados não em função da apreciação conjunta da interação humana como um todo envolvido, mas sim a partir dos choques fragmentados sob uma perspectiva individual, atômica. Estes choques fragmentados são o parâmetro avaliativo do conflito. Uma geração não pode comprometer a liberdade autônoma de outra, deve estar compromissada com o ideal de racionalidade em continuidade, realidade abstrata e autocentrada em um si que é fonte avaliativa do todo, como se o todo da prática social em continuidade não forjasse o próprio ser humano em um pano de fundo que alicerça a compreensão do mundo. Neste ponto se tem uma coalizão entre a perspectiva atomista e reducionista para com a construção do progresso como linearidade em continuidade, em instrumentalização de uma geração para com outra. Cabe a cada geração perseverar no compromisso de um enfileirado progresso de peças que se encaixam seguidamente, cada uma das peças possui sua delimitação, mas todas se destinam a um fim progressivo comum. A liberdade é mecanizada, instituições de contextualização de padrões de justiça ou injustiça social são ignoradas ou igualmente vistas em um isolamento abstrato.

O progresso e o retrocesso como linearidade significam simultaneamente a fragmentação das gerações entre si, mas com sujeição simultaneamente a um propósito racional evolutivo abstratamente considerado, sem junção a práticas sociais concretas inter-relacionadas e aptas a fundar um padrão normativo avaliativo. A base da ideia de progresso linear está na concepção formulada na Ilustração e remete ao avanço tecnológico e científico como uma linha sequencial

---

<sup>11</sup> “in these and other respects a discussion of puzzles and of rules illuminates the nature of normal scientific practice” (Kuhn, 1996, p. 42).

infinita.<sup>12</sup> Esta concepção de progresso guina para um caráter material e obsessivo pela tecnologia, o mecanicismo é aprimorado, ao que o estabelecimento de práticas sociais é reputado e tematizado em clivagens de sentido insular e não reagentes em ação social continuada em práticas institucionais. Assim como as máquinas e tecnologia sujeitam-se ao aprimoramento, as gerações devem aprimorar-se continuamente em linearidade sequencial. Há verdadeiro evolucionismo intergeracional, os conflitos entre gerações são aferidos diante de seu impacto mecanicista. Patamares científicos de neutralidade e avanço sujeitam os bens sociais, as práticas sociais, as configurações institucionais, os próprios seres humanos de cada geração em sua regência de liberdade a instrumentos ou objetos no contínuo avanço projetado para a humanidade. Humanidade tratada como projeto abstrato, produto final do quebra-cabeça a ser montado.<sup>13</sup> O instrumentalismo emana desta compreensão de progresso, tomada pelo individualismo e mecanicismo.<sup>14</sup>

A abstração própria do atomismo e reducionismo, apartando e fragmentando para afirmar-se o progresso ou retrocesso diante da instrumentalidade entre as gerações, comprometidas com um progresso fortemente encetado pelo cientificismo, recai em tendências de leitura dos conflitos a partir do que Hannah Arendt denominou mito do progresso e mito do declínio.<sup>15</sup> Pelo mito do progresso as gerações não são de forma alguma atreladas, isto iria contra sua liberdade e delimitação própria como peça do quebra-cabeça, mas estão todas elas

<sup>12</sup> “Sob a influência do primeiro iluminismo, do evolucionismo posteriormente e da sociologia do direito, o direito moderno tem refletido uma ideia de progresso mais ou menos linear e infinito.” (Sozzo, 2012, p. 66, tradução nossa) – (“Bajo la influencia del iluminismo primero, del evolucionismo después y de la sociología del derecho, el derecho moderno ha reflejado una idea de progreso más o menos lineal e infinito.” (Sozzo, 2012, p. 66)).

<sup>13</sup> Neste sentido as críticas desenvolvidas por Sozzo (2012, p. 67) e Hans Jonas (2006, p. 269), reputando que em uma perspectiva atomista e mecanicista a ideia de progresso está ligada a concepções de avanço linear por seu caráter estritamente centrado em parâmetros de cientificismo, calcadas pelo acúmulo material e pela abstração do ser humano como ponto de aferição fundamental.

<sup>14</sup> Relevante a crítica desenvolvida por Hans Jonas no sentido de que “o Homo faber ergue-se diante do Homo sapiens (que se torna, por sua vez, instrumento daquele), e o poder externo aparece como o supremo bem – para a espécie, obviamente, não para os indivíduos” (Jonas, 2006, p. 272).

<sup>15</sup> “O mito do progresso pressupõe que o início da humanidade foi o inferno e que avançamos na direção de alguma espécie de paraíso; o mito do declínio pressupõe que o começo foi o paraíso e que a partir daí, possivelmente com a ajuda do pecado original, nos aproximamos cada vez mais do inferno. Sem dúvida, houve grandes historiadores que usaram o mito do progresso, ao passo que outros, igualmente grandes, usaram o mito do declínio. Mas, se quisermos ser sérios na questão da verdade na história, seria melhor deixar o delicioso parque de diversões da mitologia.” (Arendt, 2008, p. 225)

comprometidas com um caminhar sequencial de aprimoramento mecanicista até que se alcance uma espécie de paraíso, nas palavras de Arendt. O declínio ou retrocesso seria o caminhar em desacordo com o aprimoramento vislumbrado para as funções das partes que compõem o todo. Na configuração distributiva entre gerações, conflitos intra e intergeracional são solvidos em termos de instrumentalidade entre as próprias gerações, pelo que as gerações presentes se converteriam em simples objeto, em meio para um devir sempre constante e nunca definido, anulando a própria agência democrática em uma sociedade política que se pretenda fiel à autodeterminação.

A contraposição ao mecanicismo, com abertura para a percepção de uma multiplicidade não posta em reducionismo de unidade, tal qual de uma unidade que não se instrumentaliza em multiplicidade linear, adquire especial fio de condução crítica na obra de Johann Gottfried Herder, germinada no século XVIII em um ambiente de contraposição ao racionalismo atomista. Herder (2002a), na obra *Ideias para a filosofia da história da humanidade*, enfatiza a multiplicidade na unidade, sem que se tenha uma hierarquia entre culturas e tempos, rejeitando que gerações (e toda a heterogeneidade que implicam) sejam mapeadas e reduzidas a engrenagens de uma máquina do progresso. Para o autor, prevalece a “concatenação de culturas que, em linhas descontínuas e indiretas” (2002a, p. 175, tradução nossa)<sup>16</sup> movem-se em uma simetria de conjunto, não sendo possível encontrar-se em uma só época ou cultura um parâmetro para avaliar todas as outras.<sup>17</sup> O critério aferidor das interações geracionais não pode ser uma uniformização fixada por uma geração a aprisionar ou parametrizar as seguintes, as gerações não podem ser fragmentadas, pois intercalam-se em intersubjetividade. Mas mais do que isto, intercalam-se por instituições que se expandem em mutabilidade e penetração entre as gerações, ao que a discussão entre progresso e retrocesso intergeracionais perpassa pela expressão geracional em instituições sociais de integração e cooperação.

<sup>16</sup> “concatenación de culturas que, en líneas discontinuas e indirectas” (2002a, p. 175).

<sup>17</sup> Herder pondera a limitação de cada geração na composição da multiplicidade ao longo dos tempos, firmando que “tampouco dentro de uma mesma nação pode nem deve durar eternamente qualquer ápice alcançado com valeroso esforço, porque não é mais do que um ponto na linha dos tempos” (Herder, 2002a, p. 177, tradução nossa) – (“tampoco dentro de una misma nación puede ni debe durar eternamente cualquier máximo alcanzado con bello esfuerzo, porque no es más que un punto en la línea de los tiempos” (Herder, 2002a, p. 177)).

As gerações não podem se amarrar em um atrelamento cego, embora as vivências anteriores devam ser pauta de aprendizado constante, tal como não podem ser fragmentadas ou reduzidas para as partes entender-se o todo. Para Herder, “a obra dos tempos avança através de um antagonismo necessário em direção ao bem do gênero humano preservando sua vitalidade” (2002a, p. 183, tradução nossa),<sup>18</sup> promovendo as gerações que se seguem em uma constante diversidade e renovação.<sup>19</sup> Gerações não são delimitadas como peças, são integrantes de um todo que se articula e se rearticula continuamente, revolucionando-se em seus paradigmas. Não obstante a autodeterminação de cada geração e de cada povo, em uma multiplicidade constante, a unidade que lhes envolve permite o esboço de “princípios gerais que nos servirão de guia para continuar o caminho” (Herder, 2002a, p. 185, tradução nossa).<sup>20</sup> Herder enfatiza como princípio geral que envolve a unidade da multiplicidade o encadeamento histórico,<sup>21</sup> pelo qual “os períodos históricos se enlaçam entre si em virtude de sua natureza, portanto, também o fruto destes períodos, as gerações humanas, com todos seus efeitos e produções” (Herder, 2002a, p. 185, tradução nossa).<sup>22</sup>

A autodeterminação das gerações não as converte em isolamento ou em fraturadas partes instrumentalizadas, pois os efeitos e produções de uma geração impactam em outras gerações, na afirmação de sua autodeterminação. Estes efeitos e produções podem ser captados através de práticas institucionais de ação cooperativa social, permitindo expressões reais de possibilidade do ser em face do outro, na dinâmica do convívio intersubjetivo em sociedade. Herder mostra-se

<sup>18</sup> “la obra de los tiempos avanza a través de un antagonismo necesario hacia el bien del género humano conservando su salud” (2002a, p. 183).

<sup>19</sup> “Em uma constante diversidade se renovam as gerações e, apesar de todas as letras ensinadas pela tradição, o descendente escreve a sua maneira. Com grande empenho Aristóteles distinguiu sua doutrina da de Platão, e Epicuro a sua da de Zenão, até que a posteridade, mais serena, pôde aproveitar imparcialmente ambos os extremos” (Herder, 2002a, p. 183, tradução nossa) – (“En una constante diversidad se renuevan las generaciones y, a pesar de todas las letras que se enseñó la tradición, el hijo escribe a su manera. Con gran empeño Aristóteles distinguió su doctrina de la de Platón, y Epicuro la suya de la de Zenón, hasta que la posteridad, más serena, pudo aprovechar imparcialmente ambos extremos” (Herder, 2002a, p. 183)).

<sup>20</sup> “principios generales que nos servirán de guía para continuar el camino” (Herder, 2002a, p. 185).

<sup>21</sup> Este encadeamento histórico será especialmente relevante para a reconstrução normativa, que será desenvolvida por Honneth (2014a) e que buscarei afirmar como base de aferição dos conflitos intergeracionais em um patamar de negativa do atomismo e do reducionismo como vias de compreensão de conflitos.

<sup>22</sup> “los períodos históricos se enlazan entre si en virtud de su naturaleza, por tanto, también el fruto de estos períodos, las generaciones humanas, con todos sus efectos y producciones” (Herder, 2002a, p. 185).

aqui semeador de linha de pensamento ímpar naquele momento (saliente-se que a formulação de suas ideias ocorreu no século XVIII), pois embora renegue uma hierarquia de uma cultura sobre outra, ou de instrumentalização e mecanização entre as gerações, evitando a redução do ser humano a objeto ou meio e contrapondo-se aqui ao modelo cartesiano, enfatiza um compromisso da multiplicidade para com unidade.<sup>23</sup>

As gerações e, por conseguinte, os conflitos intergeracionais não podem ser considerados em plataforma ligada à perspectiva atomista e reducionista que contagia a visão do progresso em linearidade. A construção herderiana<sup>24</sup> permite

<sup>23</sup> “Sem dúvida se anunciaria um progresso do gênero humano mesmo nestes curtos períodos de tempo, que mostraria tanto a subsistência da natureza eternamente jovem como as mudanças progressivas de nossa velha mãe Terra, a qual não cuida somente dos homens mas ampara com os mesmos braços maternos a todos os frutos de seu seio, de forma que se modificado um deles, todos hão de se modificar. É inegável que esta evolução tem influenciado também no modo de pensar do gênero humano. Inventar ou cantar nestes tempos uma *Ilíada*, escrever como Esquilo, Sófocles ou Platão é impossível. A simplicidade da criança, a maneira ingênua de considerar o mundo, em uma palavra, a infância grega passou. O mesmo ocorre com os hebreus ou os romanos. Nós, ao contrário, sabemos e conhecemos uma série de coisas que nem os romanos nem os hebreus conheceram. Um dia ensinou ao outro e um século ao seguinte: a tradição se enriqueceu, a Musa dos tempos, a história mesma, fala com centenas de vozes e canta por meio de cem flautas. Talvez na colossal avalanche que os tempos lançaram em redemoinho, a insensatez e a confusão seja tanta como se queira, mas mesmo esta confusão é fruto dos séculos, que somente pode se originar pela incansável impulsão de uma e mesma coisa. Em consequência, todo retorno aos velhos tempos, até mesmo ao famoso ano platônico, é poético e resulta impossível segundo o conceito de mundo e de tempo. Navegamos sem cessar, mas a correnteza nunca retorna às suas fontes, como se nunca tivesse delas saído.” (Herder, 2002a, p. 189, tradução nossa) - (“Sin duda se advertiría un progreso del género humano incluso en estos cortos períodos de tiempo, que mostraría tanto la subsistencia de la naturaleza eternamente joven como los cambios progresivos de nuestra vieja madre Tierra, la cual no cuida sólo de los hombres sin que ampara con los mismos brazos maternos a todos los frutos de su único seno, de modo que si cambia uno de ellos, todos han de cambiar. Es innegable que esta evolución ha influido también en el modo de pensar del género humano. Inventar o cantar ahora una *Ilíada*, escribir como Esquilo, Sófocles o Platón es imposible. La sencillez del niño, la manera ingenua de considerar el mundo, en una palabra, la infancia griega ha pasado. Lo mismo sucede con los hebreos y los romanos. Nosotros, en cambio, sabemos y conocemos una serie de cosas que ni romanos ni hebreos conocieron. Un día enseñó al otro y un siglo al siguiente: la tradición se ha enriquecido, la Musa de los tiempos, la historia misma, habla con cientos de voces y canta a través de cien flautas. Puede que en el colosal alud que los tiempos han echado a rodar, la insensatez y la confusión sea tanta como se quiera, pero incluso esta confusión es fruto de los siglos, que sólo pudo originarse por el infatigable arrastre de una y la misma cosa. En consecuencia, todo retorno a los viejos tiempos, hasta el famoso año platónico, es poesía y resulta imposible según el concepto del mundo y del tiempo. Navegamos sin cesar, pero el torrente nunca vuelve a sus fuentes, como si nunca hubiese salido de ellas.” (Herder, 2002a, p. 189)).

<sup>24</sup> Isaiah Berlin (2000, p. 191-194) identifica a influência ímpar provocada por Herder dentre âmbitos como a crítica ao racionalismo e à Ilustração, com reflexos na obra de autores como Hegel, cujo alicerce à compreensão das relações de reconhecimento são primordiais para o desenvolvimento que pretendo articular neste trabalho. Berlin especialmente salienta o relevo da obra de Herder para a germinação dos estudos e compreensões acerca da ideia de pluralismo contribuindo ele para “a crença não somente na multiplicidade, senão na incomensurabilidade dos valores das diferentes culturas e sociedades; e por acréscimo, a crença na incompatibilidade de ideais igualmente válidos, junto com o corolário implícito de que as teorias clássicas do homem ideal e da sociedade ideal são intrinsecamente incoerentes e errôneas” (Berlin, 2000, p. 200,

visualizar as gerações e os conflitos que lhes envolvem nas sequenciais experiências de questionamento de injustiças sociais com especial cautela em face do risco da redução e instrumentalização.<sup>25</sup> Nesta linha, seu pensamento abre espaço para outra perspectiva, que toma o todo para apreciação e formação da compreensão, sem reduções ou fracionamentos atomísticos. Trata-se da perspectiva holística.

Paralelamente, a perspectiva atomista e reducionista desconhece as conexões institucionais que perpassam as gerações, envolvendo-as em uma reconstrução normativa de sentidos nas práticas sociais que envolvem as interações humanas. É necessário buscar a expressão do todo que dinamiza as partes em sua tomada de realização em práticas sociais sujeitas a um refletir constante, apto a tematizar situações de justiça e injustiça social. Em outros termos, os conflitos intergeracionais embrenhados no tema do progresso e do retrocesso remetem às reconstruções de relações de justiça, sujeitas a reconstruções de significado a partir de práticas sociais que se irradiam institucionalmente. O passo seguinte que tomo não é somente confrontar e mapear a perspectiva holística, mas perquiri-la em sua possibilidade de ser uma via de maximizar as relações comunicativas geracionais, aqui entendidas como legados e heranças históricas e institucionais sujeitas a críticas reconstrutivas do sentido de práticas de justiça ou injustiça.

---

tradução nossa) – (“la creencia no meramente en la multiplicidad, sino en la inconmensurabilidad de los valores de las diferentes culturas y sociedades; y, por añadidura, la creencia en la incompatibilidad de ideales igualmente válidos, junto con el corolario implícito de que las teorías clásicas de un hombre ideal y de una sociedad ideal son intrínsecamente incoherentes y erróneas.” (Berlin, 2000, p. 200)).

<sup>25</sup> Francisco J. Contreras Peláez, em obra dedicada ao estudo da filosofia herderiana, salienta crítica ao pensamento universalista instrumental, sendo que “Herder tem a censurar uma deficiência filosófica mais profunda: a teoria ‘otimista’ do progresso linear abandona de certa forma a sua própria sorte inumeráveis gerações passadas, ao convertê-las em entorpecidas antecipadoras ou sofridas preparadoras da plenitude final (atual ou futura). O único sentido da existência de milhões de homens durante séculos teria sido contribuir inconscientemente à gestação de uma perfeição póstera que eles mesmos nunca conheceriam.” (2004, p. 56, tradução nossa) – (“Herder tiene que reprocharle una deficiencia filosófica más profunda: la teoría ‘optimista’ del progreso lineal abandona en cierto modo a su suerte a innumerables generaciones pasadas, al convertirlas en torpes anticipadoras o sufridas preparadoras de la plenitud final (actual o futura). El único sentido de la existencia de millones de hombres durante siglos habría sido contribuir inconscientemente a la gestación de una perfección postrera que ellos mismos nunca conocerían.” (2004, p. 56)).

## 1.2.

### Progresso e retrocesso sob a perspectiva holística

A perspectiva holística desenha-se em antagonismo à atomista. A crítica contrária desenvolvida diante da perspectiva atomista e reducionista argumenta que a dimensão de agrupamento ou interação projetada das partes pode não só modificar a compreensão devida como também em cerne definir falsamente o todo. Buscarei abordar a construção da perspectiva holística, inicialmente, a partir de fontes epistemológicas, para então avançar em direção aos conflitos intergeracionais. A impossibilidade da redução fragmentada para uma percepção do engenho integrado e compreensão do todo, e partir dele, de suas partes, encontra abordagem epistemológica amplificada na obra de Smuts.<sup>26</sup>

Pretendo abordar o estruturar holístico partindo de uma linha epistemológica que flui da biologia, de modo a relacionar as gerações como interligações intersubjetivas vivas a interagir a partir do propósito de afirmação e reatividade em um todo compreensivo de seu sentido. Neste teor, as gerações, tal como os organismos, são complexos situados em um meio que lhes propicia vertentes de possibilidade. Estas vertentes de possibilidade do meio que circunda o ser projetam relações de cooperação ou reconstrução, relações estas que podem ser configuradas de forma reflexiva em práticas sociais intergeracionais que se sucedem historicamente em meandros de instituições e percepções de negação ou afirmação do reconhecimento do ser diante do outro.

Comparativamente, tem-se que a compreensão herderiana de concatenação do múltiplo em seus reflexos de composição e caracterização de partes ou elementos envolvidos no todo desenvolve-se com fundo de análise eminentemente centrado na cultura e nas relações sociais, ao passo que Smuts foca análise no campo das denominadas ciências naturais. Empreendendo análise epistemológica no campo da física, química e biologia, Smuts (1927) sustenta um todo que se faz ímpar e diverso da soma das partes integrantes, sendo que a combinação e a

---

<sup>26</sup> O meu objetivo no manejo teórico da obra de Smuts é apresentar a perspectiva holística a partir de um referencial epistemológico delineado e específico. Smuts apresenta suas articulações nos meados da década de vinte do século XX. É reputado por Peláez (2004, p. 98-99) como o primeiro a introduzir o termo *holismo*, sendo precursor do paradigma holístico. Evidentemente a ideia de compreensão a partir do todo remonta a patamares epistemológicos e filosóficos passados, podendo mesmo ser firmado como lastreado ao pensamento aristotélico. Entretanto, o que tenho por relevante é a formulação do modelo como paradigma compreensivo na ciência ou na formulação de argumentos reputados como científicos.

funcionalidade orientada propiciam um peculiar e próprio caráter qualitativo, infenso a fracionamentos redutivos.<sup>27</sup>

Smuts (1927, p. 61) rejeita a análise da complexidade biológica a partir do átomo ou da molécula, remetendo a que as células e corpos vivos diferem dos átomos ou moléculas que lhes compõe, não havendo uma interação de justaposição. As células e corpos vivos são complexos em suas estruturas e funções que se interligam e influem mutuamente, a ponto de propiciar especializações entre partes e órgãos envolvidos em um sistema de cooperação. As funções e especializações das partes somente podem ser consideradas a partir do todo, mas não somente isto, de uma expressão determinada do todo. O que o holismo de Smuts possui de peculiar é a dimensão de especialização e função biológica assumida não somente por ser parte do todo, mas por ser determinada parte em determinada função em determinada especialização para com o todo. Assim, não se trata de uma parte estática do todo, mas um todo co-operativo que rearticula e redefine a expressão de manifestação da parte.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Não localizei dados que indiquem influência direta das ideias de Herder sobre as construções desenvolvidas por Smuts. Entretanto, é possível sem dúvidas sustentar a convergência do pensamento de ambos na construção e desenvolvimento da perspectiva ligada ao holismo. Apoio-me para tanto na identificação de pilares comuns na argumentação de ambos os autores, e, do ponto de vista de referencial teórico, na obra de Barry Nisbet, intitulada *Herder and Scientific Thought*. O autor aproxima em convergência e conexão os pensamentos de Herder e do holismo desenvolvido por Smuts. Nisbet destaca que “há, entretanto, outro sistema de ideias, não desconectado da teleologia, que era familiar para Herder e usado por ele, e que ainda sobrevive em muitas teorias atuais do método científico. Esta é a doutrina em que unidades significativas do mundo investigado pela ciência são totalidades, as quais não são simplesmente reduzíveis à soma das suas partes separadas, nem mesmo, nas versões radicais da doutrina, às partes juntamente com as relações que são obtidas entre elas. Tais noções apareceram pela primeira vez em forma mais explícita, no pensamento científico moderno, com as teorias ‘Gestalt’ na psicologia, e com o ‘holismo’ de Smuts e nos trabalhos de homens como J. S. Haldane e Lloyd Morgan na biologia” (Nisbet, 1970, p. 56-57, tradução nossa) – (“there is, however, another system of ideas, not unconnected with teleology, which was familiar to Herder and used by him, and which still survives in many present-day theories of scientific method. This is the doctrine that the significant units of the world investigated by science are wholes, which are not simply reducible to the sum of their separate parts, nor even, in extremer versions of the doctrine, to the parts along with the relations which obtain between them. Such notions first appeared in more explicit form in modern scientific thought with the ‘Gestalt’ theories in psychology, and with Smuts ‘holism’ and the works of such men as J. S. Haldane and Lloyd Morgan in biology” (Nisbet, 1970, p. 56-57)).

<sup>28</sup> “As células diferem dos átomos ou das moléculas em sua muito maior complexidade de estrutura e funções, na diferenciação e na especialização de suas partes e componentes, e no sistema de cooperação entre todas suas partes o qual as faz funcionar em favor do todo. Este sistema co-operativo existe não somente nas células singulares mas entre as múltiplas células dos organismos.” (Smuts, 1927, p. 61, tradução nossa) - (“The cell differs from the atom or molecule in its far greater complexity of structure and function, in the differentiation and specialization of its parts and organs, and in the system of co-operation among all its parts which make them function for the whole. This co-operative system exists not only in the single cell but among the multitudinous cells of organisms.” (Smuts, 1927, p. 61)).



Não há aqui um todo unificador ou sufocante, mas sim um todo epistemológico, donde o atomismo é afastado para uma abertura compreensiva que permita situar o ser em face do outro, pois o ser compõe o outro que é igualmente composto pelo ser em interação. Inviável o reducionismo, pois este privaria a articulação que compõe a função co-operativa que se produz pelos componentes ou partes que a totalidade integram. Smuts (1927, p. 100) trabalha com a argumentação de que toda a unidade na verdade é integrante de um todo, assim como é composta de multiplicidades internas que se projetam em um todo que lhe é superior. Há um ciclo recorrente da unidade que se articula na multiplicidade que por sequência recai em nova articulação de unidade, e assim sucessivamente.

Para o autor (Smuts, 1927, p. 100), todos os organismos se apresentam com uma organização e uma medida de autodireção cujos caracteres individuais específicos integram-se em um todo compreensivo de sentido. Resta-se errôneo buscar fracionar para compreender, é necessário dimensionar-se no todo para extrair-se a compreensão epistêmica. Smuts procede ainda a passo argumentativo seguinte, pelo qual ventila que a dimensão compreensiva a partir do todo se espalha para além da biologia ou da química, sendo um patamar de formulação que atinge a própria produção social e cultural humanas.<sup>29</sup> Aqui há a passagem epistemológica que me é cara. As gerações e os próprios conflitos intergeracionais

---

<sup>29</sup> “Todo organismo, toda planta ou animal, é uma totalidade, com uma certa organização interna e uma medida de autodireção, e uma característica específica individual de sua propriedade. Isto é verdade para o mais reduzido micro-organismo não menos do que para a mais desenvolvida e complexa personalidade humana. O que não é geralmente reconhecido é que a concepção de totalidade abrange um campo mais vasto do que o da vida, que seus pontos iniciais são identificáveis já na ordem inorgânica da Natureza, e que para além do domínio ordinário da biologia ela se aplica de certo modo às associações humanas como o Estado, e às criações do espírito humano em todas suas maiores e mais significativas atividades. Não somente são as plantas e os animais totalidades, mas em um certo e limitado sentido, os arranjos de matéria no universo são totalidades; átomos, moléculas, compostos químicos são totalidades limitadas; enquanto em outro sentido intimamente relacionado, as características humanas, trabalhos de arte e os grandes ideais de vida superior são ou participam do caráter de totalidades.” (Smuts, 1927, p. 100, tradução nossa) – (“Every organism, every plant or animal, is a whole, with a certain internal organization and a measure of self-direction, and an individual specific character of its own. This is true of the lowest micro-organism no less than of the most highly developed and complex human personality. What is not generally recognised is that the conception of wholes covers a much wider field than that of life, that its beginnings are traceable already in the inorganic order of Nature, and that beyond the ordinary domain of biology it applies in a sense to human associations like the State, and to the creations of the human spirit in all its greatest and most significant activities. Not only are plants and animals wholes, but in a certain limited sense the natural collocations of matter in the universe are wholes; atoms, molecules and chemical compounds are limited wholes; while in another closely related sense human characters, works of art and the great ideals of the higher life are or partake of the character of wholes.” (Smuts, 1927, p. 100)).

podem ser situados em uma dinâmica holística social, na qual se rearticulam em tematizações de progresso e retrocesso a partir da reconformação de bases de cooperação e práticas sociais operadas em combinações de funcionalidade atinentes a certo padrão qualitativo de expressão de justiça ou injustiça sociais.

A partir do cerne do argumento de Smuts, é possível afirmar um holismo na compreensão social e cultural no sentido de que não se pode, por exemplo, compreender um poema estratificando e reduzindo-o a um conjunto de palavras, é o conjunto que sentido confere às palavras ali agrupadas, as interações não se reduzem atomisticamente a um artificialismo justaposto, donde influxos sociais também serão mutuamente afetados, lançando uma intercorrelação em um todo qualificado para cada expressão do ser em face do outro. Um humano no deserto sentirá calor? Não se noite estiver, pois a amplitude térmica no deserto provoca frio exponencial. Somente haverá frio pela combinação, pela interação, do deserto, da noite, do ser humano que lá está, pois sem noite e com o dia o sol escaldante surgirá, se sem deserto o ambiente climático se alterará, se sem humano que lá esteja frio não haverá quem sentirá. Neste ponto a proximidade com o pensamento de Herder faz-se ainda mais intensa. Projetando a linha aqui conduzida, tem-se que os conflitos em torno do progresso e do retrocesso remetem à conjunção de fatores históricos reconstruídos normativamente ao longo dos embates intergeracionais.

Herder articula que o contexto de vivência e experiência compõe em seu todo a projeção sobre os seres em sua expressão de pensamento e interligação em sociedade,<sup>30</sup> donde expressa a diversidade de conduções de ser e pensar não pela formação dos indivíduos enquanto seres humanos por si só, mas sim pela sua formação como pessoas de uma dada cultura, de uma dada forma de viver. Os conflitos intergeracionais são concebidos como conflitos projetados em

---

<sup>30</sup> “Mas eu não quero falar sobre esta formação do corpo em geral, mas somente na medida em que ela tem uma influência sobre a forma do pensamento, e aqui eu estou falando sobre os sentidos, que, afinal, são por assim dizer a porta para todos os nossos conceitos, ou o suporte ótico através do qual a ideia vem tal como um raio de sol. Agora se esses instrumentos são constituídos de uma maneira especial, então a forma do pensamento que de lá surge precisa também ser formada de uma maneira especial. E, portanto, isto pode ser a primeira fonte da diversidade de conceitos e de sensações. (Herder, 2002b, p. 250, tradução nossa) – (“But I do not want to talk about this formation of the body in general, but only insofar as it has an influence on the manner of thought, and here I am talking about the senses, which, after all, are so to speak the door for all our concepts, or the optical medium through which the idea comes in like a ray of sunlight. Now if these instruments are constituted in a special way, then the manner of thought arising there from

instituições e práticas sociais que demandam ou provocam práticas contrárias reativas. O atomismo asfixia qualitativamente a potência de expressão em razão de assumir um estrangulamento de ciclos de geração de unidade e multiplicidade inviabilizando esta projeção do todo que se reconforma, ou seja, cinde os elos que se fazem presentes nas relações sociais e encadeiam reflexos polivalentes nas interações em sociedade. O universalismo e o racionalismo mecanicista são alheios à conformação própria de cada povo, de cada geração que se redefine perante outras, sendo criticados por Herder (2002a) assim como se mostram adversos à co-operatividade afirmada por Smuts (1927).

A perspectiva holística arquiteta um modelo metodológico que se volta para a compreensão do todo a envolver unidades em diversidade e reatividade, mas com co-operatividade, do ser em face do outro generalizado na sociedade em que se insere, de uma geração perante outras. O holismo rejeita assim a redução, mas afirma a reatividade como fator de composição e de conformação. Estas diretrizes apresentam reflexos, ao que não se tem os integrantes do todo como engrenagens submetidas a uma instrumentalidade, mas sim elementos co-operativos que se conformam de acordo com um propósito comum forjado pelo todo. A partir disto, as gerações não se funcionalizam como engrenagens instrumentalizadas por um fim maior e previamente estabelecido sem bases comunicativas, mas alicerçam-se em vias co-operativas emanadoras de propósito, propósito que se radica em expressão de reconhecimento de sua condição de originalidade diante de padrões histórico-institucionais de cooperação legados ou herdados.

O fundamento compreensivo do holismo passa pela ideia de propósito. A parte ou o ser possui um propósito, possui uma dimensão de aptidão a interferir na configuração do todo, ao que o todo e a parte, o ser e o outro em sua generalização, agregam-se em um propósito coadjuvante. O propósito revela o ser, seja para revisitar o sentido deste propósito, seja para afirmá-lo. E o propósito não se dá na composição insular, mas sim ocorre na dinâmica da interação. Não se quer dizer com isto que o ser é instrumento ou objeto. Pelo inverso, o ser somente se alcança como ser pela sua dimensão de propósito em face do outro, não há nada na dimensão do todo que se possa fechar sobre si mesmo, arrancando-se de qualquer interação e prostrando-se em isolamento total. Buscarei externar a ideia

---

must be formed in a special way as well. And this can therefore be the first source of the diversity in concepts and in sensation. (Herder, 2002b, p. 250)).

de propósito<sup>31</sup> no holismo, de acordo com os objetivos deste trabalho, a partir da construção do propósito na biologia,<sup>32</sup> elaborada por Agutter e Wheatley (2008), procedendo então ao lastreamento com o pensamento de Smuts (1927) e Herder (2002a; 2002b).

Agutter e Wheatley iniciam a abordagem do problema do propósito na biologia efetivando um contraste entre os seres vivos, de um lado, e os instrumentos criados pela tecnologia e seres inanimados, de outro lado. Os instrumentos criados pelo ser humano ou outros animais<sup>33</sup> possuem um propósito, uma motivação teleológica, externa, um propósito que “vem de fora”, ao passo que os seres vivos possuem um propósito que “vem de dentro” para alcançar o outro, projetando-se ao todo para além do ser.<sup>34</sup> Identifico as gerações como complexos vivos em interação, donde reagem e estipulam propósitos não externos, pois isto as conformaria a coisas, levaria a uma situação de reificação. As gerações são complexos vivos que estipulam e fixam propósitos que “vem de dentro”, propósitos que se intercalam em formações de preservação ou rompimento para com instituições e conformações normativas sujeitas à revisão construtiva, mas encadeadas em um todo compreendido na humanidade que as envolve. Por isto, sujeitar uma geração em instrumentalidade às outras é nocivo, nega aí sua condição de autodeterminar-se em propósito.

Agutter e Wheatley (2008, p. 208-210) constroem seus argumentos seguintes de modo a evitar uma assimilação de seu pensamento a um viés aristotélico que fixa o propósito como o lugar natural ou a essência teleguiada,

<sup>31</sup> Embora a ideia de propósito possua elos de referência oriundos do pensamento aristotélico, a vertente aqui assumida seguirá caminho tanto quanto diverso, conforme se exporá.

<sup>32</sup> Não pretendo aqui efetivar transplantes de construções específicas das ciências naturais para a dimensão das ciências sociais aplicadas, o que desenvolvo é a articulação de justificativas e desenvolvimentos que podem ser traçados como afetos à epistemologia e a uma base comum de elaboração argumentativa a permear ambas.

<sup>33</sup> A dimensão criativa não pode ser limitada ao ser humano. Um pássaro que constrói o ninho, um mamífero que constrói sua toca, dentre outros, em diferentes níveis, procedem à instrumentalização do meio. Não me importa aqui o nível de racionalidade com que isto é feito.

<sup>34</sup> “Os organismos vivos agem propositadamente, e suas partes individuais – órgãos, células, organelas, moléculas – cumprem propósitos para o todo. Esses propósitos ‘vem de dentro’; animais, por exemplo, procuram comida e companheiros para si. Em contraste, os propósitos dos produtos tecnológicos tais como tachinhas, cabideiros e máquinas de lavar roupa ‘vem de fora’; eles são definidos por seus fabricantes e usuários. Uma máquina de lavar não lava roupas para si mesma.” (Agutter; Wheatley, 2008, p. 206, tradução nossa) – (“Living organisms act purposefully, and their individual parts – organs, cells, organelles, molecules – fulfill purposes for the whole. Those purposes ‘come from within’; animals, for example, seek food and mates for themselves. In contrast, the purposes of technological products such as drawing pins, hat-stands and washing machines ‘come from outside’; they are defined by their makers and users. A washing machine does not wash clothes for itself.” (Agutter; Wheatley, 2008, p. 206)).

teleologicamente firmada, por uma ordem cósmica ou metafísica. Ao reverso, a expressão de vida do ser é que lhe configura o propósito, ou seja, a dimensão do propósito é projetar-se em vida para com o outro, possibilitando ao ser sua realização e própria condição de ser em vida. O ser vivo, em sua multiplicidade interna combinada na sua unidade externada, é feito pelo, por meio e para o próprio ser vivo (Agutter; Wheatley, 2008, p. 208). A partir do momento que identifico as gerações como complexos vivos em interação por multiplicidade, argumento que as gerações sustentam-se em constante demanda de reconhecimento por meio de projeções de propósito reativo a pautas de práticas sociais para com o outro, sendo este outro gerações pretéritas ou futuras.

Os autores ponderam ainda que esta caracterização dos seres vivos “era reconhecida por Immanuel Kant e foi enfatizada mais recentemente por Robert Rosen. Isto é parte do que nos queremos dizer quando descrevemos organismos (ou células) como ‘autopoieticos’”. (Agutter; Wheatley, 2008, p. 208, tradução nossa),<sup>35</sup> acrescentando ainda, em referência de aproximação com o pensamento aristotélico, não obstante a distância mantida, que “na deliberada expressão aristotélica de Rosen, organismos estão ajustados em consideração a causalidades eficientes e finais” (Agutter; Wheatley, 2008, p. 208, tradução nossa).<sup>36</sup> Os seres vivos fazem-se assim intrinsecamente dotados de propósito (Agutter; Wheatley, 2008, p. 208), não um propósito condicionado em aprisionamento teleológico externo a si, mas um propósito direcionado a uma expressão externa na qual o ser se apresenta como ser vivo. Agutter e Wheatley (2008, p. 208) elencam então as características que revelam o ser como ser vivo, estado de vida e potência de vida (*characterisation of the living state*), sendo elas a sensibilidade para estímulos externos, a interdependência do controle da expressão dos genes e a conformação de um estado interior ao próprio ser. Em sequência, Agutter e Wheatley enfatizam que “cada componente de uma célula origina-se através das atividades celulares, e serve para sustentar e modular essas atividades tanto quanto assegurar a sobrevivência e a replicação da célula” (2008, p. 208, tradução nossa).<sup>37</sup>

<sup>35</sup> “was recognised by Immanuel Kant and was emphasised more recently by Robert Rosen. It is part of what we mean when we describe organisms (or cells) as ‘autopoietic’” (Agutter; Wheatley, 2008, p. 208).

<sup>36</sup> “in Rosen’s deliberately Aristotelian words, organisms are closed with regard to efficient and final causes” (Agutter; Wheatley, 2008, p. 208).

<sup>37</sup> “every component of a cell originates through the cell’s activities, and serves to sustain and modulate those activities so as to ensure the survival and replication of the cell (2008, p. 208)

A partir das construções de Agutter e Wheatley se pode assimilar as características do ser vivo, ou do estado de organismo vivo, pelo propósito intrínseco que se concretiza somente pela interação: sua sensibilidade para estímulo externo, a expressão genética, o estado interior, configuram simultaneamente o ser e o outro, ao que a dimensão do todo que envolve o ser é que permite a manifestação do propósito. O ser somente pode se fazer ser vivo se imerso no todo que lhe contextualiza e envolve, na dimensão do outro que lhe contrasta externamente, que lhe difere geneticamente, que lhe opõe a externalidade em face de seu estado interior. Inviável o fracionamento redutor sem que juntamente se reduza a compreensão da dimensão de propósito do ser, pois situado é no tempo e no espaço, o *self* deve ser epistemologicamente situado para ser compreendido, como destaca Taylor (2000).

A caracterização do propósito agrega-se à tomada do conhecimento pelo holismo, ou seja, em uma compreensão do ser pela sua condição de ser em reação, em projeção de autoconservação enlaçada ao outro. Não se inclina a uma feição aristotélica de natureza ou posição natural externamente imposta, pois o propósito “vem de dentro” para alcançar o outro, assim como não se inclina a uma feição mecânica e atomista, pois a caracterização do estado de vida do ser torna imprescindível tomar-se sua posição no todo. A dimensão do holismo remete a uma co-influência cíclica do todo sobre o ser e do ser em face do todo, manifestando-se na própria conformação do ser vivo, pois é ser que reage ao externo, é o interno volvido a se autoconservar no externo desde a carga genética até interações físicas ou de influência.

Alinha-se a compreensão do ser vivo encadeado em seu propósito que se realiza de dentro para fora, extraída de Agutter e Wheatley, com a compreensão pela completude, pelo holismo, enfatizada por Herder e Smuts na medida em que a manifestação de autenticidade do ser, em sua própria manifestação de existência em originalidade, em sua defesa reativa por conservação, afirmação e preservação em face do outro que lhe envolve, demanda uma interlocução constante para com o outro, para com a dimensão de totalidade que lhe conforma.<sup>38</sup> Em consequência,

---

<sup>38</sup> “A ideia do todo e da totalidade, portanto, não deveria ser confinada ao domínio biológico; ela engloba tanto substâncias inorgânicas e também estruturas mentais quanto as maiores manifestações do espírito humano. Tomando uma planta ou um animal conforme expressões de um todo, nós notamos as características holísticas fundamentais com a unidade das partes que é tão próxima e tão intensa de modo a ser mais do que uma soma de composições; o que não somente

o propósito é interno, pertinente a cada geração, mas não isolado, é reativo e voltado à expressão de reconhecimento em face de outras gerações. O todo é superior à soma das partes, este é o postulado superior do holismo, a convergência (e divergência) na integração reativa e co-operativa.

Ao contrário da tomada atomista e reducionista, as partes integradas são mais do que mera soma, são síntese reativa e afirmativa, donde o ser afirma-se em sua conjuntura e apresentação pela reação e afirmação perante o outro. O ser, como ser vivo reagente ao outro, e o outro que se posta em reação, encadeiam-se em uma multiplicidade una e em uma unidade múltipla que se prolongam indefinidamente, por isto Smuts destaca que a implicação é produtora de verdadeira síntese e Herder salienta a interação e a conservação afirmativa.<sup>39</sup> Esta síntese proporciona uma “autocriação” contínua (Smuts, 1927, p. 89) pela qual os ciclos de interação remetem a um realinhamento constante do ser para com o outro. Mas isto não significa fechamento, justamente o inverso, a potência de vida e afirmação do ser projeta autorrealização, ao que se pode falar em uma concatenação de culturas<sup>40</sup> e por conseguinte em concatenação de gerações. A

---

confere uma estrutura ou conformação particular para as partes, mas que assim se relaciona e as determina em sua síntese na qual suas funções são modificadas; a síntese afeta e determina as partes, de modo que elas funcionam em direção ao ‘todo’; e o todo e as partes, portanto, reciprocamente influenciam e determinam cada um ao outro, e aparecem em maior ou menor medida a fundir suas características individuais: o todo está nas partes e as partes estão no todo, e esta síntese do todo e das partes é refletida na característica holística das funções das partes tanto quanto das do todo. (Smuts, 1927, p. 88, tradução nossa) – (“The idea of wholes and wholeness should therefore not be confined to the biological domain; it covers both inorganic substances and mental structures as well as the highest manifestations of the human spirit. Taking a plant or an animal as a type of a whole, we notice the fundamental holistic characters as a unity of parts which is so close and intense as to be more than the sum of its parts ; which not only gives a particular conformation or structure to the parts, but so relates and determines them in their synthesis that their functions are altered ; the synthesis affects and determines the parts, so that they function towards the " whole "; and the whole and the parts, therefore reciprocally influence and determine each other, and appear more or less to merge their individual characters: the whole is in the parts and the parts are in the whole, and this synthesis of whole and parts is reflected in the holistic character of the functions of the parts as well as of the whole.” (Smuts, 1927, p. 88)).

<sup>39</sup> “Todos os impulsos de um ser vivente podem reduzir-se à conservação de si mesmo e a uma participação ou comunicação com outros seres; a estrutura orgânica do homem, quando a ela se soma uma direção superior, confere melhor ordem selecionada a essas inclinações.” (Herder, 2002a, p. 109, tradução nossa) – (“Todos los impulsos de un ser viviente pueden reducirse a la conservación de sí mismo y a una participación o comunicación con otros seres; la estructura orgánica del hombre, cuando a ella se suma una dirección superior, confiere a estas inclinaciones el orden más selecto.” (Herder, 2002a, p. 109)).

<sup>40</sup> Herder, em seu antirracionalismo e patrocínio do pensamento romântico alemão, indica a interação de culturas na humanidade sem uma continuidade linear matemática, pelo inverso, a integração é descontínua e regida por diversas situações de rompimento, já que “uma concatenação de culturas que, em linhas descontínuas e indiretas, percorre todas as nações civilizadas que temos considerado até o momento e que haveremos de considerar doravante. Em cada uma delas se descreve grandes oscilações com ápices nas mais diversas categorias, alguns dos quais se excluem

dimensão do todo não é assim homogeneizadora ou instrumental, mas sim mutável pela co-operação reativa das partes. Se há uma projeção de autorrealização e se a dinâmica holística do todo que se forma pelo reconhecimento dinâmico das partes, abre-se espaço para verdadeira autorrealização intergeracional, a qual entendo como concretização do propósito interno de reconhecimento afirmativo na reconstrução normativa de práticas sociais expressadas institucionalmente.

Neste sentido, Smuts (1927, p. 89) afirma que o holismo é um processo de síntese criativa, e como processo não se pode tomar as partes fora do todo ou o todo sem consideração de suas partes, pelo inverso, a tomada de consideração na formação compreensiva deve ser fundada na compreensão do próprio processo integrado. Esta digressão de Smuts, somada à dimensão do propósito do ser que é um vir de dentro para fora, é de extrema relevância na compreensão de conflitos intergeracionais, e por decorrência na conformação de progresso e retrocesso. Ao suporte da perspectiva holística, uma geração não pode fixar o propósito ou determinar externamente a conformação de outra. Na qualidade de coletividade viva e interativa, cada geração é reativa e afirmativa às gerações que lhe precederam, assim como é integrada ao todo, a uma unidade que congrega a multiplicidade. Esta unidade é justamente o todo da humanidade que se intercala em influência recíproca mas não homogeneizante, pois a afirmação do propósito é interna e não externa, as partes, ou multiplicidades internas, não podem ser fraturadas em sua compreensão para com o todo, a síntese é flutuante, pois a co-operatividade propicia diversos padrões de expressão conviventes.

A rejeição à linearidade de um progresso centrado em padrões de cientificismo, à sujeição externa determinada em instrumentalidade entre as gerações é padrão condutor da compreensão da perspectiva holística. A fragmentação e redução cartesianas não se coadunam com a compreensão do ser que se define não pela composição isolada, mas sim pela integração com o outro,

---

ou se limitam entre si, até que se chega por fim à simetria do conjunto, de tal forma que seria um raciocínio extremamente enganoso se ao encontrar em uma nação uma única perfeição se pretendesse concluir a respeito de todas as demais.” (Herder, 2002a, p. 175, tradução nossa) – (“una concatenación de culturas que, em líneas discontinuas e indirectas, atraviesa por todas las naciones civilizadas que hemos considerado hasta ahora y que habremos de considerar de aquí en más. En cada una de ellas describe grandes altibajos y tiene máximos de todas clases, algunos de los cuales se excluyen o se limitan entre sí, hasta que por fin se llega a la simetría del conjunto, de tal modo que sería un razonamiento en extremo engañoso si al encontrar en una nación una única perfección se pretendiese concluir acerca de todas las demás.” (Herder, 2002a, p. 175)).



com recíprocas demandas de reconhecimento em autoconservação e reatividade. Os conflitos relativos ao progresso e ao retrocesso estão situados na perspectiva holística como conflitos de reatividade e autoconservação entre gerações que se repercutem internamente e definem-se em autodeterminação recíproca. Progresso e retrocesso são considerados como repercussões valorativas expressadas diante de demandas de preservação ou rompimento. Destarte, os conflitos intergeracionais hão de ser analisados a partir da dinâmica da potencialidade do rompimento e da preservação.

Sustento que a perspectiva holística, da forma como aqui é argumentada, possui os melhores argumentos e alicerces para tematização dos conflitos intergeracionais. Ao invés de sujeitar as gerações a comandos externos atomísticos e redutores, tal como peças de um quebra-cabeça que, embora delineadas por si, não tem uma identidade funcional e proposital própria, a perspectiva holística investe na tratativa do progresso e do retrocesso polemizado nos conflitos intergeracionais sob o vértice do rompimento ou da preservação entre as gerações. O rompimento e a preservação são substancialmente pontos centrais de conflitos, de dilemas intergeracionais, e mesmo intrageracionais. A questão que exsurge é justamente como tratar, mapear e avaliar demandas intergeracionais e intrageracionais de rompimento ou de preservação de institutos e heranças legadas pelas gerações passadas, assim como avaliar perspectivas de deveres intergeracionais e intrageracionais para com gerações futuras.

Configurando-se as gerações como complexos vivos de interação intersubjetiva e dotadas de propósito interno mas não dissociado da multiplicidade que lhe envolve como integrante de um todo em si, são elas simultaneamente dotadas de potência de vida e estado de vida. Possuem elas a reatividade a estímulos e dimensões externas, entendidas como práticas e realidades sociais cooperativas existentes e postas diante de si por outras gerações. Mas igualmente estão elas acometidas de interdependência, pois a conformação humana entre gerações não é passível de cortes insulares, lançando-a as gerações em isolamento. Pelo inverso, as gerações projetam-se em referência e sobrevivência para o futuro e em determinação própria no presente, donde a conformação do estado interior é afirmada por interlocução comunicativa para com o meio, em uma dinâmica de preservação e rompimento. Progresso e retrocesso são expressões da afirmação em vida do ser em face do outro, das gerações que se sucedem. As gerações são

complexos de vida que se projetam em conformações práticas de cooperação, entremeadas por confrontos reconstrutivos de autoconservação e reatividade que surgem na expressão contestatória da própria interação de reconhecimento intersubjetivo. Desta maneira, situar o conflito intergeracional na perspectiva holística é ter em conta que o ser e o todo, o uno e o múltiplo, atuam em cooperatividade e co-influência a redesenhar padrões normativos sociais, a redesenhar ou reafirmar práticas sociais, sujeitas a reconstruções normativas que lhes adjetivem como justas ou injustas.

As gerações se sucedem em interação e em conservação afirmativa, ou seja, as gerações tentem a projetar sobre as seguintes mecanismos institucionais e comunicativos aptos a permitirem a reprodução de práticas sociais por elas acolhidas, segundo patamares avaliativos de conformidade ou não. Mas como complexos vivos que são, as gerações são reativas entre si, ao que a preservação e rompimento permanece como aspecto da expressão autocriativa fundada na autodeterminação humana. As gerações estão em um processo comunicativo fundado no reconhecimento que se expressa como processo criativo da reconstrução normativa de sentidos. A questão do progresso ou do retrocesso, do rompimento e da preservação, é um aspecto da dinâmica reconstrutiva normativa. O desafio é delimitar e configurar o que seja o processo de reconstrução normativa e as bases e fundamentos que lhe envolvem. Considerando o referencial teórico que assumo, é necessário determinar o que entendo por gerações e conflitos intergeracionais.

Compreendo por gerações o complexo intersubjetivo de pessoas aglutinadas entre si por fatores histórico-temporais a determinados padrões de práticas sociais cooperativas e dada configuração institucional a desencadear expectativa de condutas e sentidos comunicativos, com qualificações da realidade em expressões de justiça ou injustiça, a partir de demandas de reconhecimento intersubjetivo. Gerações atuais são aquelas aptas a determinar o sentido de preservação ou rompimento, detendo poder ou aptidão decisória diante de conformações das práticas sociais ou seus meandros de reprodução, ou participando mesmo que em condição de sujeição, de um quadro cooperativo ativo relativo à detenção do poder ou da aptidão decisória. Isto obviamente não significa que todos os seres humanos de uma geração tenham poderes ou aptidão decisória, pelo inverso, isto significa que há no bojo das interações intrageracionais, e por conseguinte da

geração atual, estruturas de negativa intersubjetiva de reconhecimento e de dominação, um indicativo de padrão geracional, o que abre espaço para questionamentos e pautas discursivas de dinâmicas de injustiça e justiça social.<sup>41</sup>

Gerações futuras são aquelas que remetem tanto aos seres humanos ainda não nascidos quanto àqueles nascidos mas que ainda não tenham situação proeminente, de acordo com práticas ou instituições de decisão, a permitir-lhes aptidão decisória na regência de preservação ou rompimento das próprias práticas sociais e instituições. Gerações passadas são aquelas que remetem tanto a seres humanos falecidos quanto àqueles que não estejam mais no centro decisório ou conformador da realidade de práticas sociais ou institucionais. A aptidão decisória e ciência de relações de dominação, reconhecimento negado ou travestido permite

---

<sup>41</sup> Busco por meio da conceituação e delineamento conseguir lidar tanto com problemas relativos a gerações atuais mas que são passíveis de serem compreendidos como problemas intergeracionais, quanto com problemas de expressão negativa ou distorcida de reconhecimento que produzem expressão geracional homogeneizadora. A identificação de um perfil ao qual é atribuído o poder ou a aptidão decisória pode viabilizar a compreensão da expressão de preservação ou rompimento de práticas sociais reiteradas e inseridas em formações institucionais, densificando a análise de reconstrução normativa de sentidos em cada geração. Exemplificativamente, há dados que indicam o perfil de contratação hoje nas grandes empresas (Datafolha, 2011). A geração atual de executivos, os quais assumem aptidão decisória institucional, é recrutada e selecionada com base em critérios, dentre os quais destaco conclusões da pesquisa: “O Datafolha entrevistou 56 profissionais na cidade de São Paulo, entre os dias 30 de agosto e 09 de setembro de 2011, responsáveis pela seleção de altos executivos nas empresas para os cargos de presidente, diretor, gerente e coordenador ou supervisor. A maioria dos entrevistados são diretores ou superintendentes de RH (82%). Também foram ouvidos gerentes e sócios de empresas de RH (5%, cada), Headhunters (4%), analistas e gestores de RH (2%, cada). A maioria afirma existir uma demanda maior por homens (61%) do que por mulheres (4%) na seleção dos executivos, outros 36% dizem não haver diferença.” (Datafolha, 2011). Em outro ponto: “A pesquisa revela que, quanto maior o nível hierárquico na empresa, maior a propensão de candidatos do sexo masculino. Para o cargo de presidente, 93% afirmam que há mais candidatos do sexo masculino do que feminino, 2% dizem não haver diferença e 5% não souberam responder;” (Datafolha, 2011). Em relação a fatores etários: “A idade média dos executivos hoje, segundo os entrevistados, é de 47 anos para os cargos de presidência, sendo que 20% têm até 40 anos, 25% têm mais de 40 até 45 anos, 38% mais de 45 a 50 anos e 11% têm acima de 50 anos, 7% não souberam responder. A média de idade para os cargos de diretoria é de 41 anos, 14% têm até 35 anos, 48% têm mais de 35 até 40 anos e 36% têm mais de 40 anos, 2% não opinaram. Nos cargos de gerência, 32% têm até 35 anos de idade, 57% estão na faixa dos 30 aos 35 anos e 11% estão acima disso, sendo que a idade média é de 34 anos” (Datafolha, 2011). O quadro desenhado possibilita visualizar que os conflitos intergeracionais precisam de identificação de práticas de reconhecimento e reprodução social que definem os padrões de seleção e afirmação que irá definir a tipologia de prática social e nível de cooperação, impactando em expectativas de justiça ou injustiça daqueles que estejam de alguma forma imersos ou venham a se chocar (gerações futuras) com este quadro, ou mesmo que tenham sido por ele vitimados (gerações passadas). Admitir que exista propósito interno entre as gerações é estar ciente de graus de conformação negativa de reconhecimento e reatividade do ser para com o outro, em uma constante perturbação de sentidos de bases avaliativas da realidade. Em outras palavras, ao tematizar problemas de rompimento e preservação para com a dinâmica empresarial contemporânea, há que se ter em conta que os padrões de práticas sociais e expressões institucionais são forjados por um núcleo de aptidão decisória composto majoritariamente por homens cuja média de idade vai de 40 a 50 anos, situando implicações de vetores que podem interferir na conotação e própria dinâmica cooperativa social.

questionamentos que situem conflitos intrageracionais e conflitos ou apresentações intergeracionais.<sup>42</sup> A reconstrução normativa é o centro constante: Quem faz? Com que critério se faz? Quais fatores podem derivar pretensões de reconstrução de práticas sociais e instituições sujeitas a uma releitura quanto à sua qualificação como justas ou injustas, derivando gravitações argumentativas para rompimento ou preservação?

Esta dimensão de rompimento ou preservação repercute em esferas da ação social, palco de desenvolvimento das interações geracionais. Circunscrevo os passos que se seguirão na abordagem do tema na dimensão de preservação e rompimento em termos de conflitos intergeracionais que se manifestam ou podem se manifestar no âmbito normativo social, de modo a fazer por dialogar esferas legais e não legais do exercício da liberdade de propósito intergeracional. O recorte que assumo a ser enfrentado é: adotando a perspectiva holística, como podem se apresentar e serem postos em mapeamento, tratamento e avaliação os conflitos intergeracionais de preservação e rompimento?

### 1.3.

#### **Conflitos intergeracionais: preservação e rompimento**

A ideia da evolução, do avanço, do ir adiante, envolve o debate humano em diversas searas, refletindo na teoria da justiça, na teoria da democracia, na teoria crítica, com reflexos inescapáveis à seara jurídica. Os conflitos que envolvem a preservação e o rompimento entre as gerações implicam exigências de posicionamento que remetem a argumentos reconstrutivos da realidade, da própria compreensão de sentido da ação social e seus nortes de validade na cooperação intersubjetiva. Esferas da ação social, compreendendo categorias que determinem padrões de práticas sociais e institucionalização, são sujeitas a um constante crivo avaliativo das formas em que procedem as relações de reconhecimento entre o ser e o outro, entre gerações diversas que se integram em reatividade, em uma luta de afirmação de propósitos concorrentes e em atrito.

O progresso e a preservação de relações institucionalizadas entre o ser e o outro, intra e intergeracional, sob a perspectiva do jurídico, tende a enlaçar o tema

---

<sup>42</sup> Nesta linha, é possível situar conflitos de gênero, raça, sexualidade e etnia em conformações intrageracionais que irão repercutir na dinâmica de reconhecimento e nos conflitos de rompimento ou preservação intergeracionais.

à discussão constitucional. Isto não ocorre sem relevante risco de redução e monopólio decisório, atraindo à esfera do direito verdadeiro veredicto com pretensões de suficiência no diagnóstico de relações de sujeição e dominação, por vezes acobertadas sob o manto da naturalização das práticas sociais institucionalizadas. A questão envolve identificar possibilidades de retenção do propósito expressado por uma geração em cindir padrões de práticas sociais institucionalizados, ou expressões de validade e expectativas, a partir de bases normativas jurídicas construídas por outrem, seja uma geração atual, seja uma geração passada. Desta forma, mecanismos jurídicos atuam como ferramentas de restrição, ou mesmo canalização, das vias de co-operatividade e co-influência entre as partes e o todo, entre uma geração e outras, sob o prisma da perspectiva holística de compreensão das interações intersubjetivas passadas no campo da ação social. Desta forma, a potência de vida do complexo de expressão em que se constitui cada geração poderia, em dados marcos normativos jurídicos, ser objeto de delimitação.

Na medida em que os conflitos intergeracionais podem emergir no rompimento de padrões jurídicos estabelecidos ou na preservação de direitos e liberdades, afetando a Constituição e a esfera jurídica como um todo, sua abordagem normativa não pode ser desligada do processo constitucional<sup>43</sup> e da jurisdição constitucional, aqui compreendida em sua dinâmica de controle judicial da validade de atos e normas em relação às normas constitucionais, tendo por posta sua supremacia. Este situar de conflitos de preservação e rompimento em uma dimensão ou esfera jurídica há de ser tomado a partir da linha holística. O processo de reconstrução normativa ganha ares especiais quando focado na perspectiva da jurisdição, pois esta se apresenta como palco de empenho e contraste de teses e propensões que sustentarão possibilidades e inviabilidades de rompimentos com foco na expressão suprema do imperativo normativo de

---

<sup>43</sup>. Dimitri Dimoulis e Soraya Lunardi (2011, p. 9) ao abordarem a definição de processo constitucional criticam as concepções e definições que façam por restringi-lo apenas ao processo judicial. Focando na supremacia constitucional como ponto de apoio, os autores conferem um caráter instrumental ao processo constitucional para apreciação dos atos normativos diante da Constituição. Essa supremacia constitucional não restaria sob tutela somente do Judiciário, mas também do Legislativo e do Executivo, donde a tutela constitucional em si compõe o processo constitucional, variando sua modalidade segundo o agente que a exercita. Mais, entendem que “o direito processual constitucional como parte do direito constitucional que estuda a configuração dos processos constitucionais, realizados tanto por órgãos jurisdicionais como pelos demais poderes estatais” (Dimoulis e Lunardi, 2011, p. 12).

comandos constitucionais. Isto significa que a dinâmica constitucional tende a absorver o ambiente comunicativo e discursivo intergeracional, vindo por apresentar-se como instância de solução do dilema, por vezes de tal forma a retirar-se como um agente e simultaneamente objeto imerso no próprio ambiente em que se desenvolvem conflitos de reconhecimento postos em cheque de rompimento.

Sob este viés, corre-se em fixação ou risco de que se arvore a esfera jurídica como ascendente sobre outras, ignorando situações de patologia na esfera social que possam atingir-lhe ou embrenhar-se de tal modo a inviabilizar a própria noção de neutralidade. Abraçando a expressão holística da compreensão do todo e das partes a ele integradas, em que há uma síntese criativa constante entre as gerações, a própria dinâmica jurisdicional está impactada, pois não pode ela distanciar-se como átomo alheio ao quadro de práticas sociais e instituições que lhe envolve. O exercício da jurisdição para aferir possibilidades de rompimento ou comandos de preservação da situação normativa constitucional ultrapassa o caráter estático para afirmar-se em constante dinâmica com a realidade vivenciada, que não pode ser fracionada, de modo a responder demandas intra e intergeracionais institucionalizadas.

A questão, não obstante, é o limite de possibilidade deste exercício, pois tal como esferas outras da sociedade podem ser acometidas de negativas de reconhecimento entre grupos intrageracionais a delimitar posições geracionais, a mesma patologia pode infiltrar-se na manifestação compreensiva emanada pelo poder judiciário. A rejeição de linearidade e a dinâmica reativa que podem ser extraídas da perspectiva holística permitem situar a totalidade expressiva que determina a própria prática social e institucional de partes situadas no todo, do que não escapa o controle de constitucionalidade, enquanto ferramenta de julgamento de demandas geracionais de rompimento ou preservação de práticas normativamente estabelecidas. A pretensão de dicção de sentidos que sejam forjados e preenchidos na via comunicativa social não pode ser objeto de fratura para monopólio de uma das partes que integra a multiplicidade que envolve o ser e o outro na reconstrução normativa de práticas sociais.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> A questão é procedida em tema por Victor Ferreres Comella ao tratar de limites entre a Constituição detalhada e a Constituição abstrata, considerando que há conteúdos de elaboração política e moral presentes em norma jurídica, vindo a tornar não justificada sua incorporação a

No processo constitucional, ambiente em que se passam os argumentos de rompimento e preservação dos conflitos intergeracionais cujas pretensões de alteração normativa sejam questionadas em face da Constituição vigente, entram em choque as gerações passadas com a atual, e mesmo em cena prognósticos e referências para com gerações futuras. Quando geração atual afirma pretensão de revisão de pressupostos constitucionais assentados e legados pelas gerações passadas, mesmo que em cláusulas reputadas por imutáveis, posta-se em foco a dinâmica do propósito e do compromisso intergeracional. Este é expressado em perspectiva de que a partir da unidade do todo em sua multiplicidade haja sintonia da demanda de autorrealização intergeracional para com padrões de validade da reconstrução normativa de práticas sociais e instituições. O que legitima ou torna imperativo a uma geração para que esta se sujeite aos critérios normativos, ou padrões de validade na reconstrução normativa, adotados por geração que lhe foi anterior? Ou o que legitima uma substanciação ou densificação de compromisso para com gerações futuras?

Mas qualificar como jurisdicional o conflito intergeracional, expressar limites e conotação jurídicos às expressões de propósito na reconstrução normativa de práticas sociais, quando a reconstrução normativa afete padrões estabelecidos por dada geração, acomete não somente a tematização desta limitação, mas de quadros de negativa de reconhecimento e dominação que

---

órgãos institucionais judiciais como “aqueles que são aptos” a lhe conferir sentidos: “Sem dúvida, quando as disposições constitucionais estão formuladas em termos relativamente específicos, ou incorporam algum conceito técnico (como ‘flagrante delito’ ou ‘habeas corpus’), é possível argumentar que os juízes constitucionais aplicam uma ‘razão artificial’, a do Direito, que somente eles (e o resto da profissão) domina suficientemente, sem sugerir com isto que estes juízes tenham maior capacidade que os representantes políticos do povo para exercitar sua ‘razão natural’. Mas, o que ocorre quando a disposição constitucional exige das leis que respeitem a ‘justiça’, ou a ‘dignidade humana’, ou a ‘liberdade’, ou a ‘igualdade’? Retórica aparte, como pode distinguir-se então o raciocínio do juiz constitucional do que desenvolve um cidadão com um mínimo de sensibilidade moral quando discute com outro a respeito da mesma questão controvertida?” (2012, p. 95, tradução nossa) – (“Sin duda, cuando las disposiciones constitucionales están formuladas en términos relativamente específicos, o incorporan algún concepto técnico (como ‘flagrante delito’ o ‘habeas corpus’), es posible argumentar que los jueces constitucionales aplican una ‘razón artificial’, la del Derecho, que sólo ellos (y el resto de la profesión) domina suficientemente, sin sugerir con ello que esos jueces tengan mayor capacidad que los representantes políticos del pueblo para ejercitar su ‘razón natural’. Pero, ¿qué ocurre cuando la disposición constitucional exige a las leyes que respeten la ‘justicia’, o la ‘dignidad humana’, o la ‘libertad’, o la ‘igualdad’? Retórica aparte, ¿cómo puede distinguirse entonces el razonamiento del juez constitucional del que desarrolla un ciudadano con un mínimo de sensibilidad moral cuando discute con otro acerca de la misma cuestión controvertida?” (2012, p. 95)).

estejam infiltrados na conformação de uma geração<sup>45</sup> e que se proponham, mesmo que de forma sub-reptícia, a estender-se às gerações vindouras.<sup>46</sup> A expressão de retroação e progresso não pode ser acolhida sem decantação, tendo em conta uma perspectiva holística que extrai padrões relacionais e reativos pela totalidade integrada, multifacetada, mas também sujeitada a padrões conformativos de práticas institucionais que revelam fixações de afirmação ou negação de reconhecimento.<sup>47</sup> Pretender extrair convicções de progresso e retrocesso, rompimento e preservação, por via diversa levaria a deslizar em direção à linha atomista e reducionista, instrumentalizando gerações e linearizando relações cuja potência de propósito não pode ser formatada em um a priori delimitador.

<sup>45</sup> “Esta questão leva a outra de difícil solução, já que a equidade intergeracional só incluir aspectos inconvenientes para a equidade intrageracional. Por exemplo, uma geração que vive com um alto nível de vida aceitará certas restrições para beneficiar as gerações futuras, sendo inclinada à equidade intergeracional. Mas os que vivem com urgências econômicas procurarão uma equidade entre as gerações atuais, e terão menos incentivos para pensar no médio e longo prazo.” (Lorenzetti, 2010, p. 94)

<sup>46</sup> “Um dos problemas mais difíceis é a comparação entre bens sobre os quais não se dispõem de parâmetros certos de medição. Por exemplo, a análise regulatória deve contemplar a perda de vidas humanas que poderia provocar uma atividade em comparação com a sua proibição e com as atividades alternativas que já estão se desenvolvendo ou que poderiam se desenvolver. Proibir a circulação de veículos automotores diminuiria drasticamente a perda de vidas humanas, mas produziria outras consequências que também deve-se valorar em matéria de desemprego, caos no transporte etc. Limitar a circulação é uma alternativa mais considerada, e se por exemplo se regulam as emissões, podem-se comparar os benefícios ambientais com os custos que gera. Mas estes cálculos não são simples nem deixam de ser controvertidos. É difícil comparar benefícios econômicos com os bens que não se contam no mercado. Também o é comparar as perdas de vidas humanas atuais com as que se produzirão no futuro depois de transcorrido um período de latência do fator contaminante com as que se produzirão nas gerações futuras.” (Lorenzetti, 2010, p. 94)

<sup>47</sup> A questão remete mesmo a justificativas de privação, o que envolve grupos vitimados no passado e mesmo no presente pela negativa de reconhecimento, com efeitos deletérios na distribuição de bens. Estes grupos podem ser oprimidos de forma renovada por argumentos homogeneizantes a abdicar de um mínimo de possibilidade de sobrevivência em favor de gerações futuras, com distorções dos argumentos de solidariedade social, em verdadeiro convencimento ideológico. Explicita-se. Comunidade ribeirinha cuja formação e sobrevivência foram forçadas historicamente pela exclusão, donde alcançaram como única via de sobrevivência a pesca e exploração do ambiente podem ser as primeiras a sofrer com proibições não compensadas de não manter a pesca durante certas épocas do ano (piracema). A medida se faz justificável em termos de discurso geral e desprendido de que a situação ambiental, provocada pelo assoreamento e corte de matas ciliares ao longo do rio, provocou redução da população de peixes, donde a pesca não pode ocorrer em determinados períodos, sob risco de comprometer o meio ambiente local para as gerações futuras. Não obstante, não foi a comunidade ribeirinha que deu causa à conjunção de fatores que levou à situação ambiental de crise, sendo ela a primeira afetada. Argumentar em linha atomista e reducionista imprimiria desconsiderar a situação da comunidade ribeirinha, afetando-lhe situação de sujeição negativa e exclusão e projetando-lhe dever geracional sem justificativa ou compensação de privação. Os quadros de confrontação intergeracional não podem assim ignorar discursos de dominação ou reprodução de reconhecimento negativo, de negação do ser em face do outro, ao que o próprio ambiente jurídico pode se mostrar reprodutor da negação de reconhecimento, impondo obrigações sob o lastro da legalidade que na verdade mostram-se como reprodução de prática institucional excludente perpetuada sob vestes diversas.



A ideia de evolução como um progresso do ir adiante, valioso e positivo em face do retrocesso, o qual remete a perdas e involução de estágios e aprendizado humano, abre espaço a conflitos tematizadores do próprio sentido do que seja evolução, do que signifique progresso, do que se caracterize como retrocesso, em uma dinâmica comunicativa que lide com a reconstrução normativa de instituições e práticas sociais, quão mais quando presentes em normas jurídicas e na própria Constituição. O peso da decisão não é somente de afirmação da Constituição, mas também de verter a releitura de práticas sociais juridicamente acolhidas em uma potência de rompimento ou muro de resistência para preservação. Mas a esfera jurídica não consegue escapar ao dilema do aprisionamento do ser em uma concepção formada pelo seu semelhante antecessor, no passado por vezes distante, com o estabelecimento de um crivo avaliador da condução das relações humanas na história e na sociedade. A questão do rompimento e da preservação, dos conflitos intergeracionais, compreendida sob a linha reativa própria do holismo, faz com que o todo e as partes remetam a toda uma conformação de ação social que lança em proposição a insuficiência da esfera jurídica, a insuficiência do Direito como monopolizador na dinâmica do reconhecimento negado intra ou intergerações que venha a impactar na própria afirmação de práticas sociais e institucionais lançadas em reconstrução normativa.

Não pretendo aqui focar a figura pura e aparentemente sujeita à ausência de restrições do poder constituinte originário, com seus atributos surradamente afirmados em manuais como inicial, incondicionado, ilimitado e permanente. O que pretendo por em foco é a existência de conflitos intergeracionais pelos quais uma geração pretende a reconstrução normativa de práticas sociais, impactando na esfera jurídica e na própria Constituição, em seu redesenho de sentido, mas sem subvertê-la em revolução total. A reconstrução normativa de práticas sociais precisa de padrões avaliativos, e necessário é identificar se e de que forma há uma limitação da esfera jurídica para enfrentar uma reconformação substancial em razão da autodeterminação geracional comprometida com uma expressão de autorrealização intergeracional, em reatividade e co-operatividade entre o ser e o outro. Proponho uma linha de reconstrução normativa pautada no reconhecimento, um desenvolvimento, comprometido com a perspectiva holística a encetar análise da possibilidade de rompimento do sentido normativo (mesmo que jurisdicizado) e sua redefinição. Em outras palavras, a possibilidade de redesenhar os

paradigmas significativos de práticas sociais e institucionais sem que se eleve a esfera jurídica como via instrumentalizadora, pelo inverso, proponho a necessidade de situar e compreender o Direito como imerso nestas práticas sociais e institucionais de reprodução, o que pode lhe conotar não como via de liberdade, mas sim como complexo afirmativo de práticas questionadas como injustiça social instalada.

Há, nos conflitos intergeracionais, um caráter fundamentalmente epistemológico, endereçando efeitos à alteração substancial e primária na compreensão partilhada de sentido dos alicerces compreensivos das realidades da prática da ação social, o que abrange, mas não se sujeita, a esfera jurídica. Conforme assinala Kuhn (1996; 2000), a mudança de paradigma suplanta, é muito maior do que a alteração reconformadora pontual ou consequente. A mudança de paradigma dá-se pela reatividade e co-operatividade afirmadora da parte com o todo, de uma geração para com as outras, ou mesmo reconformação intrageracional, fruto de rompimento que supera a preservação posta em conflito.<sup>48</sup> A alteração de paradigma projetada pelo conflito intergeracional afeta a construção em si do entendimento ou da interpretação, é mais do que somente reinterpretar, trata-se de sujeitar a um critério avaliador a reconstrução normativa para alterar bases de elaboração da própria interpretação. Kuhn salienta que interpretações podem “somente articular um paradigma, mas não corrigi-lo” (2000, p. 158).<sup>49</sup> A reconstrução normativa com reavaliação de padrões de justiça ou injustiça social expostos em práticas sociais gravita verdadeira potencialidade de mudança de concepção do mundo (Kuhn, 2000, p. 145; Kuhn, 1996, p. 111)

<sup>48</sup> Kuhn distingue a mudança de paradigma, no sentido de que reviravoltas, de interpretação ou compreensão que são procedidas dentro do paradigma; revolucionar o paradigma é reconformar o próprio mundo em que se passam as construções interpretativas. Assim, “embora o mundo não mude com uma mudança de paradigma, depois dela o cientista trabalha em um mundo diferente. Não obstante, estou convencido de que devemos aprender a compreender o sentido de proposições semelhantes a essa. O que ocorre durante uma revolução científica não é totalmente redutível a uma reinterpretação de dados estáveis e individuais. Em primeiro lugar, os dados não são inequivocamente estáveis. Um pêndulo não é uma pedra que cai e nem o oxigênio é ar desflogistizado. Consequentemente, os dados que os cientistas coletam a partir desses diversos objetos são, como veremos em breve, diferentes em si mesmos. Ainda mais importante, o processo pelo qual o indivíduo ou a comunidade levam a cabo a transição da queda violenta para o pêndulo ou do ar desflogistizado para o oxigênio não se assemelha à interpretação. De fato, como poderia ser assim, dada a ausência de dados fixos para o cientista interpretar? Em vez de ser um intérprete, o cientista que abraça um novo paradigma é como o homem que usa lentes inversoras. Defrontado com a mesma constelação de objetos que antes e tendo consciência disso, ele os encontra, não obstante, totalmente transformados em muitos de seus detalhes.” (Kuhn, 2000, p. 157)

<sup>49</sup> “can only articulate a paradigm, not correct it” (1996, p. 122).

provocada por uma geração em luta por reconhecimento, mobilizada diante de experiências visualizadas como produtoras de injustiça.

Ao intento de desenvolver parâmetros compreensivos de uma possível via de análise dos conflitos intergeracionais, permeados de dilemas intrageracionais, afetos à negativa de reconhecimento acompanhada pelo impingir de injustiças sociais, em práticas sociais e institucionais sujeitas à avaliação reconstrutiva, desenvolverei a abordagem de duas vertentes teóricas que pretendem apresentar repostas ao tema. Considero ambas as vertentes como comprometidas com a perspectiva holística, ao que rechaço a capacidade e adequação de vias reducionistas ou atomistas para proporcionar apropriada resposta aos conflitos intergeracionais tomados em uma dimensão integral de um todo humano cujas esferas de ação social são sujeitas a reconstruções normativas.

Estas vertentes tematizam o Direito, mas se mostram comprometidas com a Teoria da Justiça e a Filosofia Política. Reúnem elas posições em torno do antagônico confronto entre a preservação garantista, em práticas sociais e institucionais qualificadas como direitos e mesmo como direitos fundamentais, e o rompimento voluntário pela soberania autodeterminadora, a impactar em direitos fundamentais e na tematização dos limites da atuação do jurídico diante de qualificações de justiça ou injustiça social, firmadas por uma geração e projetados para suas posteriores. É possível identificar um aprisionamento normativo de gerações como imputação lançada e contrária à emancipação e à autorrealização do humano ou sequer se poderia falar de aprisionamento, mas sim de garantias contra fatores reconhecidos pelas gerações passadas como contrários à efetiva emancipação e autorrealização do ser ao longo da vivência reativa e co-influente ao outro, o que deve imperar pelas gerações que se seguem? A questão abre espaço um debate entre ausentes (mas como estabelecer dialogicidade entre ausentes?), em que vivos questionam linhas de progresso e retrocesso em face da herança social deixada pelos mortos, e ao mesmo tempo definem diretrizes e firmamentos para os não nascidos, ou para aqueles reputados como ainda não aptos a decidir.

Em que medida podem ocorrer rompimentos? Como podem ser concebidos os rompimentos ou proposições de rompimento? Há anteparo para compreender-se progresso e retrocesso entre gerações admitindo uma base objetivista de avaliação ou se recai de forma determinante em um relativismo que esvazia o

próprio sentido de conflito intergeracional para situar internamente aos vivos de cada tempo o que lhes é tido por devido, sem heranças do passado ou testamentos para futuro? A problematização pode recair em um questionamento fundamental: como pode existir uma interação intergeracional democrática, mas apta a questionar o próprio limite do jurídico e sua possível situação de engrenagem opressiva, entre sociedades que dialoguem por heranças do passado e testamentos para o futuro sem comprometimentos negativos para a emancipação e autorrealização humanas?

A primeira das vertentes que considerarei se funda na preservação garantista, é centrada no pensamento liberal. Tomarei como referencial teórico, para sua abordagem, John Rawls.<sup>50</sup> A proposição argumentativa de Rawls gira em torno do questionamento acerca do problema central do liberalismo: “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis entre si?” (2011, p. XIX). Abordarei os contornos do pensamento liberal e a compreensão de Rawls dos princípios de justiça e sua relação com o processo democrático de modo a focar a potencialidade da proposição de resposta como via de compreensão dos conflitos intergeracionais e desencadeamentos daí decorrentes.

A segunda das vertentes assumida para análise centra-se em aspectos do pensamento comunitário e republicano, tomando como referencial teórico Bruce Ackerman.<sup>51</sup> Ackerman sustenta um modelo de democracia e Constituição

<sup>50</sup> Rawls é, sem dúvida um dos expoentes do pensamento liberal. Entretanto, não visualizo suas construções como implicadas e comprometidas com a perspectiva atomista e reducionista. Embora o construtivismo e liberalismo de Rawls seja marcado pela abstração e pela tomada do ser descontextualizado, creio que estes pontos são próprios do individualismo. Embora individualismo e atomismo comumente caminhem em par, a doutrina de Rawls indica pontos importantes em comunhão com a perspectiva holista. Sustento meu argumento com base nas relações que Rawls estabelece entre a cultura política pública e a cultura de fundo. Segundo Rawls, “a justiça como equidade tem como ponto de partida certa tradição política e toma como ideia fundamental dessa tradição a de sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, de uma geração às seguintes” (2011, p. 16-17). Este me parece ser também o entendimento de Kymlicka (2003, p. 73-74) quando estabelece que Rawls busca construir o consenso justaposto a partir do reconhecimento de que as doutrinas abrangentes são reflexos da diversidade do fato do pluralismo que permeia o todo envolvido no cenário de uma sociedade minimamente organizada e democrática.

<sup>51</sup> O situar que procedo de Ackerman na linha comunitária há de ser tomado com temperamentos. Primeiramente, é imperioso destacar toda a graduação e diversidade de tons e medidas que revestem tendências diversas alinhadas em torno da perspectiva comunitária. O pensamento comunitário configura o indivíduo a partir de fatores histórico-culturais que determinam um ser situado em uma dinâmica de valores compartilhados que vem a definir ou influenciar a forma como assumem as interações intersubjetivas, sendo proeminente a expressão da autonomia pública

dualista, em que há abertura para decisões de rompimento com reabertura para reformulações intergeracionais, tomadas pelo povo (Ackerman, 2006, p. 7). Neste cenário, retrocesso e progresso perdem seu paradigma avaliador. Não se quer aqui dizer que há uma oposição do pensamento de Ackerman ao liberalismo, pelo contrário, o pensamento de Ackerman revela um “duplo compromisso com o liberalismo e com o republicanismo” (Cittadino, 2006, p. XXII). O que se tem é uma vertente que conduz à construção de princípios e determinações morais que alicerçam trincheiras evolutivas na configuração progresso/retrocesso, rompimento/preservação, em contraposição à abertura reflexiva de momentos de cisão entre gerações, esvaziando ou relendo heranças e testamentos de justiça social. A emergente provocadora para com o problema levantado é justamente o comprometimento negativo para com a emancipação e autorrealização humanas, possivelmente ocasionadas em cada uma das vertentes.

Procederei à abordagem dos autores, para fins de poder extrair padrões normativos ou vias de avaliação conformativa de conflitos intergeracionais, a partir da percepção levantada por ambos em face do seguinte caso hipotético, construído por Ackerman (2006, p. 17). Em uma situação de renascimento religioso exponenciado, supõe Ackerman uma mobilização desenfreada e generalizada de projetos religiosos de linha cristã, vindo a alcançar o caráter de política pública de massa demandada pela própria população. Produzindo uma oposição religiosa a cultos diversos do cristão, principalmente os muçulmanos, vem a ser aprovada uma emenda constitucional afirmando que o cristianismo é a religião nacional do povo, havendo uma releitura do que seja liberdade religiosa,

---

com a expressão política da coletividade. Principalmente em suas reações para com práticas sociais e instituições, a autonomia pública comunitária proporciona um revisar ou um marcar de posições quanto à conformação do padrão normativo de compreensão da própria sociedade, dotada de valores e metas coletivas conformadoras. Por se aproximar deste âmbito paradigmático, e dentro destas limitações, abordarei o pensamento de Ackerman sob a vertente comunitária, mas como uma vertente comunitária timbrada pelo republicanismo cívico. Sigo assim os passos de Gisele Cittadino ao enfrentar a questão: “No âmbito da filosofia política norte-americana, Bruce Ackerman integra o chamado ‘grupo republicano’, que se opõe ao ‘liberal’, sem que isto signifique o seu desvinculamento do liberalismo. Ao contrário, Ackerman se apresenta como um liberal republicano. Compartilha com os liberais a ideia de que o Estado deve ser neutro em relação às concepções individuais de bem, mas confere prioridade à autonomia pública e, neste sentido, ao lado dos comunitários, atribui um lugar central aos direitos de participação política, recusa a existência de princípios morais universalmente válidos e tampouco admite que a identidade individual possa estar desvinculada dos valores e tradições comunitárias. É possível, pelo menos no que diz respeito aos temas abordados neste capítulo, situar Ackerman ao lado dos comunitários, porque as diferenças que separam os republicanos dos comunitários não são mais significativas do que aquelas que separam os próprios comunitários ou mesmo os liberais.” (Cittadino, 2004, p. 8)

com transformação da herança jurídica constitucional e portanto de práticas sociais estabelecidas, com reflexos determinantes em estruturas institucionais.

Enquanto Ackerman se posta disposto a aceitar o rompimento hipotético para com as gerações passadas na suposição construída, Rawls posta-se de forma contrária. Meu objetivo, com a tomada do suporte temático, não é de forma alguma a análise em si do direito ou não, da liberdade específica, meu objetivo é identificar a proposição de análise e compreensão desenvolvidas por Rawls e por Ackerman diante de conflitos intergeracionais, com suas subcutâneas confrontações intrageracionais, a fim de aferi-la em resistência a um padrão metodológico holístico de compreensão destes conflitos. Minha hipótese argumentativa é que ambas as respostas, que não emblematizam apenas respostas de autores, mas de linhas construtoras de rede de pensamento político-jurídico e filosófico, são incapazes de lidar com a dimensão complexa dos conflitos intergeracionais, não fornecendo edificações suficientes a mirar os dilemas intergeracionais como embrenhados em relações de injustiça social passível de levantes articuladores de práticas sociais e instituições. Desta forma, pretendo desenvolver as vias argumentativas de modo a viabilizar a demonstração de seus limites em termos de uma teoria da sociedade que se concentre na ação social e na diversidade co-operativa e co-influente entre o ser e o outro na ação social cooperativa. Ainda, pretendo enveredar em demonstração de uma tomada excessiva a partir do jurídico, como se não fosse este último imerso em práticas sociais potencialmente reprodutoras de negação de reconhecimento e exclusão, o que vem a exigir uma abertura comunicacional ciente dos entraves e percursos que afetam a reconstrução normativa de padrões geracionais em torno da compreensão do justo e do injusto a fundamentar pretensões de preservação ou rompimento.

#### **1.4.**

#### **O pensamento liberal e a doutrina de John Rawls: princípios de justiça intergeracionais**

O pensamento liberal funda-se em um padrão moral de discernimento da realidade e do ser humano, erigindo a autonomia humana, sua agência, como pilar e ponto de partida na percepção de justiça. A autonomia, a agência humana, promove a ascensão do indivíduo como ser moral e dotado de independência

racional em face de outro indivíduo, consagrando sua igualdade e liberdade. A concentração de foco no indivíduo como centro emanador de sentido conduz a uma planificação de concepções de vida, paralelas e não reificadoras, tornando ilegítima qualquer tentativa de estabelecer-se uma hierarquia de pauta ética socialmente imposta, pois os indivíduos são sujeitos em autonomia. Se não há hierarquia de autonomies ou agências, a diversidade de concepções de boa vida e de visões de mundo gera uma inarredável consequência: o pluralismo. Admitir o pluralismo é admitir a expressão existencial da autonomia do ser humano.

A sociedade deve retirar sua legitimidade do indivíduo, sob risco de transformar-se em uma opressiva manifestação de determinada visão de mundo, pondo em risco a autonomia. Há assim uma instrumentalidade em favor do indivíduo e de garantias e direitos que resguardem sua manifestação moral, sua autonomia, concebendo-se o todo da sociedade a partir de suas irreduzíveis manifestações individuais. Uma teoria da justiça somente pode afirmar-se como uma cooperação que resguarde a expressão da autonomia humana, da agência em sua articulação moral. Necessário assim identificar as bases, os alicerces, que permitem uma projeção das interações humanas sem quebra da manifestação plural da agência. Mas, se a autonomia humana é formada em amálgama com a própria moral do indivíduo, há um caráter de universalidade na manifestação humana. Seja quais forem as doutrinas e compreensões de mundo em divergência, seja qual for o caminho de interlocução entre gerações, pontos comuns as reunirão: o conteúdo moral e autonomia. O fato do pluralismo, ou seja, a diversidade de padrões de boa vida, de visões de mundo, de visões religiosas e doutrinas compreensivas da realidade, somente se faz possível com adoção *a priori* da autonomia e da moral como bases da interação humana, seja entre os vivos, seja entre gerações passadas e futuras.<sup>52</sup> Desta forma, a compreensão rawlsiana está atrelada aos postulados holísticos, mas sem desenvolvê-los plenamente em suas potencialidades comunicacionais em termos de ação social, conforme pretendo demonstrar.

---

<sup>52</sup> “Em consequência, o liberalismo supõe um sistema de direitos civis que determina a priori as decisões políticas suscetíveis de exprimir as exigências obrigatórias em face de outros cidadãos, e que permitirá excluí-los de todas as instituições políticas onde impera a regra da maioria.” (Lacroix, 2003, p. 34, tradução nossa) – (“En conséquence, le libéralisme suppose un système de droits civiques qui détermine a priori les décisions politiques susceptibles d’exprimer des exigences contraignantes à l’égard des autres citoyens, et qui permettra d’exclure celles-ci de toutes les institutions politiques où règne la loi majoritaire.” (Lacroix, 2003, p. 34)).

A proteção do fato do pluralismo, impedindo verdadeira colonização de uma doutrina hierarquizante de bens da vida e projetos de ser, assim como a proteção da agência humana diante de ameaças constritivas que venham a negar a igual manifestação da moral no indivíduo, demanda neutralidade no espaço público, um reconhecimento centrado em um exercício intelectual pelo qual seja possível despir-se da porção particular para mergulhar em princípios universais. Neste cenário situa-se o modelo de teoria da justiça de Rawls. Circunscreve ele seus argumentos a partir de ambiente democrático de manifestações em que a justiça assume caráter avaliativo da conformação de valores e posturas em face da autonomia humana. Neste sentido, o modelo de Rawls é deontológico, assumindo o justo primazia sobre concepções particulares de bem (Lacroix, 2003, p. 37). O modelo de coordenação em Rawls pressupõe uma reciprocidade de razão, pela qual é reconhecida à agência a faculdade de julgamento e de deliberação, e uma reciprocidade de percepções razoáveis, em um processo voltado pela disposição à conciliação e à tolerância para com diversidade própria do pluralismo.<sup>53</sup> A dinâmica da interação humana está ligada a manifestações morais, avessas ao utilitarismo, em uma concepção de justiça que assume o pluralismo razoável como um traço permanente da cultura política democrática.

A concepção de justiça diante do fato do pluralismo somente pode ser uma concepção política de justiça, e não religiosa ou calcada em costumes ou pautas de vida ligadas a visões fragmentadas com pretensão totalizante. Por isto, o espaço público em que atuam os cidadãos exige que estes se afastem de suas doutrinas abrangentes, de sua especial forma de ver o mundo, cooperando conjuntamente na formulação de uma razão pública que se desapega da identidade privada individual do ser. A ideia de espaço público remete a um consenso justaposto. Assim, conforme aduz Lacroix, “o pluralismo razoável se distingue, na obra de Rawls, do pluralismo simples na medida em que ‘ele é o resultado natural da

---

<sup>53</sup> Segundo Rawls, a justiça como equidade está ligada a faculdades da autonomia humana, “essas faculdades são as capacidades de ter um senso de justiça e uma concepção do bem. A primeira dessas faculdades está vinculada ao razoável – a capacidade de propor termos equitativos de cooperação e de agir com base neles, supondo-se que outros façam o mesmo; a segunda, ao racional – a capacidade de ter uma concepção racional e coerente do bem que possa ser perseguida dentro dos limites estabelecidos por esses termos equitativos.” (2011, p. 493-495)



atividade racional humana quando ela se desenvolve dentro do contexto continuado de instituições livres” (2003, p. 40, tradução nossa).<sup>54</sup>

Como traço permanente da cultura democrática, o pluralismo razoável compõe o liberalismo político, mas também demanda um tipo de razão próprio para possibilitar a integração social entre pessoas diversas, grupos diversos, e, qual seja também entre gerações diversas, todos comprometidos com uma sociedade razoavelmente bem ordenada e com direitos que garantam a igualdade e liberdade lastreadas nas manifestações morais. Rawls utiliza da noção de posição original<sup>55</sup> e véu da ignorância para poder sustentar esta disposição de razão em ambiente público, despida de concepções particulares de bem, e aberta a construir sentidos em cooperação racional. O véu da ignorância é uma ferramenta argumentativa de Rawls para indicar a linha construtivista de pensamento: pelo véu da ignorância, o ser humano considerará o outro em um plano superior a qualquer doutrina compreensiva (seja filosófica, religiosa ou de outro tipo), ou seja, sua compreensão de boa vida não pode alicerçar seu julgamento moral. Já pela posição original, o ser humano posta-se em igualdade com o outro em função de ambos serem manifestações da expressão moral presente em cada indivíduo, e esta expressão moral não pode ser atingida por contingências sociais, econômicas ou outras ligadas a posições perante um bem da vida.<sup>56</sup> Rawls (1999, p. 392) distingue os contrastes que vigoram entre o justo e o bem, argumentando a interligação entre a plena escolha racional e a posição original. Em diversidade às opções e vinculações relativas aos bens, para Rawls os princípios de justiça e a

<sup>54</sup> “le pluralisme raisonnable se distingue, chez Rawls, du pluralisme simple en ce qu’il est ‘le résultat naturel de l’activité de la raison humaine quand elle se déroule dans le contexte durable d’institutions libres” (2003, p. 40).

<sup>55</sup> Gisele Cittadino destaca o caráter representativo e voltado para a reflexão do conceito de posição original, celebrando “um acordo hipotético e a-histórico, no qual representantes de cidadãos livres e iguais definem os termos da cooperação social e estabelecem princípios de justiça apropriados para garantir a liberdade e a igualdade” (2004, p. 99).

<sup>56</sup> Interessante passagem é observada em Kymlicka em relação à funcionalidade da posição original e do véu da ignorância da doutrina de Rawls: “Mas o véu da ignorância não reflete uma teoria da identidade pessoal. Trata-se de um teste intuitivo de equidade que funciona da mesma maneira que o processo que consiste, quando nós queremos dividir um bolo em partes iguais, em assegurar que a pessoa encarregada de efetuar esta tarefa não saiba qual parte ela obterá. O mesmo se aplica quanto a influenciar o processo de seleção em seu favor graças à sua posição vantajosa estando dentro da impossibilidade de fazê-lo.” (Kymlicka, 2003, p. 75, tradução nossa) – (“Mais le voire d’ignorance ne reflète pas une théorie de l’identité personnelle. Il s’agit d’un test intuitif d’équité qui fonctionne de la même façon que le procédé qui consiste, quand nous voulons diviser un gâteau en parts égales, à s’assurer que la personne chargée d’effectuer cette tâche ne sait pas quelle part elle obtiendra. De même d’influencer le processus de sélection en leur faveur grâce à leur position avantageuse soient dans l’impossibilité de le faire.” (Kymlicka, 2003, p. 75)).

aceitação da base racional deliberativa deve estar em conformidade inicial e fundamental com equilíbrio reflexivo.<sup>57</sup>

O conceito de equilíbrio reflexivo é de ímpar relevância para a compreensão da teoria de Rawls, tendo sido configurado em sua obra *Teoria da Justiça* e reafirmado na obra *O Liberalismo Político*. Por meio do equilíbrio reflexivo, é possível a redução de discordâncias e a localização de um ponto comum cooperativo na sociedade, e entre as sociedades, compostas por pessoas livres e iguais. O ponto de partida de Rawls para sua formulação representativa está na cultura pública considerada como “repositório comum de princípios e ideias fundamentais que são implicitamente reconhecidos”<sup>58</sup> (Rawls, 2011, p. 9). A concepção política de justiça, própria de uma sociedade democrática, não desconsidera as passagens históricas vivenciadas pela sociedade, como a superação e o repúdio dos padrões de perseguição religiosa e escravidão (Rawls, 2011, p. 9; 2005, p. 8). Rawls enfatiza que para ser aceitável, uma concepção política de justiça atém-se às liberdades públicas e à estrutura básica, agrupando, após reflexão cuidadosa, “juízos ponderados, em todos os níveis de generalidade, ou em um estado que em outra obra denominei ‘equilíbrio reflexivo’”<sup>59</sup> (Rawls, 2011, p. 9). O repúdio a situações que afrontem liberdades públicas e a estrutura básica é ampliado para o todo da humanidade em sua consideração como expressão moral, donde as gerações estão encadeadas entre si pelo compromisso para com o equilíbrio reflexivo.

<sup>57</sup> “Uma das diferenças é que, embora os princípios de justiça (e os princípios do justo, em geral) sejam aqueles que seriam escolhidos na posição original, os princípios da escolha racional e os critérios da racionalidade deliberativa não são escolhidos. A tarefa primeira da teoria da justiça é definir a posição inicial de tal modo que os princípios resultantes expressem a concepção correta de justiça do ponto de vista filosófico. Isso significa que as características típicas dessa situação devem representar limitações razoáveis aos argumentos favoráveis à aceitação dos princípios e que os princípios aceitos devem ser compatíveis com nossas convicções ponderadas de justiça em equilíbrio reflexivo.” (Rawls, 2008, p. 552). “One difference is that whereas the principles of justice (and the principles of right generally) are those that would be chosen in the original position, the principles of rational choice and the criteria of deliberative rationality are not chosen at all. The first task in the theory of justice is to define the initial situation so that the principles that result express the correct conception of justice from a philosophical point of view. This means that the typical features of this situation should represent reasonable constraints on arguments for accepting principles and that the principles agreed to should match our considered convictions of justice in reflective equilibrium”. (Rawls, 1999, p. 392).

<sup>58</sup> “We start, then, by looking to the public culture itself as the shared fund of implicitly recognized basic ideas and principles” (Rawls, 2005, p. 8).

<sup>59</sup> “We Express this by saying that a political conception of justice, to be acceptable, must accord with our considered convictions, at all levels of generality, on due reflection, or in what I have called elsewhere ‘reflective equilibrium’” (Rawls, 2005, p. 8)

Rawls (2011, p. 9; 2005, p. 8) enfatiza que o equilíbrio reflexivo é caracterizado pela generalização dos juízos ponderados, donde vem aqui a proeminência do fator do razoável que deve dotar o pluralismo.<sup>60</sup> Concepções de justiça proporcionam reflexões, sujeitam as pessoas à análise de seu juízo avaliativo, de seu senso de justiça, reconsiderando posições a partir de princípios de justiça. A teoria da Justiça como Equidade de Rawls situa esta reflexão a partir da posição original,<sup>61</sup> “em detrimento de outras concepções tradicionais da justiça”<sup>62</sup> (Rawls, 2008, p. 59). Esta reflexão ou ponderação é assumida como equilíbrio reflexivo<sup>63</sup> na medida em que passa o juízo pessoal pelo crivo da concepção de justiça corresponde ao senso de justiça levando à reconsideração dos próprios juízos ou à manutenção das convicções iniciais.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> “Uma característica do equilíbrio reflexivo é que inclui nossos juízos ponderados em todos os níveis de generalidade. Nenhum nível em si mesmo, digamos aquele de princípios abstratos ou aquele de juízos específicos em casos específicos, é considerado fundamental. Todos podem ter uma credibilidade inicial.” (Rawls, 2011, p. 9) - (“One feature of reflective equilibrium is that it includes our considered convictions at all levels of generality; no one level, say that of abstract principle or that of particular judgments in particular cases, is viewed as foundational.” (Rawls, 2005, p. 8))

<sup>61</sup> Profundo estudo sobre o equilíbrio reflexivo é desenvolvido por John Mikhail, o qual vincula o equilíbrio reflexivo à posição original, sendo um estado hipotético de argumentação: “Equilíbrio reflexivo faz sua primeira aparição na Secção 4 de Uma Teoria da Justiça, onde é definido como um estado de coisas hipotético que é alcançado no curso de tentativas para justificar a posição original resolvendo discrepâncias esperadas entre nosso juízo de ponderação e os princípios gerados por uma descrição proponente da situação inicial.” (2010, p. 5, tradução nossa) – (“Reflective equilibrium makes its first appearance in Section 4 of A Theory of Justice, where it is defined as a hypothetical state of affairs that is reached in the course of attempting to justify the original position by resolving expected discrepancies between our considered judgments and the principles yielded by a candidate description of the initial situation.” (2010, p. 5)).

<sup>62</sup> “À luz dessas observações, pode-se entender justiça como equidade como sustentando que os dois princípios acima citados seriam escolhidos na posição original em detrimento de outras concepções tradicionais da justiça, tais como, por exemplo, as da utilidade e da perfeição; e que esses princípios se articulam melhor com os nossos juízos ponderados, após cuidadosa reflexão, do que essas alternativas reconhecidas. Assim, a justiça como equidade nos aproxima mais do ideal filosófico; não o atinge, é claro.” (Rawls, 1999, p. 43, tradução nossa) – (“In light of these remarks, justice as fairness can be understood as saying that the two principles previously mentioned would be chosen in the original position in preference to other traditional conceptions of justice, for example, those of utility and perfection; and that these principles give a better match with our considered judgments on reflection than these recognized alternatives. Thus justice as fairness moves us closer to the philosophical ideal; it does not, of course, achieve it.” (Rawls, 1999, p. 43)).

<sup>63</sup> Rawls (2008, p. 59; 1999 p. 42-43) destaca o equilíbrio reflexivo em duas modalidades, uma restrita e outra ampliada, de acordo com a extensão de sujeição e abertura proporcionadas. Enquanto o equilíbrio reflexivo restrito possui uma abertura estreita, pontual e pouco profunda para a avaliação dos juízos, o equilíbrio reflexivo amplo abarca todas as descrições possíveis de seus juízos que se abrem para confrontação; a filosofia moral se ocupa deste segundo tipo (Rawls, 2008, p. 59; 1999 p. 42-43).

<sup>64</sup> “Do ponto de vista da teoria moral, a melhor análise do senso de justiça de alguém não é aquela que se encaixa em seus juízos antes que examine qualquer concepção de justiça, mas, pelo contrário, aquela compatível com seus juízos em equilíbrio reflexivo. Conforme já vimos, esse estado é aquele ao qual a pessoa chega depois de ponderar as diversas concepções propostas e de

Assim como as pessoas, livres e iguais, as gerações, também livres e iguais, são sujeitos de exercício do equilíbrio reflexivo, dentro do acordo refletido que compõem como envolvidas em uma sociedade delineada como sistema equitativo de cooperação regulada por uma concepção política de justiça. Não tomo aqui a geração como uma coletividade fechada ou encouraçada para abordagem do pensamento de Rawls, mas sim como coletividade aberta formada por cidadãos livres e iguais a compartilharem um grupo racional e comprometido com o pluralismo razoável. Em outras palavras, a geração não pode ser uma expressão similar a uma doutrina abrangente não plural perante outras gerações. A partir destas bases, as gerações, tal como as pessoas, estão constantemente submetidas ao equilíbrio reflexivo, é o equilíbrio reflexivo que permitirá a avaliação dos juízos cooperativos recíprocos estabelecidos a partir de princípios de justiça. As gerações são livres e iguais, mas são simultaneamente comprometidas com o equilíbrio reflexivo de seus juízos, tendo em conta um padrão avaliativo não utilitarista e não perfeccionista ou homogeneizador, sendo estes os alvos primeiros da crítica de Rawls (2005, 2011). Este ambiente de concertação reflexiva a que se dispõem as gerações é eminentemente democrático, aqui se desenvolvendo as bases da integração cooperativa.

Ao intento de alcançar a integração social em um ambiente democrático, lastreado no pluralismo e no liberalismo político, Rawls constrói a ideia de razão pública. Para o autor, a razão pública é própria do povo democrático, ligada ao status da cidadania em igualdade (Rawls, 2011, p. 250). A razão se apresenta como pública de três maneiras (Rawls, 2011, p. 251): 1) a razão é pública porque é própria dos cidadãos em um ambiente democrático; 2) o objeto da razão pública é bem do público, não sendo qualquer bem, é afeta a questões de justiça fundamental; 3) a natureza e o conteúdo da razão pública são públicos, pois “são determinados pelos ideais e princípios expressos pela concepção política de justiça da sociedade e são conduzidos à vista de todos sobre essa base” (Rawls, 2011, p. 251). A justiça como equidade realiza-se através da razão pública,

---

ter ou bem reconsiderado os próprios juízos para que se adaptem a uma delas, ou bem se apegado a suas convicções iniciais (e à concepção correspondente).” (Rawls, 2008, p. 59) - (“From the standpoint of moral theory, the best account of a person’s sense of justice is not the one which fits his judgments prior to his examining any conception of justice, but rather the one which matches his judgments in reflective equilibrium. As we have seen, this state is one reached after a person has weighed various proposed conceptions and he has either revisited his judgments to accord with

voltada para escolhas públicas, instituições e estados de coisas comprometidos com uma ordem de direitos fundamentais.<sup>65</sup>

Não obstante, o repouso institucional da razão é pública é estabelecido como sendo a esfera jurídica, dentro da qual é atribuição do Tribunal Constitucional atuar nos termos da razão pública.<sup>66</sup> A aprovação de leis e emendas constitucionais, tal como a própria compreensão e controle constitucional, estão, para Rawls, ligadas ao exercício da razão pública e ao compromisso com a democracia constitucional.<sup>67</sup> Mas não se questiona de práticas sociais que acobertem estruturas excludentes, nem mesmo tematiza a possibilidade de patologia normativa excludente. O poder político supremo somente pode ser efetivado, em uma sociedade razoavelmente bem ordenada, comprometida com os princípios do liberalismo político, por meio da razão pública (Rawls, 2011, p. 252). Assim, as interações entre cidadãos, não somente entre os cidadãos de uma mesma geração, mas entre cidadãos de diversas gerações, estão atreladas à razão pública na qualidade de fluxo contínuo intergeracional. Cada geração há de preservar-se e zelar pelas demais, tendo em conta a ideia do razoável, ou seja, da convivência em reciprocidade segundo princípios de justiça e bens básicos reconhecidos como devidos a todos os seres humanos, independentemente da geração a qual pertençam. Cabe ao Tribunal Constitucional, como expoente da esfera jurídica (e portanto cabe à esfera do jurídico), que atua pela razão pública, zelar pela preservação do limite do razoável, da afirmação dos bens básicos e dos princípios de justiça. A razão pública e as instituições jurídicas são recortadas em pretensa neutralidade, como se não pudessem elas mesmas compor quadros de negativa de reconhecimento sujeitos à reconstrução.

---

one of them or held fast to his initial convictions (and the corresponding conception).” (Rawls, 1999, p. 43)).

<sup>65</sup> “ordem de direitos vistos como fundamentais (no sentido de que sua realização é assegurada, ou deveria ser, pelas instituições de uma sociedade) e absolutos (no sentido de que considerações baseadas em direitos não podem, ou não deveriam, ser sobrepujadas, quaisquer que sejam as circunstâncias, por considerações de outro tipo)”. (Vita, 1992, p. 5)

<sup>66</sup> Cittadino demarca que a “razão pública está limitada a um domínio específico: o das questões constitucionais essenciais e de justiça fundamental” (2004, p. 105)

<sup>67</sup> Rawls interliga a razão pública com a finalidade da filosofia política, como se verifica na obra *Justiça e Democracia*: “Os fins da filosofia política dependem da sociedade à qual ela se dirige. No caso de uma democracia constitucional, um dos seus fins mais importantes consiste em oferecer uma concepção política de justiça que não se contente com fornecer um fundamento à justificação das instituições políticas e sociais sobre o qual a opinião pública deva ficar de acordo, mas que contribua também para garantir a sua estabilidade de uma geração a outra” (Rawls, 2000, p. 245)

E a discursividade entre as gerações passadas e futuras, já que não é ela possível, como proceder-se? A discursividade não é nota pressuposta em Rawls, a integração se dá com o razoável. O que tem ele por necessário é a afirmação de doutrinas razoáveis,<sup>68</sup> conviventes e não excludentes entre si. O compromisso com o liberalismo político e com os princípios de razão pública é o ponto de coligação. As gerações podem suceder-se, mas, em um ambiente democrático e de respeito ao pluralismo e aos direitos, a integração se dará pelo compromisso contínuo com a razão pública, pela afirmação de doutrinas razoáveis entre as gerações, pois em equilíbrio reflexivo estão voltadas a uma concepção política de justiça. A concepção política de justiça congrega-se à democracia constitucional. Embora tenha ela por matriz uma concepção moral, é “concebida em vista de um certo objeto, a saber, as instituições políticas, sociais e econômicas” (Rawls, 2000, p. 249). A intencionalidade de Rawls passa por propiciar às pessoas, e por conseguinte, às gerações, princípios de justiça retores e vetores para uma cooperação recíproca expressa na vida pública (Rawls, 2000, p. 264), sem que se permita avanços de uma doutrina abrangente e compreensiva sobre outras, o que seria violador do caráter razoável que nutre sua percepção do pluralismo.

A herança e o testamento entre as gerações serão escritos em torno de princípios e ideais que cidadãos de gerações diversas desenhem com o lápis da racionalidade no papel do razoável. Espera-se que os cidadãos de gerações passadas, presentes e futuras comprometam-se com o razoável e com o racional. O compromisso proporcionará o exercício do pluralismo e da justiça. Utilizando-se da referência de Kymlicka, podemos dizer que cada geração efetivará tanto a divisão do bolo quanto a produção de novos bolos sem saber os destinatários das fatias a serem divididas, e sem saber quanto à produção dos ingredientes, no compromisso comum mútuo de justificação por princípios que superam doutrinas de projetos de vida particularizados. Se não é possível o diálogo simultâneo entre

---

<sup>68</sup> Destaco novamente o conceito de razoável e racional, já que são pedras angulares da construção de Rawls, estando ligadas à capacidade humana de senso de justiça. Afirmar que uma doutrina é razoável é afirmar sua capacidade de propor termos equitativos de cooperação com as outras doutrinas existentes, fato que é inerente ao pluralismo. Concomitantemente, as doutrinas e seus membros são racionais, pois constroem uma concepção de bem a ser perseguida dentro dos termos de cooperação fixada de forma equitativa pelo razoável (Rawls, 2011, p. 493-495). Considerar em panorama de razão pública as gerações como racionais e razoáveis é compreender que existem em cada uma delas diferentes bens a serem perseguidos, mas entre elas deve haver compromisso recíproco com termos equitativos de cooperação.

mortos, vivos e os ainda não concebidos,<sup>69</sup> podem eles trabalhar com palavras diversas, mas todas retiradas do alfabeto do liberalismo político e do compromisso da justiça como equidade. Pode-se extrair da percepção de Rawls um compromisso entre os cidadãos não só de uma mesma geração, mas entre os cidadãos de gerações diversas, compromisso aventado em práticas morais universalizadas:

Como pessoas razoáveis e racionais e sabendo-se que professam uma diversidade de doutrinas religiosas e filosóficas, os cidadãos devem se dispor a explicar as bases de suas ações uns aos outros em termos que cada qual possa razoavelmente esperar que os demais julguem consistentes com sua liberdade e igualdade. Procurar satisfazer essa condição é uma das tarefas que esse ideal de política democrática exige de nós. (Rawls, 2011, p. 256)

A integração entre gerações diversas e sua interlocução com as normas constitucionais e padrões de política democrática hão de observar, na visão de Rawls, o compromisso com a razão pública que ancora uma sociedade razoavelmente bem ordenada e democrática. As gerações, as heranças das gerações passadas e os legados para as gerações futuras, podem conter diversas decisões e expressões ligadas a razões não públicas. Segundo Rawls, “as razões não públicas abarcam as muitas razões da sociedade civil e pertencem àquilo que denominei ‘cultura de fundo’, em oposição à cultura política pública” (2011, p. 259). A razão não pública não representa uma razão privada, mas sim corresponde ao elenco de conteúdos que não estejam atrelados a uma concepção política de justiça. Em decorrência, as gerações estão vinculadas para com a razão pública de uma concepção política de justiça, mas de forma alguma eternizadas na dimensão da razão não pública, a qual pode redundar em variações, rompimentos e redefinições, pois não afetam princípios básicos de justiça. Entretanto, Rawls não leva aqui em consideração a reatividade que afeta o todo em uma sociedade co-influente: até que medida a cultura de fundo, com razões não-públicas, não estabelece patamares de afirmação ou negação do outro para conformação da razão pública? Dito de outra forma, é realmente possível cindir-se o que seja razão não-pública de razão pública ou há poros comunicativos?

---

<sup>69</sup> Nem entre os próprios vivos este diálogo por vezes é possível, entremeado que é por práticas de silenciamento ou desconsideração volvidas em conflitos intrageracionais de negativa do reconhecimento. Saliento, entretanto, que este ponto passa ao largo das considerações do liberalismo político de Rawls.

Para Rawls existe um conteúdo de razão pública, e este conteúdo de razão pública é fornecido pela concepção política de justiça (Rawls, 2011, p. 263), extraíndo daí três consequências. A primeira delas é a especificação de determinados direitos, liberdades e oportunidades fundamentais (Rawls, 2011, p. 263) que são próprios dos regimes democráticos. A percepção de herança social entre as gerações está submetida ao nível de relação estabelecida para com os direitos, liberdades e oportunidades configuradas no exercício da cidadania racional e razoável, que é fundada na moralidade própria do ambiente democrático. Afirmar e negar o ponto de avaliação é a medida entre progresso e retrocesso intergeracional que se pode extrair da perspectiva do liberalismo político. Isto porque, pelo segundo consectário, há atribuição de prioridade especial “a esses direitos, liberdades e oportunidades, sobretudo com relação às exigências do bem geral e de valores perfeccionistas” (Rawls, 2011, p. 263). As gerações comprometidas com o ideal de razão pública estarão afetadas, por conseguinte, ao terceiro consectário formulado por Rawls, que preconiza “medidas para assegurar que todos os cidadãos tenham os meios polivalentes que lhes possibilitem fazer uso efetivo de sua liberdade e oportunidades fundamentais” (2011, p. 263).

O princípio liberal da legitimidade não é construído a partir de uma concordância da maioria tão somente, o exercício do poder político não se faz presente em qualquer norma que seja firmada se feito a partir de uma doutrina abrangente e com pretensão de verdade total em face de outras percepções de mundo, mesmo que espelhadas na Constituição. O liberalismo político e a justiça como equidade demandam que os elementos essenciais da expressão constitucional possam ser razoavelmente supostos como subscritos por todos os cidadãos, “à luz de princípios e ideais que são aceitáveis para eles, na condição de razoáveis e racionais” (Rawls, 2011, p. 256). A partir do princípio da legitimidade, a justiça como equidade foca a adoção de princípios de justiça para a estrutura básica, adotando “diretrizes e critérios de razão pública para aplicar essas normas” (Rawls, 2011, p. 266). Estando as gerações vinculadas antes de tudo à justiça como equidade e comprometidas com a moral, a avaliação entre progresso e retrocesso é antes de tudo uma avaliação do acordo único em torno da razão pública em uma sociedade democrática, afinal confrontando-se posições razoáveis entre cidadãos e gerações de cidadãos, “um debate ordenado entre essas



diferentes visões, ao longo do tempo, constitui um método confiável para descobrir qual delas é a mais razoável, se é que alguma delas o é” (Rawls, 2011, p. 268).

A prevalência da razão pública interage de tal forma com a concepção política de justiça em Rawls que permite extrair elementos constitucionais essenciais, sem os quais haverá comprometimento de decisões racionais e razoáveis que marcam a sociedade democrática, ameaçando o próprio pluralismo. Estes elementos constitucionais essenciais em Rawls (2011, p. 268) podem ser de dois tipos: 1) os princípios fundamentais; 2) os direitos e as liberdades fundamentais. Os princípios fundamentais afetam-se à estrutura geral do Estado e às interações entre os poderes ou funções do Estado, incluindo os contornos da regra da maioria. Já os direitos e liberdades fundamentais assumem especial destaque, pois correspondem a manifestações inatas aos regimes democráticos livres, vinculando-se à igual cidadania que “as maiorias legislativas estão obrigadas a respeitar” (Rawls, 2011, 268), o que engloba direitos políticos, liberdade religiosa, liberdade de expressão e pensamento, além das garantias inerentes ao Estado de Direito.

Os elementos essenciais manifestados em uma geração de cidadãos ou entre as gerações de cidadãos, em conformidade com a razão pública e seus patamares de decisão racional e razoável, definirão um compromisso entre as próprias gerações passadas e futuras, ou seja, o norte vinculador entre mortos, vivos e não nascidos está no comprometimento com elementos constitucionais essenciais que permitam a manifestação moral própria da razão pública, sem o que não será possível entender-se a geração presente em uma sociedade como voltada a preservar a cooperação política e social voluntária entre cidadãos livres e iguais.<sup>70</sup> Sobre estes pilares, aborda Rawls a questão eleita para comparação argumentativa com Ackerman, pela qual, em uma situação hipotética de renascimento religioso exponenciado, uma mobilização desenfreada e generalizada de projetos religiosos de linha cristã, vem a alcançar o caráter de política pública de massa demandada pela própria população. Produzindo uma oposição religiosa a cultos diversos do cristão, principalmente os muçulmanos, vem a ser aprovada uma emenda

---

<sup>70</sup> “Mas na medida em que haja um sólido acordo sobre os elementos constitucionais essenciais e que se considerem os procedimentos políticos estabelecidos como razoavelmente equitativos, em

constitucional afirmando que o cristianismo é a religião nacional do povo, havendo uma releitura constitucional pela sociedade e Tribunais do que seja liberdade religiosa, com transformação da herança jurídica constitucional. Em outros termos, termos teleguiados ao meu objetivo neste trabalho: pode (e aqui questiono um poder com legitimidade, e não um poder autoritário) uma geração, em sua fração humana dotada de poder decisório, determinar a quebra de direitos e liberdades, de elementos essenciais, rompendo a tal nível com gerações passadas? Assim, proponho que a controvérsia seja vista não em seus limites literais, mas sim em torno das possibilidades de rompimento e comandos de preservação intergeracionais.

Rawls pondera argumentos se a emenda “para converter dada religião em religião oficial, com todas as consequências que isso acarretaria deveria ser aceita pela Suprema Corte como uma emenda válida” (2011, p. 281). Ou seja, questiona os limites de atuação da jurisdição constitucional e do papel exercitado em controle de constitucionalidade manejado no processo constitucional. O problema é relativo à possibilidade de uma arrematadora maioria popular determinar a alteração de uma compreensão de direitos e liberdades provocando rompimento com compreensões anteriores, ou, na perquirição de Rawls, haveria possibilidade de uma redefinição total do conteúdo protegido pelos elementos constitucionais essenciais fundados na razão pública? Responde ele negativamente (2011, p. 281), posicionando-se contra a validade de pretensões de alteração de conteúdo que possam vir a comprometer a expressão moral e o pluralismo, em suas manifestações razoáveis e racionais próprias de uma sociedade democrática.

O Tribunal Constitucional está comprometido com a razão pública, com a preservação dos princípios fundamentais e direitos básicos. Rawls tece seus argumentos contrários à possibilidade de uma retração comprometedora (um retrocesso) perante a herança de direitos e liberdades recebidos das gerações anteriores a partir da análise histórica estadunidense (Rawls, 2011, p. 282). Argumenta Rawls que, historicamente, as gerações seguem um norte constitucional: ajustar progressivamente as normas constitucionais e a compreensão constitucional a uma promessa original (Rawls, 2011, p. 282) lastreada na razão pública, no compromisso com os elementos essenciais

---

geral será possível preservar a cooperação política e social voluntária entre cidadãos livres e iguais.” (Rawls, 2011, p. 272)

constitucionais que defluem da integração de doutrinas divergentes razoáveis e racionais. Afrontam o princípio da legitimidade as posturas que venham a por em risco “uma concepção política cujos valores combinados de justiça e de razão pública levem a respostas razoáveis para todas ou quase todas as questões políticas fundamentais” (Rawls, 2011, p. 282). Destarte, respostas que contrariem a herança do liberalismo político, comprometida com a moral em um regime democrático não são respostas razoáveis e racionais. As gerações estão comprometidas entre si pela razão pública, de modo a proporcionarem legados contínuos que signifiquem respostas razoáveis e racionais desenvolvidas pela articulação da razão pública entre os cidadãos.<sup>71</sup>

Não há um diálogo propriamente entre os cidadãos, mas há uma interlocução de civilidade a partir da razão pública, com um recorte argumentativo nas relações e práticas sociais. Rawls expressamente reconhece os limites da razão pública, ao que questões que extrapolem o âmbito daquela não são objeto de uma concepção política de justiça empenhada por cidadãos livres e iguais. A razão pública aplica-se às “questões que dizem respeito a elementos constitucionais essenciais e à justiça básica” (Rawls, 2011, p. 299), é neste âmbito que se circunscreve o compromisso de civilidade entre os cidadãos e entre as gerações, assim como a delimitação de atuação do Tribunal Constitucional.<sup>72</sup> Não há assim pela posição de Rawls um agrilhoamento ou aprisionamento entre cidadãos e entre gerações, mesmo porque isto violaria o caráter moral dos cidadãos livres e iguais em um regime democrático; condições históricas e sociais podem reconformar interações que se passam em uma sociedade plural (2011, p. 298). O que há é um compromisso de civilidade e de afirmação da razão pública entre os cidadãos e

<sup>71</sup> Mas o que qualifica ou poderia levar à pretensão de neutralidade do Tribunal Constitucional em face das instituições sociais e das práticas sociais como um todo? A ação social em sociedade seria reduzida, monopolizada em sua via comunicativa, estrangulada em sua expressão social de delineamento de injustiças e justiças sociais, ignorando-se patologias sociais jurídicas e ao mesmo tempo sobrepondo o Direito para além de outras esferas da liberdade em que se manifeste a reconstrução normativa. Além disto, não se pode tematizar hipóteses sem questionar de seus elementos mais concretos, de como se forjaram as possibilidades e pleitos de rompimento, os quais sob aparência ideológica de afirmação do ser perante o outro podem em verdade se apresentar como mecanismos de exclusão e dominação, e por via de sequência contrários ao próprio primado de liberdade que se erigiu como meta afirmativa e soberana da geração.

<sup>72</sup> Carlos Bolonha sintetiza o cerne dos objetivos de Rawls: “A ideia central da teoria rawlsiana sustenta que a justiça política deve se preocupar com a ‘estrutura básica’ da sociedade, a saber, as instituições políticas que regulam a distribuição dos bens e protegem a ordem social. Mas, há que se dizer também que essa teoria adota a perspectiva de que a condição humana está vinculada à justiça como uma virtude absoluta porque sem ela estaria desfigurada nossa humanidade e perderíamos a capacidade do pleno exercício da autonomia. (2005, p. 92)

gerações, entre heranças e testamentos geracionais de relações de justiça, em prol da ideia de cidadania livre e igual, viabilizadora de respostas racionais e razoáveis em torno de um conteúdo propositivo que gira em torno de dois componentes:

O conteúdo da razão pública é fornecido por uma concepção política de justiça. Esse conteúdo tem dois componentes: os princípios substantivos de justiça para a estrutura básica (os valores políticos da justiça) e as diretrizes da indagação pública e as concepções de virtude que tornam a razão pública possível (os valores políticos da razão pública). (Rawls, 2011, p. 299)

Entretanto, realça Rawls que os limites da razão pública figuram para além de limites normativos, justamente o que permite funcionalizá-la para integração entre cidadãos e gerações. É neste sentido que enfatiza não serem seus limites estritamente os limites legais,<sup>73</sup> mas sim “aqueles que respeitamos quando respeitamos um ideal: o ideal dos cidadãos democráticos que se empenham em conduzir seus assuntos políticos em termos que têm por base valores políticos que podemos razoavelmente esperar que outros subscrevam” (Rawls, 2011, p. 299-300). Há um dever moral que envolve as gerações, e não propriamente um dever jurídico ou legal, dever que as compromete com a razão pública intergeracional,<sup>74</sup> a qual projeta efeitos na jurisdição constitucional e no papel do Tribunal Constitucional.<sup>75</sup> O dever de civilidade é um dever assumido de apoio a uma concepção política de justiça pelas gerações em seu compromisso com a razão pública e a justiça como equidade. O modelo de Rawls é procedimental na medida em que busca a “conciliação entre a justiça e o pluralismo político das sociedades contemporâneas” (Bolonha, 2005, p. 91), mas também remete a resultados de resguardo à agência humana e dos valores do liberalismo, sendo também substancial a ideia rawlsiana de justiça, como reconhece o autor americano ao

<sup>73</sup> Mas se não são estritamente legais os limites, abrindo espaço para se questionar de outras esferas, não seria uma limitação ou estreitamento focar-se na esfera jurídica como trincheira de proteção na reconstrução normativa ameaçada por pretensões voltadas à exclusão e violação à liberdade?

<sup>74</sup> “E como o exercício do poder político deve ser em si mesmo legítimo, o ideal de cidadania impõe aos cidadãos o dever moral (não legal) – o dever de civilidade – de ser capaz de explicar uns perante os outros, quando se trata dessas questões fundamentais, como os princípios e as políticas que preconizam e nos quais votam podem se apoiar nos valores políticos da razão pública.” (Rawls, 2011, p. 256)

<sup>75</sup> Em minha perspectiva, aqui está um dos traços críticos que limitam a expansão holística pelo pensamento rawlsiano, pois situa em uma dimensão institucional inserta na prática social uma instância neutra e apartada, como se o Tribunal Constitucional e a própria jurisdição constitucional não estivessem imersas no cenário intergeracional de captação e conotação de justas e injustas

articular a defesa de seu ponto de vista: “entendo minha resposta como uma defesa do liberalismo, pois qualquer visão liberal deve ser substantiva, e é correto que o seja” (Rawls, 2011, p. 499). Os princípios de justiça e a posição original do modelo endereçam a decisões racionais que não são parciais, mas sim neutras em seus objetivos, pois obtidas em um consenso justaposto<sup>76</sup> (*overlapping consensus*), e daí denotam uma superação dos próprios interesses dos indivíduos para com sua geração. Extrai-se o dever de civilidade na construção de princípios de justiça intergeracionais, que com isto se transformam em plataformas fixas de aferição do progresso e retrocesso vivenciados.

A sociedade, e aqui se pode cogitar mesmo de uma sociedade humana, afirma-se em gerações sequenciais comprometidas com o pluralismo e o regime democrático por uma “obrigação de nos tornarmos membros de um processo de cooperação, em uma sociedade liberal, que está acima de nossas próprias vidas” (Bolonha, 2005, p. 92). A concepção política de justiça vincula, sim, as gerações, pois ela se aplica à estrutura básica da sociedade, isto é, às principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade, possibilitando a cooperação de uma geração para a outra (Bolonha, 2005, p. 98). Não se pretende um consenso em torno de projetos de vida, de valores ou de concepções estranhas a uma concepção política de justiça que garanta, sobretudo, a expressão da agência do cidadão. O que emerge do modelo rawlsiano é um consenso justaposto<sup>77</sup> entre gerações que prezem a justiça como equidade.<sup>78</sup>

---

sociais, passível assim de reconstruções normativas e intrincamentos outros com as demais esferas da ação social em liberdade.

<sup>76</sup> Gisele Cittadino (2004, p. 104) observa que o consenso justaposto possui como principal finalidade garantir a estabilidade para a justiça como imparcialidade. Somado à posição original e à privação da razão prática proporcionada pelo véu da ignorância, o consenso justaposto delineia o caráter monológico de justificação da teoria da Justiça como Equidade de Rawls, pois “o consenso público proposto por Rawls não envolve, portanto, um acordo político, na medida em que não se associa a um debate sobre a ‘veracidade’ dos juízos morais das doutrinas compreensivas, mas significa apenas uma justaposição da ‘razoabilidade’ das diferentes concepções acerca do bem.” (Cittadino, 2004, p. 103)

<sup>77</sup> Rawls salienta em relação à sua teoria da justiça: “Esperamos que ela possa encontrar pelo menos o que podemos chamar de um consenso por justaposição, ou seja, um consenso que inclua todas as doutrinas filosóficas e religiosas contrapostas, que podem ser duradouras e encontrar adeptos numa sociedade democrática constitucional mais ou menos justa.” (2002, p. 205)

<sup>78</sup> “Assim, a justiça como equidade parte de uma determinada tradição política e adota como sua ideia fundamental, a ideia da sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao largo do tempo, de geração em geração. Esta ideia organizadora central se desenvolve juntamente a outras duas ideias fundamentais associadas: uma é a ideia de cidadãos (que participam no sistema de cooperação) como pessoas livres e iguais; a outra é a ideia de uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção política de justiça. Assumimos também que estas ideias podem ser articuladas em uma concepção de justiça que obtenha o apoio de um consenso justaposto. Tal

Embora as gerações se sucedam em heranças e legados, Rawls sustenta um grau de justiça substancial que devem preservar, tendo em conta a cultura política do regime democrático, em instituições políticas habilitadas a efetivar a liberdade e igualdade do cidadão. Este grau de justiça substancial a ser preservado remete ao dever moral e compromisso de justiça para que a Constituição em sua aplicação não ceda espaço que leve a risco os princípios fundamentais, as liberdades fundamentais e a estrutura básica. A cultura política e a ideia substancial de justiça em Rawls revelam fatos e situações intrinsecamente injustos, com as quais estão as gerações envolvidas no exercício da razão pública e em uma concepção política de justiça. Rawls considera que condições como a escravidão e a intolerância religiosa são contrárias à justiça como equidade,<sup>79</sup> incompatíveis com uma concepção de justiça adequada ao regime democrático. As gerações possuem uma identidade não-pública, pela qual variam em compreensões filosóficas, religiosas, costumes, tradições e composições sociais, diferenciando-se, variando sem lastros que as prendam. Mas possuem um dever de civilidade comum que leva a uma identidade pública comum, a identidade de condução pela razão pública e uma concepção política de justiça que é sobreposta ao modo e vida de uma geração isoladamente considerada. Visa-se o comprometimento com a agência humana, com direitos e liberdades próprios do cidadão livre e igual, próprio de uma sociedade democrática razoavelmente bem ordenada, seja de que geração for. A reconstrução normativa é limitada, a

---

consenso compreende todas as doutrinas religiosas, filosóficas e morais opostas que provavelmente persistam durante gerações e obtenham um considerável corpo de partidários em um regime constitucional mais ou menos justo, um regime no qual o critério de justiça está especificado por esta concepção política.” (Rawls, 1994, p. 13, tradução nossa) – (“Por lo tanto, la justicia como equidad parte de una determinada tradición política y adopta como su idea fundamental, la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, de generación en generación. Esta idea organizadora central se desarrolla junto a otras dos ideas fundamentales asociadas: una es la idea de ciudadanos (que participan en el sistema de cooperación) como personas libres e iguales; la otra es la idea de una sociedad efectivamente regulada por una concepción política de justicia. Suponemos también que estas ideas pueden ser articuladas en una concepción política de justicia que obtenga el apoyo de un consenso sobrepuesto. Tal consenso comprende a todas las doctrinas religiosas, filosóficas y morales opuestas que probablemente persistan durante generaciones y obtengan un considerable cuerpo de adherentes en un régimen constitucional más o menos justo, un régimen en el cual el criterio de justicia está especificado por esa concepción política.” (Rawls, 1994, p. 13)).

<sup>79</sup> “Partiremos de convicções tão sólidas quanto a crença na tolerância religiosa e o repúdio da escravidão, depois tentaremos organizar as ideias e princípios básicos que lhes são implícitos numa concepção coerente da justiça. Podemos tratar essas condições como pontos de referência provisórios que qualquer concepção da justiça tem de levar em conta para que nos pareça razoável. (Rawls, 2002, 209)

reatividade e reordenação constante entre as gerações estão delimitadas externamente por componentes de uma civilidade intergeracional.

Há assim uma trincheira protetora na doutrina de Rawls em prol de direitos e liberdades, mas não uma trincheira protetora que se converte em amarra ou aprisionamento entre gerações, pelo contrário, é ela tomada como expressão do cidadão livre e igual, uma afirmação da concepção política de justiça e da expressão da razão pública. Rawls não admite que a expressão da maioria possa romper com “convicções sólidas” que forneceram suporte substancial na afirmação da razão pública. Mortos, vivos e não nascidos são comprometidos entre si por um dever de civilidade e conservação da razão pública em um ambiente democrático. Apregoar pensamento contrário é chocar o razoável e o racional. A reconstrução normativa e o espaço comunicacional perpassam-se em um roteiro de ordenação de razão pública intergeracional. Entretanto, Rawls faz por repousar a ação social que estabelece padrões de práticas sociais e instituições sob a guarda jurídica. Para o autor, o papel do Tribunal Constitucional é daqui extraído, pois, no exercício da jurisdição constitucional em sua dimensão aplicativa, “em um regime constitucional em que há controle jurisdicional da constitucionalidade das leis ou ‘revisão judicial’, a razão pública é a razão de seu tribunal supremo” (2011, p. 272).

A cultura democrática e as possibilidades reais de liberdade são tratadas em suas diversas esferas sociais e morais a partir de uma ascendência: a jurídica. O jurídico fica por extraído da própria prática das relações sociais, em uma pressuposta neutralidade e transcendência das instituições jurídicas. Para a percepção liberal rawlsiana, a construção interpretativa do Tribunal Constitucional está comprometida com a afirmação da concepção política de justiça, regente em uma sociedade diversificada e plural, de um povo plural.<sup>80</sup> O processo constitucional é o palco prioritário de apresentação da razão pública, pois “o papel do tribunal supremo não é meramente defensivo, mas também o de fazer valer a razão pública, de forma apropriada e contínua, ao servir de modelo institucional dessa razão” (Rawls, 2011, p. 278). Para John Rawls (2011, p. 278), ao contrário

---

<sup>80</sup>. “em um governo constitucional, o poder supremo não pode ser depositado nas mãos da legislatura, nem mesmo de um tribunal supremo, que é somente o intérprete judicial de última instância da Constituição. O poder supremo pertence aos três poderes, em uma relação adequadamente especificada entre si, em que cada um deles é responsável perante o povo” (Rawls, 2011, p. 274-275)

de cidadãos e dos próprios parlamentares, que podem nos debates democráticos postularem suas convicções de doutrinas abrangentes quando não estão postos em causa elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica, o Tribunal Constitucional somente pode exercer a razão pública, somente pode decidir tendo em conta os patamares próprios da concepção política de justiça. A jurisdição constitucional como jurisdição de conflitos intergeracionais atrelados às análises de controle de constitucionalidade tem como crivo entre progresso e retrocesso a perseverança e fomento ao entendimento mais razoável da concepção pública que possa ser subscrita por todos em termos equitativos de colaboração.<sup>81</sup> Há verdadeira dependência da dimensão real de liberdade para com a esfera jurídica sem se ter em conta o potencial de patologias que podem lhe acometer.

A partir do pensamento de Rawls, o exercício da jurisdição constitucional ganha um limitador de contenção claro: o razoável; mas não pela ação cooperativa em esferas diversas, o ponto marcante é a trincheira do jurídico e suas instituições. A decisão do Tribunal Constitucional precisa atender ao patamar do razoável, este é seu papel no modelo da razão pública, e “ele desempenha regularmente esse papel quando interpreta clara e efetivamente a Constituição de maneira razoável” (Rawls, 2011, 281). Alterações sociais e reconfigurações podem afirmativamente exigir rearticulações compatíveis com a razão pública e uma nova tomada da Constituição, o que não pode ser ignorado pelo Poder Judiciário. John Rawls é veemente ao salientar que “a Constituição não é o que a Suprema Corte diz que é. Mais precisamente, ela é o que o povo, agindo constitucionalmente por meio de outros poderes, por fim permitirá à Corte dizer o que é.” (2011, p. 281)

Não há embaraços a que haja rupturas, mas desde que tidas por legítimas dentro do próprio transcorrer da vida constitucional, e desde que sejam procedidas em conformidade com os valores políticos da justiça e da razão pública; o que se veda é medida traduzida como rompimento com a concepção política de justiça reinante no bojo de uma constituição democrática comprometida com o razoável em uma sociedade plural. Mas a questão é: quando, ou até quando, se tem

---

<sup>81</sup> “É claro que os juízes não podem invocar a própria moralidade pessoal, nem os ideais e as virtudes da moralidade em geral. Isso eles devem considerar irrelevante. Da mesma maneira, não podem invocar suas doutrinas religiosas ou filosóficas, nem as de outros. Tampouco podem citar valores políticos de modo indiscriminado. Mais precisamente, devem recorrer aos valores políticos que julgam fazer parte do entendimento mais razoável da concepção pública e de seus valores políticos de justiça e de razão pública. Estes são os valores nos quais acreditam de boa fé, como o



legitimidade? Quando medidas expressadas em práticas sociais juridicamente acobertadas podem ser reconstruídas normativamente em expressão ideológica de reconhecimento, encobrindo pautas e roteiros de dominação? Como se perpassam bases de exclusão se enfeixadas em suportes jurídicos, sem se ter em conta a dinâmica cooperativa da sociedade em outras esferas da ação social? A perspectiva liberal rawlsiana não se mostra apta a aprofundar estes temas, e em grande parte das vezes, por afirmá-los como estranhos aos seus objetivos de concepção política. Mas não se pode estancar uma concepção política da ação social que se passa entre esferas que se conjugam.

### 1.5.

#### **Democracia dualista em Ackerman: proteção de direitos e afirmação democrática**

Linha de pensamento contrária à desenvolvida pelo liberalismo de Rawls é o constitucionalismo dual de Bruce Ackerman. Esta linha de pensamento extrai conotação diversa da extensão de papel e potência de atuação do jurídico, postando-o como politicamente situado, sujeitando-o em maior intensidade à vontade republicana democrática, em determinados momentos histórico-constitucionais. Os conflitos intergeracionais que afetam a jurisdição constitucional são tratados em Ackerman por meio de um conceito essencial em seu pensamento: a democracia dualista. Consoante identifica Gisele Cittadino (2006, p. XV), o compromisso de Ackerman é com uma teoria constitucional inscrita na história, com marcante influência da teoria política e guiada pelos marcos históricos estadunidenses. Embora a história estadunidense seja regida por um texto constitucional, datado de 1787, a manifestação, a compreensão e a aplicação das normas constitucionais foram marcadas por momentos de rompimento, momentos de completa alteração do paradigma constitucional, em uma manifestação interativa do político e do jurídico, reconformadora de instituições e de significados. Ackerman (2006) identifica três momentos constitucionais decisivos na história estadunidense, definidores e conformadores das relações político-jurídicas passadas ao crivo do povo, ao crivo da democracia. Embora siga uma linha republicana e de viés comunitário, o mesmo fado

---

exige o dever de civilidade, que se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, como pessoas razoáveis e racionais, subscrevam.” (Rawls, 2011, p. 279)

argumentativo verificado quando da análise da perspectiva liberal tende a reiterar-se: não há tematização de práticas sociais e institucionais ligadas à reconstrução normativa em diversas esferas sociais de liberdade, coligadas a potenciais patologias sociais e mesmo jurídicas.

Para Ackerman, a reconstrução normativa, a interação geracional em torno de conflitos e dilemas de rompimento e preservação, em confrontações de progresso e retrocesso a envolver o ser e o outro tomados em uma totalidade compreensiva e mutável, é considerada por tais momentos constitucionais.<sup>82</sup> Os momentos constitucionais estruturam-se como situações de rompimento, produtoras de releituras do passado, com uma redefinição de giros e objetivos a partir de decisão do povo para além das instituições então estabelecidas no desenho constitucional. Os momentos constitucionais impõem-se ao Tribunal Constitucional e ao jurídico como esfera normativa, são eles verdadeiras transformações constitucionais promovidas pela manifestação democrática, ápice da soberania popular, capazes de recolocar conteúdos e dinâmicas de manifestações em direitos e liberdades. Salienta Cittadino que “nessa perspectiva, Ackerman pretende demonstrar que, a despeito da longa sobrevivência da Constituição, não é possível, como supõe a maioria, interpretar a história constitucional americana a partir da ideia de continuidade” (2006, p. XIX). O ponto de relevância central do pensamento de Ackerman aduz a efeitos na jurisdição constitucional e na aplicação do jurídico como esfera reativa, consistindo na perspectiva legítima e concreta de rompimentos e releituras redefinidoras exercidos por uma geração em face das heranças que lhe legaram as gerações passadas.

A ocorrência de um momento constitucional rompe com a continuidade da aplicação normativa, reconforma a dimensão constitucional de legitimidade da atuação do próprio Tribunal Constitucional e da conformação normativa político jurídica, pois aquele está sujeito à manifestação democrática configuradora de direitos e de liberdades. Não se trata de sujeitar o ordenamento jurídico a maiorias transitórias, enfraquecendo a Constituição. É exatamente o inverso, trata-se de reconhecer o levante democrático que embora mantenha o texto constitucional

---

<sup>82</sup> Em Ackerman, a reconstrução normativa que é ângulo de expressão dos conflitos intergeracionais é em suma um momento político jurisdicionado, impedindo a visão de esferas

reformula seu sentido na vivência coletiva. Resistir o Tribunal a este momento ímpar, estabelecendo trincheiras para com o rompimento exarado pela nova geração que rearquiteta o significado constitucional e o projeto coletivo de sociedade, traduz verdadeira insurreição contra a própria vontade democrática. O ângulo de tratamento da reconstrução normativa é o jurídico, e mais, a reconstrução normativa corre o risco de ser monopolizada em um palco constitucional restrito às instituições jurídicas. Os momentos constitucionais visualizados por Ackerman (2006) são a Fundação, a Reconstrução ou Reencontro e o New Deal. Na qualidade de situações de rompimento, os momentos constitucionais adquirem expressão democrática a proporcionar o revigoramento do conteúdo da força normativa da Constituição. A potência democrática refaz a Constituição e redesigna o padrão de gestão institucional no intercâmbio jurídico-político, interferindo na própria dimensão da compreensão de justiça e na leitura de direitos e liberdades. Para situar os momentos constitucionais da história estadunidense, Ackerman (2006, p. 52) delimita o período dos primeiros cento e cinquenta anos de história constitucional, de 1787 a 1937. Passa então o autor a identificar a causa que o faz designar cada um dos momentos como uma situação de rompimento e releitura do passado herdado.

O primeiro momento constitucional estadunidense, denominado Fundação, é delineado por Ackerman pela “construção da Constituição original e do Bill of Rights, a determinação inicial da Suprema Corte no caso *Marbury x Madison*” (2006, p. 54). A Fundação se caracteriza como um rompimento por ter proposto e estatuído uma nova ordem constitucional, quebrando as regras antes existentes na Confederação, em nome do povo e sua vontade.<sup>83</sup> O critério de legitimidade da produção normativa, o assentamento do passado, o acordo procedimental político para conferir regularidade, que pressupunham a unanimidade dos Estados, foram afastados, mas não afastados com o fito de realização de ato ilegítimo, pelo

---

normativas e de liberdades presentes em âmbitos outros da expressão cooperativa social em liberdade.

<sup>83</sup>. “Os Federalistas da Fundação, afinal de contas, não estavam preparados para respeitar os procedimentos de ratificação estabelecidos nos Artigos da Confederação, que tinham sido solenemente aceitos pelos treze Estados apenas alguns anos antes. Os Artigos exigiam a autorização unânime dos treze Estados antes que alguma nova emenda pudesse entrar em vigor. Contrariamente, os Federalistas discretamente excluíram as legislaturas estaduais da função de ratificação e continuaram a afirmar que a aprovação da assembleia constituinte extraordinária em apenas nove dos treze Estados seria suficiente para validar a assembleia como instrumento de representação do povo.” (Ackerman, 2006, p. 56-57)

inverso, quebrou-se uma dimensão que fora de legitimidade por não se afigurar mais assim, estatuinto-se um novo padrão de aferição e legitimidade perante o povo. O rompimento do momento constitucional não é o rompimento da consagração do ilegítimo constitucionalmente considerado, mas sim implantação de um novo paradigma de legitimidade, manifestação do constitucionalismo patriótico próprio da soberania popular.

O segundo momento constitucional estadunidense é denominado Reconstrução. Seu contexto envolve o conflito entre o federalismo descentralizado, com amplos poderes dos Estados e o choque com a centralização pretendida pela União. O conflito resultou em rompimento com a ordem anterior, catalisado pela Guerra Civil nos Estados Unidos da América, em favor de uma nova identidade política reclamada pelo povo. A Guerra da Secessão consubstanciou uma revisão total das relações presentes na vida civil, tanto no espaço público quanto no privado, em iterativos choques bélicos e compreensivos entre o Norte e o Sul estadunidenses. A conquista da Reconstrução está em grande medida presente na 13ª Emenda e na 14ª Emenda. A 13ª Emenda, aprovada em 1865, abole oficialmente a escravidão e a servidão, estatuinto que "não haverá, nos Estados Unidos ou em qualquer lugar sujeito a sua jurisdição, nem escravidão, nem trabalhos forçados, salvo como punição de um crime pelo qual o réu tenha sido devidamente condenado"<sup>84</sup> e que "o Congresso terá competência para fazer executar este artigo por meio das leis necessárias". Já a 14ª Emenda (USA, 1868) é composta de diversas disposições, destacando-se previsão no sentido de que nenhum Estado poderá fazer ou executar leis restringindo os privilégios ou as imunidades dos cidadãos dos Estados Unidos; nem poderá privar qualquer pessoa de sua vida, liberdade, ou bens sem processo legal, ou negar a qualquer pessoa sob sua jurisdição a igual proteção das leis, em seguida firmando que o Congresso terá competência para executar, com legislação apropriada, as disposições fixadas. Ackerman explicita o caráter do rompimento, denotando o momento constitucional próprio da Reconstrução, pela reconfirmação do federalismo e seu sentido normativo, sendo adotadas medidas aparentemente contrárias ao texto

---

<sup>84</sup> "Neither slavery nor involuntary servitude, except as a punishment for crime whereof the party shall have been duly convicted, shall exist within the United States, or any place subject to their jurisdiction." (USA, 1865).

constitucional justamente para que este mantivesse nova vida, ultrapassando um cenário de convívio jurídico-social que se mostrara insustentável.<sup>85</sup>

Enquanto o primeiro e o segundo momentos constitucionais são caracterizados por modificações constitucionais que redesenham o paradigma da identidade nacional e instituições do Estado, apoiados em reclamos do povo para auferir legitimidade, o terceiro momento constitucional se diferencia. O rompimento, a releitura com acolhida revisada da herança normativo-constitucional se passa em outro campo de batalha: o Judiciário e sua função de aplicação das normas. Este momento constitucional é particularmente relevante para o panorama da jurisdição constitucional e exercício do processo constitucional, pois coloca em choque a Suprema Corte e os outros Poderes da República, alicerçados pela vontade democrática popular. Neste momento constitucional, a função de trincheira exercida pela Suprema Corte é questionada. A trincheira jurisdicional na tutela de uma compreensão de direitos e liberdades é legítima em situações de regularidade constitucional, mas não na reviravolta dos momentos constitucionais. A trincheira constitucional exercitada na jurisdição constitucional é própria de momentos em que o Judiciário depare-se com decisões de governo, manifestadas em uma circunstância de normalidade e continuidade, não se impondo em momentos de expressão máxima da soberania popular na redefinição do espírito da Constituição, no conteúdo de sua força normativa.

Trata-se aqui do New Deal. O New Deal contrapôs o Presidente da República, Franklin Roosevelt, patrono de ideias intervencionistas na economia então em convulsões causadas pela crise econômica de 1930, à Suprema Corte, cujas decisões invalidavam as proposições presidenciais com argumentos de cunho econômico-liberal. Apoiado pela vontade popular, o rompimento levantava uma necessária revisão da compreensão constitucional legada do passado. O Presidente da República contrastava o paradigma da Corte não tão somente com a voz de seu poder institucional, mas como um agente em nome do povo, como um ator representativo da vontade popular. Em resultado, a Suprema Corte alterou seu

---

<sup>85</sup>. “Para evitar que o Sul utilizasse as normas federalistas do art. 5º, visando derrotar a proposta e a ratificação da emenda, os republicanos da Reconstrução elaboraram um novo, e mais nacionalista, sistema de tomada de decisões constitucionais, no qual os Estados representavam apenas um papel secundário. Foi esse processo revisado, e não aquele designado pelos federalistas da Fundação, que determinou a legitimidade da solução constitucional que hoje identificamos como a 14ª Emenda.” (Ackerman, 2006, p. 62-63)

pensamento, reconhecendo a legitimidade do novo paradigma de condução do Estado e das políticas públicas (Ackerman, 2006, p. 143).

Ackerman argumenta que em todos os momentos constitucionais há sustentação de rompimento pelo povo, há um reclamo de autoridade na pretensão que almeja legitimidade não na base do regime existente, mas naquilo que ele contraria a determinação popular de refazer-se como identidade coletiva na seara política, de refazer-se em sua identidade constitucional. Os momentos constitucionais não são somente definidores do paradigma normativo, sendo também da configuração política e institucional do país, de sua identidade patrioticamente afirmada através da manifestação no espaço público. As concepções de direitos e liberdades não se mostram prévias para definir a manifestação do povo, pelo inverso, são as manifestações do povo nos momentos constitucionais que permitem re-elaborar-se o conteúdo e delimitação de direitos e liberdades.<sup>86</sup> A soberania popular assume especial relevância no delineamento do momento constitucional, pois é nela que se anteparam os direitos fundamentais. A soberania popular é pedra angular no desenvolvimento de um constitucionalismo patriótico em Ackerman, pelo qual “as últimas gerações têm revisado os compromissos substantivos do século XVIII” (2008, p. 36). Ela propicia uma autodeterminação constitucional, que é fonte de direitos e liberdades, e não produto desta delimitação de direitos e liberdades.<sup>87</sup> Entretanto, os momentos constitucionais de rompimento, de reviravolta e releitura completa de paradigmas institucionais a favor da identidade política redefinida em nome do povo, convivem com momentos de estabilidade, de prevalência da continuidade. Está aqui o núcleo da democracia dualista de Ackerman. O autor distingue dois tipos

---

<sup>86</sup>. “Embora os Fundadores tenham rompido com os artigos da Confederação, eles não estabeleceram claramente a prioridade do poder nacional sobre a cidadania estadual; embora os Reconstructores tenham solucionado essa questão fundamental em favor da União, eles não desafiaram frontalmente a noção da Fundação de que o governo nacional possuía poderes limitados sobre o desenvolvimento social e econômico; com o New Deal, esse princípio da Fundação foi definitivamente repudiado. A partir daí, o Governo Federal operaria como um governo verdadeiramente nacional, representando o povo em todas as questões que atraíam suficientemente o interesse dos legisladores em Washington.” (Ackerman, 2006, p. 145)

<sup>87</sup>. “Quando uma comunidade altera o conjunto dos valores que compartilha, pode criar uma nova Constituição, modificar o seu direito constitucional ou instituir novas interpretações da Constituição em vigor. Essa capacidade de autodeterminação da comunidade está precisamente na origem do ‘constitucionalismo patriótico’, que se traduz, segundo Ackerman, na disposição republicana da comunidade de, em momentos decisivos, alterar legitimamente os seus compromissos políticos e normativos.” (Cittadino, 2006, p. XXII)

de decisão. O primeiro tipo é denominado decisão de governo, ao passo que o segundo é uma decisão tomada pelo povo (Ackerman, 2006, p. 7).

A decisão de governo se passa no âmago das instituições políticas e jurídicas traçadas em um marco democrático, mas mantidas pelo povo em um ambiente de normalidade, de estabilidade, em que o fluxo do cotidiano e da vida privada tramita sem solavancos que se voltem para rever as regras do jogo político-jurídico. A decisão de governo se manifesta em um ambiente em que os conflitos rendem uma demanda pela aplicação das regras do jogo, há uma aspiração de que os direitos e liberdades se manifestem em um padrão já admitido, herdado pela geração então presente. Tem-se aqui um ambiente propício para a preservação e não para a reformulação do alicerce constitucional. A decisão de governo coliga-se à prevalência da vida privada, do cotidiano do indivíduo, do cidadão que está envolvido na condução do seu próprio ideal de boa vida, e não em uma plena integração republicana.

Entretanto, a estabilidade da vida política e prevalência da vida privada em face da mobilização cívica integrada não significam uma mórbida apatia popular destituída de reflexos em face das ocorrências no espaço público, mesmo que se admita que o grau de reação venha a alcançar fração, mesmo que pequena, do todo cívico. Situações de violações normativas e de condução inadmitida pelo ideal democrático podem sim promover demandas da opinião pública e pressões em face das instituições e seus atores quando ocorrerem abusos censurados no ambiente público, mas “embora seja acirrada a sua denúncia contra os abusos existentes, eles se recusam a romper com o sistema político usual, envolvendo-se em atividades ilegais revolucionárias” (Ackerman, 2006, p. 351). A decisão de governo é a decisão proferida em respeito às heranças intergeracionais, em um ideal de preservação das regras do jogo, sem imobilismo, mas transitando em uma mobilidade que remove e constrói paredes a partir de pilastras e vigas mestras cuja retirada não é tematizada. As decisões de governo são decisões de preservação, decisões de afirmação intergeracionais em que a reatividade do ser para com o outro se passa em um mesmo patamar compreensivo da conformação normativa de práticas sociais e instituições. Não questiona Ackerman acerca de outros aspectos das práticas sociais, não levantando temas acerca de negativa interna de reconhecimento intrageracional ou de práticas patológicas de exercício da própria afirmação política, jurídica ou social.

Já a decisão tomada pelo povo em plena soberania popular é a manifestação cívica da autodeterminação dos cidadãos na definição de sua identidade pública. Não se atém à vida privada dos cidadãos, pelo contrário, instigada pelo contexto da sociedade em dado tempo, a decisão do povo redefine instituições e regras do jogo político-jurídico dos atores sociais. Trata-se de verdadeira epifania, pela qual a soberania popular centra em movimentos democráticos presentes em dada geração uma reflexão e tomada de postura em face da herança legada pelas gerações passadas. A decisão tomada pelo povo é o palco de desenvolvimento do conflito intergeracional e da reconstrução normativa. Por esta razão, o papel exercido pelo Tribunal Constitucional altera-se quando se trata de expressões constitucionais expressadas pela soberania popular em decisões do povo, do *Demos*. O processo constitucional não pode lidar da mesma forma em face de decisões de governo e em face de decisões tomadas pelo povo, estas últimas é que se manifestam como momentos constitucionais. O problema é que mais uma vez Ackerman destaca o Direito dos demais níveis de expressão da prática social posta em reconstrução normativa. O jurídico se torna juiz das outras esferas da ação social, delas se destacando.

Os cidadãos ascendem de sua vida privada, de seu cotidiano individual, para uma integração democrática, pela qual se rearticulará o pano de fundo da vida político-jurídica. Expressar-se em decisão do povo é uma abertura potencial para toda geração. Mortos, vivos e não nascidos são senhores plenos para uma tomada de decisão desta estirpe, mas isto não significa que irão fazê-lo ou que o fizeram. Destaca Ackerman (2006, p. 7) que as decisões tomadas pelo povo raramente ocorrem e estão sujeitas a especiais condições que afetam o ambiente constitucional. A ocorrência da tomada de decisão pelo povo exige um ativismo democrático, com mobilização popular orientada à quebra do *status quo*, rearticulando e pondo em discussão as regras do jogo político e jurídico então vigentes. Os momentos constitucionais estadunidenses são momentos de tomada de decisão pelo povo, são momentos em que uma geração rompe com outra, total ou parcialmente, propondo-se a instaurar bases para um novo futuro. Destaca Ackerman (2006) a dimensão da decisão do povo em sua democracia dualista, norteando os fatores que permitem sua identificação com atenção à vultosidade e potência dos movimentos políticos, que devem atrair suporte extraordinário e solidez considerável junto à população. A par disto, é necessário, pois se está



diante da soberania popular democrática, permitir a expressão de oposição daqueles que discordam daquele movimento político e sua pauta de metas públicas.

Segue-se exponencial discursividade na sociedade, que pode redundar ou na manutenção do status compreensivo constitucional (o que para Ackerman vem a abranger o contexto de práticas de cooperação social existentes), mesmo que com alterações internas sem reconformação total de sentido, ou na quebra do status normativo em seus patamares fundamentais de significado, estatuinto novo suporte de identidade constitucional pela reviravolta da soberania popular. Por este patamar discursivo calcado na expressão dos direitos a partir da soberania popular é que adquirem os movimentos políticos sua legitimidade, segundo Ackerman.<sup>88</sup> O processo constitucional exercitado em juízo de aplicação pelo Tribunal Constitucional é o processo de aferição dos padrões normativos sociais e deve partir da soberania popular; não deve se opor a ela, pois seu mandato democrático é de tutela em trincheira, sendo restrito às decisões de governo, já que as decisões tomadas pelo povo refazem a própria legitimidade do Tribunal no ponto de partida hermenêutico que levam em consideração para efetivação da jurisdição constitucional.<sup>89</sup> O espaço constitucional compõe-se, desta forma, de momentos de preservação e atuação em demandas e integração estabelecidos em dada ordem de compreensão e sentido, ou seja, pelas regras do jogo, e por momentos de reviravolta e redefinição das próprias regras do jogo, momentos em que se identifica que “povo exercitou seu direito de mudar de opinião” (Ackerman, 2006, p. 17).

---

<sup>88</sup>. “Antes de conquistar a autoridade para exercer a lei suprema em nome do povo, os partidários de um movimento político devem, primeiramente, convencer um número extraordinário de cidadãos comprometidos a conduzir sua iniciativa proposta com seriedade demonstrando sua discordância política; em segundo lugar, devem permitir à oposição uma oportunidade justa de organizar suas forças; em terceiro lugar, devem convencer a maioria dos cidadãos simpatizantes a apoiar sua iniciativa, enquanto o mérito é discutido repetidamente nos fóruns estabelecidos para a criação da lei. É somente dessa forma que um movimento político obtém a legitimidade plena, reconhecida pela Constituição dualista, a partir das decisões tomadas pelo povo.” (Ackerman, 2006, p. 7)

<sup>89</sup> Questão importante é que se mantém com o próprio Tribunal Constitucional, ou seja, insere na própria dimensão institucional da esfera jurídica, aferir diante de qual decisão estão as práticas sociais e institucionais, limitando a compreensão da reconstrução normativa como expressão de ação social ramificada em esferas da liberdade do ser em face do todo que se redimensiona em propósito e afirmação. A resposta continua limitada, não alcança o potencial exigido para uma teoria da sociedade que pretenda tematizar conflitos intergeracionais e aspectos de negativa de reconhecimento a ele afetos.

Tem-se que pela democracia dualista de Ackerman as relações intergeracionais são ao mesmo tempo de preservação e de rompimento com reeleições e redefinição, a depender da configuração do momento constitucional vivenciado. Ackerman agrega ainda que o momento constitucional de exaltação da soberania e da expressão democrática, na rearticulação de direitos e liberdades, em seu sentido político-jurídico está submetido ao chamado efeito locomotiva. O efeito locomotiva consiste em uma espiral de atos, circunstâncias e situações que vão se somando e impulsionando a modificação do sentido da mobilização popular, a qual se inicia como voltada a atuar no contexto da decisão de governo e vai assumindo contornos mais drásticos, alcançando situações de rompimento e caracterização em autodeterminação popular, ou seja, há efervescência que propicia uma ebulição a resultar na decisão tomada pelo povo. Tanto a decisão de governo quanto a decisão do povo não são vistas *a priori* de sua tomada, pelo inverso, a conjuntura da presença do efeito locomotiva promoverá a caracterização da ocorrência do momento constitucional. Eventos que poderiam, isoladamente, passar despercebidos socialmente, são faísca que explode demandas que se tornam combustível para outras demandas e redundam em uma mobilização crescente em que a insurreição atinge o âmago das instituições, dos direitos e liberdades. O efeito locomotiva é assim um somatório de fases e fatos que redundam na plausibilidade e efetivo ânimo de rompimento na expressão da atuação cívica na vida pública.<sup>90</sup>

Isto quer dizer que fatores que levam ao conflito intergeracional podem ser catalisados pelo efeito locomotiva em uma soma de frustrações ou demandas que não são limitados à geração que expressa o ponto de ebulição para a tomada de decisão pelo povo. Quer-se dizer que há uma passagem legada de razões e sentimentos entre as gerações, em uma germinação plantada por vezes por gerações anteriores mas que vem a explodir em momento constitucional no futuro. A esfera do jurídico é superdimensionada, capitaneando ou ocultando aspectos de reconstrução normativa ligados ao todo da ação social, não alcançando maior

---

<sup>90</sup>. “Em cada fase, algumas instituições importantes se recusaram a cooperar com fundamentos legalistas. Não obstante, os federalistas conquistaram aceitação suficiente de instituições de base para sustentar o seu momento político. A conquista dessas confirmações oficiais tornou plausível que eles embarcassem em um outro projeto ilegal, que – confirmado mais uma vez por outras instituições permanentes – tornou-lhes plausível proceder a outra iniciativa ilegal. E assim por diante, até que eles tivessem conquistado um grande senso de autoridade constitucional embora não tivessem jogado pelas regras do jogo.” (Ackerman, 2008, p. 44)

aprofundamento holístico aos conflitos intergeracionais. No efeito locomotiva de Ackerman, a mudança constitucional pode estar sendo germinada e mesmo em crescimento subterrâneo. Mortos, vivos e não nascidos “convivem” em legados de propulsão, pelos quais a geração que expressa o momento constitucional por vezes possuirá como motivação fatos passados que se sucederam com seus “pais” e “avós” ou fatos futuros que podem se passar com seus “filhos” e “netos”. Este prisma da expressão da tomada de decisão pelo povo não pode ser ignorado no exercício da jurisdição constitucional, sob risco de apresentar-se ela como instituição silenciadora e arraigada a matrizes que visa a soberania popular redesenhar, reconstruir normativamente. A democracia dualista não remete ao isolamento entre gerações, mas sim a um conflito intergeracional de redefinição ou de permanência de decisão quanto ao que acolher da herança recebida e o que pôr em testamento no legado que será transmitido. É esta dinâmica de transformação que se encontrará presente em emendas ou proposições de rompimento ou redefinição essencial, as proposições de transformação “representam a expressão culminante da crítica do *status quo* de uma geração inteira – uma crítica que finalmente conquista o apoio popular de uma maioria mobilizada do povo norte-americano” (2006, p. 129), nas palavras de Ackerman, ao abordar o caso estadunidense, sem que nada impeça a utilização de seu patamar argumentativo em outros cenários nacionais.

Mas se a expressão da soberania popular e da tomada de decisão pelo povo pode proceder a rompimentos, poderiam estes rompimentos atingir direitos e liberdades tidos por incontrastáveis pelas gerações passadas? Pode o rompimento revisitar e redefinir, e mesmo excluir, direitos então reconhecidos como fundamentais? Ackerman identifica uma linha de pensadores (dentre os quais se situa Rawls) a negar o alcance em questão para a expressão democrática da vontade do povo, ao que haveria uma delimitação, um limite intransponível, pelo qual a democracia geraria uma autofagia. Direitos fundamentais e concepções de justiça ligadas a princípios fundadores do liberalismo seriam avessos a rompimentos que se predisponham como legítimos, não haveria uma abertura para democraticamente “se optar pela tirania”. Os direitos fundamentais seriam uma trincheira em face da qual não pode haver violações mesmo que acobertadas pelo desejo e manifestação da maioria (Cittadino, 2006, p. XX). Esta linha de pensamento é identificada por Ackerman como posição assumida pelos *rights*

*foundmentalists*, sendo assim denominada como posição fundamentalista, em razão de partir dos direitos fundamentais para daí proceder-se à compreensão da democracia e dos movimentos constitucionais.<sup>91</sup>

O fundamentalismo não admite, mesmo nos denominados momentos de decisão tomada pelo povo, que haja uma quebra, um rompimento de direitos fundamentais. As gerações estão assim lastreadas em um compromisso constante de exercício de democracia não somente para a produção de relações político-jurídicas, mas estão lastreadas a conduzirem-se político-juridicamente a partir de direitos e liberdades reconhecidos para plena autonomia da agência humana. A soberania popular somente pode ser compreendida quando o espaço da decisão do povo se efetive com respeito a direitos firmados como fundamentais e infensos à invasão majoritária. Para os fundamentalistas de direito, os conflitos intergeracionais não podem desconhecer a primazia dos direitos fundamentais no debate democrático, devendo preservar-lhes o respeito e tutela, seja em situações de decisões políticas de governo, seja em situações de decisão política tomada pelo povo.

A democracia dualista de Ackerman confronta-se parcialmente com o fundamentalismo de direito. Por um lado, aquela reconhece a devida preservação e tutela dos direitos fundamentais nas situações de normalidade, naquelas circunstâncias imersas em decisões de governo. Ou seja, a democracia dualista admite a tutela dos direitos fundamentais e sua relevância na plataforma de relações político-jurídicas espelhadas nas instituições e na sociedade em dado paradigma. Mas poderá haver alteração, rompimento, redefinição das bases democráticas, e justamente aí o distanciamento do dualismo para com o fundamentalismo de direitos. Se a decisão tomada pelo povo for no sentido de revisitar e reler os direitos fundamentais, se houver mobilização em efeito locomotiva suficiente para confrontar os próprios direitos fundamentais ou seu conteúdo, a declaração democrática poderá desafiar a herança recebida das gerações anteriores e provocar verdadeira guinada, ultrapassando as então delimitadas fronteiras ou trincheiras dos direitos fundamentais. Ackerman destaca

---

<sup>91</sup>. “se preocupa mais frequentemente com a possibilidade de uma legislação, ainda que democrática, ter a faculdade de ratificar ações opressoras – impor uma religião, ou autorizar a prática de tortura, etc. Quando ocorrem tais violações, o fundamentalista demanda a intervenção judicial apesar de negligenciar o princípio democrático. Os direitos se sobrepõem à democracia, desde que, obviamente, sejam direitos legítimos” (Ackerman, 2006, p. 14-15)

que para os dualistas a “tutela de direitos depende da declaração democrática prévia na instância superior de criação da lei” (2006, p. 17), sendo a constituição dualista primeiramente democrática, cunhada pela decisão tomada pelo povo, e somente a partir de então voltada para assegurar direitos e liberdades, mesmo que denominados como fundamentais. Sob o teor dualista, a Suprema Corte não possui sequer fundamento constitucional para contrastar a decisão tomada pelo povo em soberania popular. Para a democracia dualista, é legítimo e imponível o rompimento entre gerações que venha a desconstituir ou mesmo esvaziar direitos fundamentais, desde que processados em tal dimensão do efeito locomotiva que se legitime pela decisão tomada pelo povo, em expressão da constituição democrática. O problema que se revela desde já é a abertura crítica para uma completa ausência de parâmetros avaliativos à reconstrução normativa, e por via de consequência uma queda precoce da própria afirmação reconstrutiva entre as gerações, projetando fragmentações antagônicas à compreensão de autorrealização intergeracional ou mesmo de um compromisso intergeracional calcado em níveis de cooperação mutável mas associada e co-influente em sua reatividade.

Enquanto para o fundamentalista de direitos “a Constituição encontra-se, em primeiro lugar, engajada na proteção de direitos; apenas em segundo plano é que autoriza o povo a impor sua vontade sobre outras questões” (Ackerman, 2006, p. 17), o dualista extrai a existência, conteúdo e conformação de direitos fundamentais da vontade democrática manifestada pelo povo, em sua decisão que conforma as matrizes político-jurídicas acolhidas por dada geração, e que tenha ultrapassado em sua afirmação três problemas: o problema da legitimação da proposta; o problema da articulação; o problema da consolidação constitucional (Ackerman, 2008, p. 44-45).

O problema da legitimação consiste em arrecadar apoio popular suficiente que permita qualificar a proposta de quebra das regras do jogo político-jurídico como proposição legítima, como resposta adequada à conjuntura que pode desencadear a ebulição cívica. Mas o problema da legitimação se restringe a qualificar a proposta, ao que deve ser ela apta a desencadear o efeito locomotiva e atrair apoio para a quebra, para a ruptura e nova conformação pretendidas. Este segundo problema é chamado por Ackerman como problema de articulação, sendo fase em que se demanda apoio para o salto revolucionário (2008, p. 45).

Ultrapassada a articulação, resta-se o problema da consolidação constitucional, pelo qual se exige que a proposta admitida e provocadora do início da tomada de decisão pelo povo, após confirmada como decisão e superação da ordem anterior, seja implementada e confirmada com “aceitação geral das novas normas de ratificação” (Ackerman, 2008, p. 45). Chegada a fase da consolidação constitucional, o papel do Tribunal Constitucional é reorientar-se no exercício do processo constitucional. O problema da consolidação é justamente o estabelecimento de nova situação de normalidade, com naturalização nas instituições e níveis político-jurídicos de um novo padrão de compreensão dos próprios direitos e liberdades.

O dualismo constitucional, quando há declaração democrática na tomada de decisão pelo povo e superados os problemas da legitimação da proposta, da articulação e da consolidação, reconhece a potencial superação de conteúdo e forma de direitos fundamentais, pois estes não podem sobreviver alheios à sustentação da vontade democrática. Aqui a Constituição é mais do que uma ideia ou uma proposição teórica preconcebida, “trata-se de uma prática constitucional evolutiva, constituída por gerações de norte-americanos, conforme esses se mobilizaram, discutiram e solucionaram suas controvérsias com relação à identidade e ao destino da nação” (Ackerman, 2006, p. 47). Mas haveria algum limite para a regra da maioria exponenciada e qualificada da democracia dualista em Ackerman? Ackerman (1980), desenvolvendo confrontos de argumentos igualitários versus democráticos, aborda a democracia liberal e a justiça social. O pensamento de Ackerman a fundar sua democracia dualista não equivale de forma alguma a um somatório de vontades para legitimar uma plataforma que possa resultar em panorama tirânico (Ackerman, 1980, p. 295-313). O autor tece seu argumento remetendo à situação seguinte hipotética. Dentre as propostas de agenda e condução da sociedade, figuram o conjunto de propostas N, oriundas do Partido Nazista, que pretendem substituir em atacado o programa social vigente, programa ‘B’ (Ackerman, 1980, p. 297). Ackerman questiona uma pretensa neutralidade procedimental para o resultado da disputa entre os programas N e B, tendo em conta que “nenhum legislador liberal poderia afirmar que um processo

de votação legítimo deveria ser indiferente entre os resultados B e N” (Ackerman, 1980, p. 297, tradução nossa).<sup>92</sup>

O uso do poder de mudança não se afere pelo voto ou pela expressão da vontade da maioria em si, não é por ele que se afere o patamar de legitimidade da expressão democrática.<sup>93</sup> Não é pelo voto, mas sim pelo ato do diálogo qualificado que envolve o momento constitucional que se legitima o poder em um Estado que assume bases liberais em suas relações sociais. Entretanto, apesar de lidar com a falta de um padrão avaliativo em sua construção teórica, buscando saídas laterais, o problema ainda permanece sem resposta sólida. Ackerman (1980, p. 297-298) afirma que nem mesmo uma esmagadora maioria poderia conferir legitimidade se suas bases fossem voltadas para a exploração de minorias, mas não constrói teoricamente uma causa para tanto, não lidando com tipos de patologia das esferas sociais e nem mesmo coordenando outras esferas em seus dilemas de exclusão e reconhecimento do ser para com o outro na afetação de práticas sociais e instituições jurisdicizadas. Mas aqui também erige Ackerman sua crítica, ao destacar que o liberalismo em si trabalha dentro de sua própria plataforma, negando possibilidade aos fatores externos que lhe ameaçam, ao mesmo tempo que oculta forma de exploração e sujeição internas à sua própria sistemática.<sup>94</sup> A soberania popular formula-se justamente em favor da emancipação daqueles que se veem postos em exploração e sujeição, o que pode sim por em quebra situações estabilizadas sob o rótulo de direitos firmados. A emancipação e a liberdade, somente aparecem em espectro, são visadas, mas não há identificação de como isto se procede nem mesmo como se concilia com a

<sup>92</sup> “no liberal statesman could say that a legitimate voting procedure should be indifferent between outcome B and outcome N” (Ackerman, 1980, p. 297).

<sup>93</sup> “Não é o ato de votar mas o ato de dialogar que legitima o uso do poder em um Estado liberal. Quando um resultado não é justificado por meio de um diálogo neutro, um processo de votação liberal não pode permanecer indiferente quanto à sua escolha. Ainda que uma maioria esmagadora esteja aclamando seu apoio para o extermínio dos judeus, este alarde em nada legitima o resultado.” (Ackerman, 1980, p. 297, tradução nossa) – (“It is not the act of voting but the act of dialogue that legitimates the use of power in a liberal state. When an outcome is not justified through Neutral dialogue, a liberal voting procedure cannot remain indifferent about its adoption. Even if an overwhelming majority is shouting its support for the extermination of the Jews, this din does nothing to legitimate the outcome” (Ackerman, 1980, p. 297)).

<sup>94</sup> “E dentro deste enquadramento, a neutralidade de resultado – consequentemente, a regra da maioria – somente é apropriada para escolhas coletivas entre opções de equivalente legitimidade liberal.” (Ackerman, 1980, p. 297, tradução nossa) – (“And within this framework, outcome indifference – hence, majority rule – is only appropriate for collective choices between options of equivalent liberal legitimacy” (Ackerman, 1980, p. 297)).

potência firmada para os momentos constitucionais em que o povo profere sua decisão.

Em outras palavras, as pautas em que se baseia o exercício democrático liberal e por decorrência a atuação da jurisdição constitucional, dentro de um roteiro de escolhas internas ao Estado Liberal pode se afigurar como “uma expressão da dominação autoritária em vez de um ato político liberal” (Ackerman, 1980, p. 298, tradução nossa).<sup>95</sup> Há um limite congregado que estabelece o que se conforma como a neutralidade liberal, impedindo que se tenha indiferença para com a decisão tomada no processo de escolha. A tomada da decisão pelo povo em Ackerman não é simplesmente majoritária, ela considera para afirmação da soberania popular a regra da decisão legítima, que toma em conta a carga substancial de exploração presente nas relações sociais, de modo a ir de encontro a programas que imponham cargas de sacrifício desigual sobre diferentes grupos da sociedade.<sup>96</sup> O pensamento de Ackerman é voltado para a afirmação da emancipação, e o caminho que o autor crê para a emancipação é justamente pela soberania popular manifestada pelo exercício da decisão legítima pelo povo, em contínuo questionamento dos padrões de subordinação.<sup>97</sup> Mas não há desenvolvimento de emancipação nem intrageracional e quão menos

<sup>95</sup> “an expression of authoritarian domination rather than an act of liberal statesmanship” (Ackerman, 1980, p. 298).

<sup>96</sup> “Uma regra decisória legítima deve refletir este fato facilitando a promulgação de um programa presumivelmente legítimo (como B) em detrimento de claramente impor sacrifícios desiguais aos diferentes grupos da comunidade (como X).” (Ackerman, 1980, p. 298, tradução nossa) – (“A legitimate decision rule must reflect this fact by making it easier to enact a presumptively legitimate program (like B) than on that plainly imposes unequal sacrifices upon different groups in the community (like X).” (Ackerman, 1980, p. 298)).

<sup>97</sup> “A democracia liberal pode sobreviver à morte do contrato social. O que não pode sobreviver é uma condição social sob a qual as massas prestam uma obediência inquestionável à autoridade de uma ou outra elite. Contanto que o povo continue a questionar a legitimidade de sua subordinação, as elites podem não ter outra escolha senão responder com uma mescla de força e pretensão moral que nunca parecerão como muito convincentes para os oprimidos. É somente quando o povo esquece o significado da questão da legitimidade que o espírito liberal terá sido atingido por um golpe mortal. Mas questionar não é o bastante. A realidade de uma constituição liberal é medida pela extensão com que os questionamentos são respondidos e as respostas proporcionem redução da exploração injusta. Não há expectativa que este projeto constitucional seja um dia finalizado.” (Ackerman, 1980, p. 324, tradução nossa) – (“Liberal democracy can survive the death of social contract. What it cannot survive is a social condition under which the masses render an unquestioning obedience to the authority of one or another elite. So long as people continue to question the legitimacy of their subordination, elites will have little choice but to respond with a mixture of force and moral pretention that will never seem very convincing to the oppressed. It is only when people forget the meaning of the question of legitimacy that the liberal spirit will have been dealt a mortal blow. But questioning is not enough. The reality of a liberal constitution is measured by the extent to which questions get answered and answers bring relief from wrongful exploitation. There can be no hope that this constitutional project will ever be complete.” (Ackerman, 1980, p. 324)).



intergeracional em conflitos que visem a reconstrução normativa. Ackerman tenta lidar com a falta de critério avaliativo da reconstrução normativa intergeracional, mas não assenta como tal se procederia e nem mesmo como se delimitaria em termos de teoria moral a expressão de legitimidade e emancipação em face de práticas de dominação, cuja fixação de significado também não é preenchida.

Sob estas premissas, Ackerman aborda o problema hipotético por ele formulado e que utilizo como ponto comparativo entre as linhas de pensamento capitaneadas por Rawls e seu opositor patrono da tese dualista. Em uma situação de renascimento religioso exponenciado, supõe Ackerman uma mobilização desenfreada e generalizada de projetos religiosos de linha cristã, vindo a alcançar o caráter de política pública de massa demandada pela própria população. Produzindo uma oposição religiosa a cultos diversos do cristão, principalmente os muçulmanos, vem a ser aprovada uma emenda constitucional afirmando que o cristianismo é a religião nacional do povo, havendo uma releitura do que seja liberdade religiosa, com transformação da herança jurídica constitucional. O que pode ser visto por um viés de restrição liberal religiosa pode ser identificado na linha da soberania democrática como forma manifestada de rompimento com situação de subordinação. Seguindo sua construção dualista da Constituição e da democracia, o autor estadunidense mostra-se favorável à ruptura com os padrões de direitos fundamentais herdados de gerações passadas:

Não obstante, se tivesse eu o infortúnio de ser um membro da Suprema Corte (servindo como mediador), não teria qualquer dúvida quanto à minha responsabilidade. Embora eu tivesse a convicção de que tal emenda de natureza religiosa estivesse inteiramente equivocada, deveria interpretá-la como parte integrante da Constituição estadunidense: somente se algum opositor do novo milênio oferecesse um projeto para convencer o Supremo do contrário, somente assim, deveria discutir o assunto com outros membros da corte para rejeitar o pedido, ou demitir-me do meu cargo, e associar-me a uma campanha para convencer o povo estadunidense a mudar de ideia.

No entanto, eu não seguiria o curso sugerido pelos fundamentalistas, ou seja, manifestar formalmente a minha opinião divergente negando a validade da alteração da Primeira Emenda. (Ackerman, 2006, p. 18)

Na democracia dualista, os direitos não podem limitar ou restringir a tomada de decisão pelo povo, ou seja, a expressão da declaração democrática. Não há assim concepção política de justiça ou questão sólida historicamente construída por uma geração, ou por gerações, que venham a impedir rupturas ou revisões de

conteúdo em direitos e liberdades. A construção de Ackerman revela um papel diferenciado para o Judiciário, em especial, para a Suprema Corte. A tarefa da Suprema Corte é assegurar a qualidade da legitimidade dos resultados envolvidos nos embates a ela levados.<sup>98</sup> O trabalho da Suprema Corte não é elaborar conjecturas normativas a partir da realidade do presente. Para Ackerman (1980, p. 311), os conflitos constitucionais são travados em uma base intergeracional pela qual não pode cingir-se a pretensões do passado. A jurisdição constitucional se faz como um controle de saída relativo às demandas em sua legitimidade, não produzindo a Corte a legitimidade em si, mas sim atuando no processo social que envolve o controle das pretensões de legitimidade.

Se a Corte pretender assumir-se em nível de virtude maior do que os cidadãos que lhe demandam, pode estar sua decisão ameaçada de retórica que vem a impor autoritariamente decisões para além de sua legitimidade de controle.<sup>99</sup> Ackerman externa que “os juízes não podem pretender arrogar-se uma virtude hercúlea mais do que o resto de nós” (1980, p. 312, tradução nossa).<sup>100</sup> O papel do Poder Judiciário é assim um papel de controle do processo de embates pela afirmação de legitimidade, e não o fator de constituição por si da legitimidade decisória. O processo constitucional é voltado para a frear pretensões autoritárias, o que inclui a própria Suprema Corte.<sup>101</sup> A postura argumentativa de Ackerman

<sup>98</sup> “A tarefa da suprema corte, em vez disso, é assegurar a qualificação liberal de cada resultado, X, expondo-o a um teste final de legitimidade. Este teste não é concebido, entretanto, como uma determinação se X recai dentro de uma classe proibida de resultados especificados pelo legislador há tempos atrás. Nem é tarefa da corte tentar imaginar o que o legislador teria pensado se ele conhecesse os fatos agora disponíveis para todos verem. Ao invés de um ato inspirado em trabalho imaginativo, a corte procede ao coração dialógico do assunto. A legitimidade de X, afinal, é em última escala uma questão do que seus atuais proponentes podem dizer sobre seus interesses; e qual o melhor caminho para descobrir o que lhes exigir para responder à questão da legitimidade perante a própria corte?” (Ackerman, 1980, p. 311, tradução nossa) – (“The task of the supreme court, instead, is to assure the liberal quality of each outcome, X, by exposing it to a final test of legitimacy. This test is not conceived, however, as one of determining whether X falls within the forbidden class of outcomes specified by the master statesmen of long ago. Nor does the court try to imagine what the master statesmen would have thought if they knew the facts now available for all to see. Instead of an act of inspired guesswork, the court proceeds to the dialogic heart of the matter. X’s legitimacy, after all, is ultimately a question of what its present proponents can say on its behalf; and what better way to find out than to require its proponents to answer the question of legitimacy before the court itself?” (Ackerman, 1980, p. 311)).

<sup>99</sup> “They too will succumb to the temptations of tyranny and exploit the haze of rhetoric to impose judgements that go beyond their special role as output controllers” (Ackerman, 1980, p. 312)

<sup>100</sup> “the judges can no more pretend to Herculean virtue than the rest of us” (1980, p. 312).

<sup>101</sup> “Apesar disso, uma constituição liberal não está indefesa contra tais possibilidades. Assim como a estratégia de resultados de deliberação pode ser usada para controlar as deficiências da entrada de postulações e abordagens processuais, da mesma forma essas outras estratégias podem ser implantadas para aperfeiçoar os riscos de abuso do controle de resultados. Assim, a suprema corte permite-se ser avaliada e equilibrada de diversas formas para restringir suas pretensões de

volta-se para a construção de um papel não elitista e funcional para a favorável e contínua construção democrática calcada no exercício da soberania popular. O problema é que Ackerman aqui tende a retirar a própria expressão do jurídico como um elemento institucional presente em práticas sociais também sujeitas à reconstrução normativa, em menor escala do que Rawls, mas dentro de um mesmo vetor. Em outras palavras, há uma limitação temática na potência reativa do ser para com o outro, segundo uma reatividade em imersão de propósito que se reinstaura no todo que envolve holisticamente a parte. O jurídico é superdimensionado, esferas da ação social em liberdade são postas de lado, critérios avaliativos são referidos sem um embasamento construtivo de sentido a determinar a interação cooperativa entre o ser e o outro.

O comparativo entre Rawls e Ackerman é bem expressado por Dutra e Moura (2008, p. XXIII), ao identificar que Rawls aceita a ideia de democracia dualista de Ackerman no sentido de que as conformações de poder transitórias de uma dada eleição não podem transgredir a concepção constitucional assentada (ou seja, decisões de governo não podem ir de encontro às decisões do povo), ao que a Constituição poderia assumir uma feição antimajoritária mas não antidemocrática. Entretanto, Rawls não acena favoravelmente a que mudanças ocorridas por processos políticos que não os juridicamente acolhidos possam impactar desfavoravelmente na compreensão, conteúdo e forma de direitos fundamentais (Dutra e Moura, 2008, p. XXV). Nos conflitos intergeracionais, para a democracia dualista, em uma situação de decisão tomada pelo povo, não se pode questionar de progresso ou retrocesso da geração atual para com as gerações passadas. A identificação do engenho evolutivo das relações democráticas e constitucionais se dá para com a própria declaração democrática em si. A democracia aceita os riscos de ser democracia, não se pode proteger a democracia da democracia, como argumenta Ackerman (2006). Julgar se há progresso ou

---

autoridade. De maneira similar, um estrategista tratando da entrada de postulações poderia idealizar subsidiar o tribunal e a advocacia com um sentido próprio de suas atribuições em um estado liberal, que enfatize a missão especial da suprema corte sem fazer disso motivo para uma outra celebração elitista.” (Ackerman, 1980, p. 312, tradução nossa) – (“Yet, a liberal constitution is not defenceless against such possibilities. Just as the output strategy can be used to control the deficiencies of input and process approaches, so too these other strategies may be deployed to ameliorate the abuse of output control. Thus, the supreme court may itself be checked and balanced in numerous ways to constrain its authoritarian pretensions. Similarly, an input strategist might dream of providing the bench and bar with a proper sense of their calling in a liberal state, one that emphasizes the special mission of the supreme court without making it a cause for yet another elitist celebration.” (Ackerman, 1980, p. 312)).

retrocesso é proceder a um juízo de valor sobre a manifestação da tomada de decisão, o que nada mais seria do que lançar uma proposição que almeja criar um efeito locomotiva favorável a si. Ou seja, juízos que talhassem progresso ou retrocesso são juízos políticos em concurso com outros tantos, a pretender ultrapassar o problema de legitimar sua proposta e enveredar para galgar resultado positivo no problema da articulação e em eventual consolidação, se sucesso tiverem.

As posições de Rawls e Ackerman são emblemáticas de duas linhas que se chocam ao tratar de conflitos intergeracionais e de implicações intrageracionais, mas creio que ambas são insuficientes para tratar estes conflitos em uma progressão holística plena a inserir o jurídico ao lado de esferas sociais outras, todas passíveis de práticas viciadas ou patológicas de negação do outro, todas submetidas a vetores de reconstrução normativa e bases de avaliação. O superdimensionamento do jurídico, seja o jurídico-moral de Rawls, seja o jurídico-político de Ackerman, tende mesmo a transcender-lhe para além de sua possibilidade de sujeição à prática reconstrutiva e aferição nas relações de reconhecimento. Tanto perspectiva liberal quanto perspectiva republicana e comunitária não se mostram suficientes para tratar os conflitos intergeracionais de forma adequada, não erigem vetores de reconstrução normativa aptos por uma razão proeminente: não levam em suficiência o patamar comunicativo a tratar a ação social em suas esferas diversas e co-influente, não consideram o ser e o outro em sua inter-relação co-influente e reativa sob um desenvolvimento holístico que coloque em tema as diversas alocações cooperativas existentes na sociedade. Exige-se construção teórica que seja apta tanto do ponto de vista da teoria moral quanto da ação social para articular a reconstrução normativa intergeracional, ciente que esta perpassa conflitos de justiça e injustiça intrageracionais. Pretendo lançar proposta de enfrentamento da questão a partir do referencial teórico de Axel Honneth, alçando mão da teoria do reconhecimento e da Teoria da Justiça como análise da sociedade.

## 2

### Conflitos intergeracionais como luta por reconhecimento intergeracional

O presente capítulo destina-se à abordagem dos conflitos intergeracionais como conflitos envolvidos em uma constante luta por reconhecimento, enveredados em composição normativa coligada à autorrealização como núcleo de demandas sociais e pretensões de justiça. O primeiro passo é acentuar minha perspectiva de insuficiência do pensamento liberal, focado a partir do liberalismo político, assim como insuficiência do republicanismo e pensamento comunitário, para compreensão e análise dos conflitos intergeracionais e dos próprios dilemas intrageracionais neles envolvidos. A insuficiência é abordada sob duplo prisma: não tematização dos conflitos sob um plano moral de confrontações entre o ser e o outro sujeitas à afirmação de reconhecimento; e não tematização destes conflitos como integrados a um plano de conformações institucionais e de práticas sociais reprodutivas, sujeitas não obstante a reconstruções a partir de levantes em face de percepções de injustiça social manifestada.

Pretendo desenvolver a crítica de insuficiência e delimitar mirante de compreensão dos conflitos intergeracionais a partir do referencial teórico construído e desenvolvido por Axel Honneth, da justiça como análise da sociedade, pela qual o autor alemão estabelece integração entre uma gramática moral e proposições normativas em favor de uma Teoria da Justiça que não se disperse ou se desprenda da ação social. Justamente a ação social que embrenha práticas sociais institucionalizadas encadeadas a pretensões de afirmação moral perante o outro serão peças-chaves na pretensão de abordagem que desenvolvo. O anseio aqui exposto exige a articulação com o máximo de integração possível de três momentos teóricos ao longo do pensamento de Honneth, os quais, com base nos argumentos<sup>102</sup> de Marcos Nobre (2013, p. 11-17), identifico em suas obras

---

<sup>102</sup> “São tantas e de tamanha envergadura as modificações que Honneth introduziu posteriormente no modelo teórico que apresentou inicialmente em *Luta por Reconhecimento* que talvez seja prematura uma tentativa de organização sistemática de conjunto. O recomendável seria, talvez, aguardar os esclarecimentos da literatura secundária e do próprio Honneth a respeito, de maneira a

‘Luta por reconhecimento’, ‘Sofrimento de indeterminação’ e o modelo crítico apresentado em ‘Direito da liberdade’.<sup>103</sup> Embora a última obra tenha desenvolvido vertente e realinhamento de posições, creio que há conjunção na sequência argumentativa das obras e no aprofundamento do entendimento teórico empreendido por Honneth.<sup>104</sup>

A tematização da luta por reconhecimento a partir de uma teoria lastreada à dimensão empírica do conflito, ligada ao campo de conformação dos conflitos de justiça e injustiça social, e que, portanto, considere a ação social como ponto proeminente na reconstrução normativa, teoria esta denominada por Honneth como Teoria da Justiça como análise da sociedade, conduz a uma necessária

---

entender o que a final restou dos desenvolvimentos apresentados em *Das Recht der Freiheit*, especialmente no que diz respeito ao vínculo sistemático entre a ideia motriz de ‘reconhecimento’ e a ‘reconstrução normativa’. Pois não são poucos nem irrelevantes os elementos modificados, que vão (apenas para dar alguns exemplos) desde a caracterização da esfera do ‘amor’ ou do papel desempenhado por Mead em Luta por reconhecimento até o próprio estatuto da posição que poderiam ter os escritos de Hegel no período de Jena no novo modelo de *Das Recht der Freiheit* – em que (como já tinha sido o caso do livro de ‘transição’ Sofrimento de indeterminação) o centro está posto na Filosofia do direito hegeliana.” (Nobre, 2013, p. 14-15)

<sup>103</sup> Não obstante adotar o caminho argumentativo em tema, ponho-me em ciência quanto aos desafios e possíveis questionamentos que ele acarreta, pois na obra *Das Recht der Freiheit*, traduzida na língua inglesa como *Freedom's Right: The social foundations of Democratic life*, e que em tradução livre nomeio Direito da Liberdade, procede Honneth a revisões de seu pensamento, conferindo-lhe ao lado de *The I in We* uma reformulação da esfera jurídica e uma articulação com espaços argumentativos procedidos em releitura de Hegel, para expor campos de confrontação comunicativos, na vida pessoal, no mercado e no âmbito político, envolvidos em uma abordagem democrática pelo autor.

<sup>104</sup> Tendo em conta necessidade de identificação e clareamento dos efeitos da obra *Freedom's Right* sobre os conceitos e definições presentes em Luta por Reconhecimento, busquei contato com o Prof. Axel Honneth por email, tendo encaminhado o seguinte questionamento ao Professor: “Mas eu tenho hoje tantas questões sobre ‘Direito da liberdade’. Minha principal questão é: as esferas do mercado e público-democrática substituem as esferas do livro luta por reconhecimento?” Em resposta cordial e em interlocução informal, o Professor Honneth destacou: “Caro Marcelo Kokke, não é muito claro para mim como as esferas em ‘Direito da Liberdade’ estão relacionadas com aquelas de ‘Luta por Reconhecimento’. O ponto central era uma separação mais clara entre reconhecimento jurídico e moral, o que eu não fiz livro anterior; mas por causa disto, eu tenho então cinco esferas, onde cada uma das esferas ‘morais’ implica formas modernas específicas do que antes era chamado ‘amor’, ‘estima social’ e, agora recente, ‘respeito democrático’. Eu penso que aperfeiçoa as distinções anteriores e está mais próximo da intenção de Hegel. Mas, em termos substantivos, eu não mudei minha convicção quando escrevi ‘Direito da Liberdade’, a obra é apenas uma versão muito mais historicizada da ‘Luta’.” (Email. 2014, tradução nossa) – (“But I have today so many questions about the ‘Freedom's Right’. My main question is: the spheres of market and democratic public replace the spheres of the book struggle for recognition?” Em resposta cordial e em interlocução informal, o Professor Honneth destacou: “Lieber Marcelo Kokke, it is little bit unclear to me, how the spheres in ‘Freedom's Right’ are related to those in the ‘Struggle for Recognition’. The main point was to separate more clearly between legal and moral recognition, which I didn't do in the earlier book; but because of this I have then five spheres, where the ‘sittliche’ spheres each entail specific modern forms of what before was called ‘love’, ‘social esteem’ and, now new, ‘democratic respect’. I think that is all better than the earlier distinctions and it much closer to Hegel's intent. But in substance I didn't change my conviction when I did write ‘Freedom's Right’, it is only a much more historized version of the ‘Struggle’” (Email. 2014)).

abordagem do entendimento do que seja e como se configura o reconhecimento. Isto leva a uma necessária decantação do que se compreende como teoria do reconhecimento. Intento demonstrar que o reconhecimento em Honneth é mais do que uma necessidade ou uma demanda cultural, não se confundindo com uma expressão empírica interligada à psicologia social, embora esteja com estas vertentes relacionado. O reconhecimento se configura como categoria normativa ligada à filosofia moral, mas com viés de aplicação, ou seja, comprometida com a razão prática. O comprometimento com a razão prática propicia à teoria do reconhecimento um arsenal conceitual e normativo apto à análise de conflitos intrageracionais e intergeracionais. Esta decantação exige enfrentamento aos argumentos contrários à Honneth, o que farei na medida do necessário ao recorte traçado para o tema desenvolvido.

## 2.1

### **Conflitos intergeracionais sob a crítica da ação social: limites do liberalismo político e da democracia dualista**

A específica vertente da ação social como foco da teoria da justiça honnethiana permite identificar a perspectiva que o autor alemão labora ao tomar o todo e as partes, o ser e o outro em sua intersubjetividade. A construção teórica de Honneth conjuga-se com a perspectiva holística, ao que a manifestação do reconhecimento como fenômeno de natureza moral coordena em integração dimensões plurais do todo, enlaçando partes em uma expressão de propósito. Esta conjugação proporciona à teoria do reconhecimento uma manifestação inter e intrageracional, pela qual os conflitos de negativa de reconhecimento intrageracional são considerados na formação da dinâmica confrontante intergeracional. A configuração do propósito holístico em Honneth se dá pela luta e perseverança rumo ao reconhecimento. O múltiplo que se afirma em uma unidade heterogênea, em uma disputa inerente à alteridade que não pode ser considerada de forma fragmentada, ao que a compreensão do reconhecimento aqui versada mostra-se familiar à perspectiva holística, antagonizando com a perspectiva atomista e reducionista. Esta é a situação de partida em que me encontro para a tomada da teoria do reconhecimento em confrontação com o liberalismo político e com a democracia dualista, envolta em um cenário holístico mas comprometida com a fixação de parâmetros morais normativos de avaliação

dos fenômenos das lutas sociais em face de rompimentos e preservações ao longo das gerações.

A diferença marcante e o pilar do desenvolvimento da teoria do reconhecimento nos conflitos entre as gerações afetam-se por considerar a questão do reconhecimento não como um fator envolvido nas confrontações sociais e na expressão prática da filosofia moral, ou como fator absorvido ou interligado a outros conceitos tidos por essenciais.<sup>105</sup> O reconhecimento é manejado, no referencial teórico aqui assumido, como padrão avaliativo e marco compreensivo de construções de alteridade pessoal, jurídica e social. Ou seja, a intersubjetividade intrageracional e intergeracional é sujeitada a um giro compreensivo, em que estruturas de distribuição de bens, a dignidade e tratamento jurídico-normativo, assim como a expressão de valor social, são assumidos como esferas normativas de uma eticidade formal preenchida na dinâmica histórica da experiência diante do que se configura como injusto. O vivenciar o injusto é uma experiência intra e intergeracional, e justamente a experiência da articulação do justo e do injusto, do rompimento e da preservação de práticas sociais, instituições e conformações de existência legadas e postas em herança entre as gerações mostra-se o ponto de centro aos confrontos. Estes confrontos entre gerações são

---

<sup>105</sup> Situar o reconhecimento não como parte integrante, mas como critério e princípio fundamental é aqui essencial, sendo o tema expressado por Honneth no sentido de que “não há dúvidas de que o conceito de reconhecimento, em qualquer de suas versões, tem possuído sempre um papel essencial no âmbito da filosofia prática: na ética da Antiguidade, por exemplo, reinava a convicção de que somente aquelas pessoas cujo desempenho ganhasse a estima social da polis poderiam levar uma vida satisfatória; a filosofia moral escocesa se guiava pela ideia de que o reconhecimento ou a reprovação públicos constituíam o mecanismo social por meio do qual o indivíduo era estimulado a perseguir as virtudes desejáveis, e, com Kant, finalmente, o conceito de respeito adquire inclusive a função de princípio máximo de toda moral, no sentido de que contem o núcleo do imperativo categórico de tratar as outras pessoas tão somente como fins em si mesmas. Mas nenhum dos autores clássicos – com a grande exceção, claro, de Hegel, que neste sentido foi um precursor isolado – fundamentou sua teoria ética no princípio do reconhecimento como tal. Por maior que tenha sido a importância indireta que lhe tenha sido dada, o conceito permaneceu sempre à sombra de outros conceitos considerados mais essenciais.” (Honneth, 2010, p. 13-14, tradução nossa) – (“no hay duda de que el concepto de reconocimiento, en cualquiera de sus versiones, ha tenido siempre un papel esencial en el ámbito de la filosofía práctica: en la ética de la Antigüedad, por ejemplo, reinaba la convicción de que sólo aquellas personas cuya actuación ganase la apreciación social de la polis podían llevar una vida satisfactoria; la filosofía de la moral escocesa se guiaba por la idea de que el reconocimiento o la desaprobación públicas constituían el mecanismo social a través del cual el individuo era estimulado a perseguir las virtudes deseables, y, con Kant, finalmente, el concepto de respeto adquire incluso la función de máximo principio de toda moral, en el sentido de que contiene el núcleo del imperativo categórico de tratar a las otras personas sólo como fin por sí mismas. Pero ninguno de los autores clásicos – con la gran excepción, claro, de Hegel, que en este sentido fue un precursor aislado – basó su teoría ética en el principio del reconocimiento como tal. Por grande que fuera la importancia indirecta que se le diese, el concepto permaneció siempre a la sombra de otros conceptos considerados más esenciales.” (Honneth, 2010, p. 13-14)).



marcados ainda pela expressão de dominação e sujeição, expressa ou tacitamente forjada, mesmo com o apoio do direito, donde a dimensão filosófica e política da luta contra a injustiça social pode representar uma luta contra o próprio direito.<sup>106</sup>

A compreensão de conflitos intergeracionais como imersos em pautas de confrontação ligadas às instituições e práticas sociais reprodutoras de padrões postos, ou pretensamente postos, em questionamento permite sair do direito como núcleo das confrontações de rompimento e preservação, situando-o como um campo dentre outros da ação social. Não reduz isto sua importância, mas permite traçar sua impotência ou mesmo potência repressora diante de lutas pelo reconhecimento. Lado outro, o próprio direito pode funcionalizar-se como mecanismo de cooptação e silenciamento, anulando a conquista própria de uma ação política social que proporciona a reconstrução normativa de práticas sociais, em rompimento, para caracterizar a conquista como concessão e revirar-lhe o sentido. Este revirar o sentido descaracteriza a luta social do reconhecimento em sua apresentação social geracional e mesmo intergeracional para atribuir-lhe um valor externo ao propósito do ser para com o outro, ou seja, à dinâmica de reordenação das partes para com o todo.<sup>107</sup> Nem o liberalismo político nem o

<sup>106</sup> Isto permite romper ou ao menos levar a questionamentos sérios afirmações que conduzam a consubstanciar o direito e mesmo suas normas como baluartes de proteção à liberdade. A própria Constituição pode expressar-se como mecanismo de dominação e expressão da prevalência de uma ordem de dominação, centrada em mecanismos intrageracionais de sujeição e exclusão. A visão desta situação de cooperação de normas constitucionais com práticas sociais de exclusão por vezes exige a decantação pelo tempo. A Constituição de 1891, constituição de matriz liberal, foi vista como manifestação de liberdade, em um momento sequencial à proclamação do fim legal da escravidão. O texto constitucional, no entanto, propiciava ampla exclusão social quando tratava de qualificar quem poderia ser eleitor: “Art 70 - São eleitores os cidadãos maiores de 21 anos que se alistarem na forma da lei. § 1º - Não podem alistar-se eleitores para as eleições federais ou para as dos Estados: 1º) os mendigos; 2º) os analfabetos;”. A exclusão de “mendigos” e “analfabetos” atingia em cheio os negros recém libertos do sistema escravagista normativamente fixado. Desta forma, mecanismos jurídicos tidos como expressão de vontade popular foram manejados para a exclusão de significativa parcela do popular. A ordem de exclusão possui um marco jurídico para sua justificativa: a própria Constituição.

<sup>107</sup> A própria abolição da escravatura e confrontações sociais do início da República podem contribuir com este meu argumento. A abolição, cuja expressão de compreensão pode ser tomada como um marco de rompimento intra e intergeracional, foi normativamente cooptada por instituições existentes e pelo próprio direito como produto de concessão, retirando da luta pelo reconhecimento (e portanto, da luta contra injustiça social) seu mérito combativo. Este fato propiciou a fixação introjetada de benesse, com descrédito ao próprio rompimento, já que institutos de exclusão assumiam novas feições adaptadas histórica e culturalmente. Relevantes a análise de Lília Moritz Schwartz: “Ora, feita a Abolição, boa parte da população recém-liberta atribuiu à monarquia e à princesa o mérito da ‘glória concedida’ É nessa perspectiva que podemos entender movimentos como a Guarda Negra (grande defensora da realeza contra as manifestações republicanas), assim como as inúmeras demonstrações de simpatia e afinidade para com o regime monárquico. Na medida em que a libertação não foi assumida como ato político e deverdor da própria organização do grupo, o corolário foi admitir fidelidade para com aqueles considerados ‘os donos do ato’. Criava-se assim uma monarquia sagrada, um rei e uma princesa imaginários –

dualismo democrático podem responder em termos sólidos questões ligadas às práticas sociais de dominação que se prolongam em termos geracionais, mesmo que sob o capuz da normatividade jurídica, refugiando-se de questionamentos acerca de máculas de estereótipos de rejeição e dominação sob o discurso jurídico-filosófico de que o tema extravasa seu objetivo ou seu objeto. A compreensão da justiça sob ação social permite suprir um deficit sociológico e mesmo de análise histórica que permeia integrações sociais em instituições e práticas iterativas, sejam ou não jurídicas, assim como dota esta compreensão de crivos avaliativos sob esboços normativos. Soma-se a isto uma ascensão do jurídico sobre as diversas esferas da ação social, chegando ao ponto de desgarrá-lo de sua gênese de formação social, ligado que é às práticas sociais e institucionais existentes, embora sujeitas à ação crítica fundada em pretensões de justiça.

A jurisdição constitucional ganha mesmo aspecto de oráculo das ações sociais e dos conflitos sociais, não se tematizando potenciais de patologia social juridicamente encapuzada, mesmo em um Estado Democrático, e na definição deste papel é acometida tanto por argumentos centrados ou coligados à democracia dualista, capitaneada por Ackerman, quanto pelo liberalismo político, referenciado aqui em Rawls. Sustento que ambas as linhas teóricas estão situadas na perspectiva holística, considerando as gerações humanas em interlocução recíproca e reativa, afirmativa perante o outro em uma expressão de unidade para com a multiplicidade das gerações pretéritas e futuras. Entretanto, não levam a fundo suficiente a dimensão comunicacional holística da ação social. Estes referenciais teóricos permitem identificar a jurisdição constitucional como espaço definidor pelo qual passam conflitos intergeracionais. Envolto ao conflito intergeracional estão as percepções de progresso e retrocesso que envolvem heranças, testamentos e legados passados entre as gerações na dinâmica político-jurídica que permeia a Constituição e embates de teoria da justiça que sobre ela refletem. Não há dúvidas de que ambas as linhas teóricas são robustas em seus diversos argumentos e lógicas internas, assim como não há dúvidas de que são igualmente passíveis de críticas. Mais do que comprometida com gerações futuras ou passadas, cada geração é comprometida consigo mesma, seu primeiro compromisso é com sua expressão democrática plena, pelo dualismo de

---

muito longe do sistema real -, distantes do aspecto ‘terreno’ dos nossos primeiros representantes republicanos, destituídos de carisma ou aceitação popular.” (2012, p. 26-27)

Ackerman, ao passo que o liberalismo político de Rawls volta-se para conter toda e qualquer geração em comprometimentos morais de decisões razoáveis e racionais, ao crivo da agência humana.

Pode-se mencionar a crítica democrática ao modelo rawlsiano, pois poderia conduzir a elitismos e cerceamentos na expressão da soberania popular e republicana, tal como limitação discursiva, tendo em conta as restrições às manifestações dialógicas e configuração de um self pontual e descontextualizado. Neste cenário, a jurisdição constitucional menos seria afirmação da soberania popular do que instituição de afirmação de convicções de uma geração impostas às demais, agrilhoando o futuro em sua reconformação inevitável. Pode-se também levantar críticas ao modelo de Ackerman, pelos riscos levados às conquistas seculares materializadas em direitos fundamentais e no reconhecimento humano em autorrealização, tal como levantar riscos da instauração de períodos de Terror, como sucedido nos desenrolares da Revolução Francesa, sob a justificativa da realização da plena soberania popular. Acresce-se o risco de nebulosidade na identificação do que seja em situações concretas uma decisão de governo para com o que seja uma decisão tomada pelo povo, tal como a categorização e identificação dos momentos reais compreendidos no efeito locomotiva, sob a crítica do risco de se produzir legitimação artificial ao invés de legitimidade. Além disto, há uma gama de variáveis muito ampla em cada ato de rompimento, que tornam muito mais profundo o tema do que um simples “sim” ou “não” diante de pretensões de cisão e reconformação. Pode-se ainda levantar crítica no sentido de que o jurídico, enquanto jurisdição constitucional, poderia ser reduzido em sua relevância de garantia, minado em sua atividade de razão pública voltada para perseverança do pluralismo e de doutrinas razoáveis.

Se os questionamentos dos conflitos intergeracionais e sua apreensão constitucional navegarem sob as luzes do modelo rawlsiano, podem ser construídas as seguintes proposições: (i) somente poderão ocorrer rompimentos em questões que não sejam elementos essenciais ou questões básicas de justiça, pois, em um regime democrático, os cidadãos estão comprometidos entre si, ao que também estão as gerações; (ii) os rompimentos e as proposições de rompimento podem representar aspectos de boa vida particulares de doutrinas compreensivas postos em alteração pelos cidadãos ligados a dada doutrina filosófica, religiosa ou cultural, mas devem conciliar-se diante do fato do

pluralismo, não podendo alcançar a razão pública ou a concepção política de justiça que acolhe conceitos substanciais de justiça, construídos com convicções sólidas alcançadas pela moral humana; (iii) há um anteparo para compreender-se progresso e retrocesso entre gerações, pois em uma sociedade razoavelmente organizada, e sob regime democrático, a razão pública coliga-se com uma concepção política de justiça, proporcionando a construção substancial da justiça como valor, devendo as gerações comprometerem-se em um dever de civilidade contínuo, em prol da razão pública, encontrando-se aqui um parâmetro avaliador; (iv) a interação intergeracional democrática entre sociedades que dialoguem por heranças do passado e testamentos para o futuro sem comprometimentos negativos para a emancipação e autorrealização humanas pode existir a partir de um consenso justaposto de cidadãos e gerações comprometidas com o dever de civilidade em favor da razão pública, gerações comprometidas com decisões razoáveis e racionais em uma concepção política de justiça que considere o fato do pluralismo no regime democrático.

Lado outro, se os questionamentos dos conflitos intergeracionais e sua apreensão constitucional navegarem sob as luzes do modelo de democracia dualista de Ackerman, podem ser construídas as seguintes proposições: (i) os rompimentos entre gerações poderão ocorrer legitimamente, havendo na expressão histórica constitucional decisões de governo e decisões tomadas pelo povo, sendo que se o momento constitucional se afigurar como de decisão tomada pelo povo, poderá haver quebra das regras do jogo político-jurídico existente; (ii) os rompimentos e as proposições de rompimento podem ser concebidos como fatos do processo democrático e das reconformações constitucionais ao longo do tempo, em que gerações e seus cidadãos alternam momentos de concentração de atenção na vida privada com momentos de declaração democrática e envolvimento cívico, nos quais efervescem movimentos em efeito locomotiva que rompem problemas de aceitação de mudança, articulação de mudança e consolidação de mudança na implementação de novos paradigmas e leituras políticas e de concepções de direitos e de liberdades; (iii) a declaração democrática precede direitos e liberdades, que somente podem ter sentido a partir das decisões tomadas pelo povo; assim, em face das decisões democráticas tomadas pelo povo, pelas quais é legítimo o rompimento e a fixação de novas regras do jogo político-jurídico em prejuízo das anteriores, não é possível atribuir-

se um prejulgamento externo de progresso ou retrocesso, pois este julgamento assumiria a condição de proposição concorrente à firmada, e não como um critério superior e avaliador dotado de supremacia, ao que os vivos de cada tempo possuem expressão de soberania popular para selecionar em decisão do povo as heranças do passado que desejam receber e os testamentos para o futuro que pretendem deixar; (iv) a interação intergeracional democrática entre sociedades que dialoguem por heranças do passado e testamentos para o futuro sem comprometimentos negativos para a emancipação e autorrealização humanas pode existir a partir da preservação de instituições, direitos e liberdades em face de decisões de governo, abrigadas em parâmetros avaliadores próprios de dado momento constitucional, e simultaneamente a partir do respeito da prática dualista em relação à tomada de decisão pelo povo, com o reconhecimento da primazia da democracia e da legitimidade do povo e de dada geração em mudar de opinião na construção de seu presente e no direcionamento de seu destino.

Questão que exsurge é a possibilidade de articular os conflitos intergeracionais e os dilemas envolvidos nas demandas de rompimento e preservação refletidas na expressão normativa de direitos e liberdades. Os conflitos entre as gerações, tanto do ponto de vista intra quanto intergeracional, podem ser talhados e propostos em linha dinâmica outra que seja, ou se proponha a ser, apta a lidar com os problemas oriundos da democracia dualista, logrando suas virtudes. O mesmo pode suceder para com o liberalismo político e sua linha preservacionista, fundamentalista e garantista de direitos. Para tanto, é necessário lidar com o deficit sociológico de forma alinhada a uma reconstrução normativa cunhada em padrões avaliativos fundados comprometidos com a teoria moral, de maneira a identificar patologias, negativas de reconhecimento e fatores de crítica a práticas sociais e instituições envolvidas com a ação social em liberdade, em emancipação em face de padrões de dominação, mesmo que subcutâneos.

O engajamento teórico sob a linha holística viabiliza a compreensão de instituições e padrões de reprodução social, tendendo contra a objetivização do jurídico e fechamento de olhos às roldanas de opressão social que desencadeiam conformações institucionais. A questão assume caráter muito mais profundo do que simplesmente se nomear instituições básicas em uma sociedade razoavelmente bem ordenada ou asseverar-se um efeito locomotiva que imprime efervescência de uma decisão qualificada como do povo para fins de rompimento,

por autodeterminação. Há um imbricamento de práticas sociais de dimensão privada ou individual com práticas de dimensão pública, o que passa ainda por diversos núcleos comunicacionais da vida, aptos a conformar roteiros e compreensões de sentido que não permitem a cisão entre os diversos campos da vida em ação social.<sup>108</sup>

O que sustento assim é a impotência de percepções atomistas ou incompletas na tomada holística para fins de tematização, análise e compreensão dos conflitos intergeracionais e suas consequentes imbricações intrageracionais. O liberalismo político, e o pensamento liberal que lhe aflui, assim como a democracia dual, e a linha comunitária e republicana para com ela relacionadas, movem o tear da articulação das partes para com o todo. Mas de forma incompleta e insuficiente. Não se pode dimensionar e empreender análises de confrontações de ação social sem levar-se em conta a afirmação e a negação do reconhecimento, a reatividade e co-operatividade entre o ser e o outro, que se passam em ambientes situados histórica e culturalmente, a conformar práticas sociais e consolidações de instituições. A preservação e o rompimento são imersos a bases comunicacionais em que a liberdade como ação social pode ser contagiada com práticas patológicas de negação do ser pelo outro, contagiando fluxos políticos e jurídicos. Estereótipos e preconceitos não podem ser negados ou ignorados na tomada crítica da ação social. Tanto Rawls quanto Ackerman passam sem maiores interrogações sociológicas por variáveis imprescindíveis para o diagnóstico de pautas de condução dos conflitos sociais. Esferas da ação social e esferas da moralidade não podem ser apartadas.

Inviável lançar-se ao bojo das crises sociais e confrontações geracionais brasileiras, por exemplo, sem ter-se em conta o emaranhado de subjugações e práticas de situar em inferioridade forjadas ao longo das interações sociais ocorridas no passado histórico, que sem dúvidas conforma e envolve a própria

---

<sup>108</sup> Jessé Souza correlaciona as esferas sociais na formação de estereótipos sociais e combinações de exclusão social: “a consequência política e social dessas tiranias privadas, quando se transmitem da esfera da família e da atividade sexual para a esfera pública das relações políticas e sociais, torna-se evidente na dialética de mandonismo e autoritarismo de um lado – no das elites mais precisamente – e no populismo e messianismo das massas, por outro. Dialética essa que iria, mais tarde, assumir formas múltiplas e mais concretas nas oposições entre doutores e analfabetos, grupos e classes mais europeizados e as massas ameríndia e africana e assim por diante” (Souza, 2001, p. 306). Estes estereótipos refletem em termos intergeracionais nas conformações de práticas sociais e roteiros de manifestação jurídica. Reconstruções normativas não podem ser a eles infensas, pelo inverso, o reconstruir normativo envolve a própria articulação dos padrões e conformações de tipos sociais prevalecentes.

esfera jurídica. Conflitos de justiça social, com confrontações intergeracionais, precisam ter em ponto de pauta aspectos de segregação e diferenciação, a fim de tornar viável diagnosticar sentidos de real projeção de liberdade para reconstruções normativas de sentido em instituições e práticas sociais. Neste sentido, Antônio Sérgio Alfredo Guimarães remete às tensões regionais brasileiras,<sup>109</sup> cujo aspecto de segregação contagia práticas ideológicas que antes de afirmar, podem vir a negar a própria alteridade. Uma real teoria crítica com foco na ação social deve possibilitar questionamentos, em que pretensas práticas sociais de rompimento possam ser em verdade qualificadas como mecanismos de homogeneização e fortalecimento de estigmas.<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Guimarães põe à baila a questão do preconceito regional no Brasil, em que a dinâmica das relações sociais projeta o Sudeste e as capitais industrializadas como berço de civilização brasileira almejada, em pretensão de superioridade pelos próprios laços com imigrações europeias no final do século XIX e início do XX, que alavanca inferiorização dos brasileiros outros, olvidando da sistemática de exploração construída: “o preconceito contra os *baianos*, *paraibás* e *nordestinos* é dos mais fortes e persistentes no Brasil contemporâneo, só rivalizado pelo preconceito racial. O estereótipo do *baiano* como imigrante pobre, ignorante, servil, preguiçoso, beócio, sem espírito empreendedor, sem chances de se tornar alguém, pode levar-nos a considerar que tal estereótipo se deve a sua condição de imigrante no Sudeste do Brasil, sendo, portanto, produto do pós-guerra, quando as imigrações internas no Brasil substituíram as migrações internacionais na provisão de mão-de-obra para a nascente indústria do Sudeste, principalmente São Paulo. Só em parte isso é verdade. E é tão mais verdade para os termos *paraíba*, no Rio de Janeiro, e *nordestino*, em São Paulo, que para *baiano*.” (2001, p. 400) (...) “Espelho de novo: *baiano* ficaria reservado para uso mais pejorativo. Assim, um branco ou branca de classe média, vindo do Ceará ou de outro lugar do Nordeste, em uma boa escola paulista, será preferencialmente tratado por *baiano* por quem o discrimina, e não *nordestino*, reservado aos seus conterrâneos mais pobres, cuja condição pode ser referida direta e descritivamente. A ofensa, no caso, consiste em tratar por *baiano*, em sentido genérico, o outro brasileiro, nascido ou não na Bahia, negando-lhe a naturalidade brasileira e reservando para si, contra os brasileiros mestiços, origem europeia recente. Nesse caso, é o sentido primeiro, de atraso e luso-brasilidade incivilizada, que prevalece. Evidentemente, só a pesquisa empírica pode verificar.” (2001, p. 407-408). As análises sociais, políticas, jurídicas e econômicas que pretendam identificar e questionar padrões de confrontações intergeracionais não podem desconhecer esses padrões de estereótipos regionais brasileiros forjados em nossa sociedade. Há assim fluxos de negação de reconhecimento intrageracionais que contagiam a dinâmica intergeracional, e portanto afluem em variáveis perquirições volvidas a rompimentos e preservações, já que as práticas sociais e instituições não podem ser desvinculadas do ser situado para com o outro em ação social.

<sup>110</sup> Práticas sociais de rompimento e voltadas para a inclusão por vezes podem assumir um discurso de segregação, de hierarquia cultural e sujeição civilizatória. Isto irá tornar necessário uma consideração ampla e crítica, que considere não só determinado ato ou prática, mas a forma, dinâmica, ação performática em sua apresentação social, ou seja, ramificações comunicacionais que podem estar para com ele envolvidos. Explicito. As manifestações culturais envolvendo a música clássica, remetendo à orquestra sinfônica ou seus instrumentos, são socialmente reconhecidas como providas de valor positivo. Estímulo e abertura para que as mais amplas camadas sociais possam ter-lhe acesso é, com fortes argumentos, uma expressão da democratização cultural e inclusão social, rompendo com amarras intergeracionais que determinavam estigmas. Entretanto, a forma e a dinâmica social de apresentação, organização e projeção da própria música clássica podem desconfigurar esta pauta inicial e reforçar estigmas e práticas sociais hierarquizantes e segregacionistas, em negação a reconhecimento. Assim, apresentar a música clássica como música erudita (em que o termo erudito significa excesso de conhecimento ou cultura), em face de outros tipos musicais, pode converter o que seria um polo de

O reconhecimento como categoria normativa com reflexos na expressão da luta política e nas manifestações individuais, normativo-jurídicas e sociais deve se revelar apto para responder aos dilemas dos conflitos intergeracionais, não se desprendendo das confrontações intrageracionais que apresentam práticas sociais e instituições reputadas como fonte ou ligadas a injustiças sociais, expressas ou veladas, antagônicas à emancipação, à expressão co-operativa do ser para com o outro. O desafio é portanto compreender os conflitos intergeracionais em uma conjuntura holística que tome a ação social e a teoria moral como conjugadas na reconstrução normativa. Trata-se de sujeitar preservação e rompimento, progresso e retrocesso, a uma ampla gama discursiva comunicacional, mas comprometida com a avaliação sociológica, histórico-cultural, ambiente em que está imerso o jurídico. Pretendo demonstrar que é possível captar e proceder à reconstrução normativa dos conflitos entre gerações como conflitos envoltos em uma luta social por respeito e quebra de padrões de injustiça, sob as bases teóricas do reconhecimento como norte avaliativo. Em outras palavras, conflitos intergeracionais são conflitos de tematização de uma autorrealização intergeracional que problematizam práticas sociais e padrões institucionais de reprodução ou conformação do ser perante o outro, da alteridade em ação social. O norteamento para minha condução argumentativa é estabelecido com base nos questionamentos que se seguem. Em que medida se configura a teoria do reconhecimento de Honneth como suporte para compreensão dos conflitos intergeracionais? É possível empreender articulação dos critérios e esferas do reconhecimento de Honneth em uma gramática moral avaliativa de progressos e retrocessos intergeracionais, considerados como expressões de confrontação entre

---

emancipação da liberdade em mecanismo ideológico de sujeição cultural, desvirtuando o próprio panorama de justiça. A teor exemplificativo, chamo atenção à forma como é apresentada notícia de virtuosa iniciativa de Maestro que conduz projeto de inclusão social através da música. Observo que meu foco não é de forma alguma o projeto, que ao meu ver é expressão de inclusão, mas a carga de sentido tomada de estereótipos como é apresentado pela notícia publicada em programa televisivo e em sítio na internet, que subcutaneamente alinha práticas ideológicas de negação do outro, lançando em contraste inusitado a descendência de escravos e o acesso à música clássica: “Maestro cria 1ª orquestra formada por descendentes de escravos do país: Música clássica se espalha por áreas pobres da capital do Amapá e é cada vez maior o número de crianças e jovens que se dedicam a um instrumento. (...) Como um gênio da música clássica chegaria aos ouvidos de uma adolescente da Amazônia? (...) O que uma suíte para violoncelo despertaria em uma garota quilombola? (...) Para que serve um violino em uma palafita? (...) Isso tudo acontece em Macapá, às margens do grande rio. O Amazonas é testemunha de um surpreendente projeto de massificação da música erudita. Com uma abrangência e uma rapidez que ninguém esperava, crianças pobres da capital do Amapá ganham a inusitada companhia de um Mozart, de um Bach, de um Tchaikovsky.” (Fantástico, 2014)



rompimentos e preservação? É factível sustentar um primado da autorrealização intergeracional?

## 2.2.

### A Teoria da Justiça como análise da sociedade

O primeiro passo para articular os conflitos intergeracionais como lutas por reconhecimento, aferidas diante de uma gramática moral que situa e identifica padrões de injustiças, é posicionar a própria teoria do reconhecimento desenvolvida por Honneth como integrante do paradigma reconstrutivo, em seguida abordando o relevante tema da reconstrução normativa e então delineando a matriz de teoria da justiça em que se encontra caracterizada a apreciação do reconhecimento como teoria moral afiliada à ação social. As lutas por reconhecimento, seja o reconhecimento intra, seja o intergeracional, constituem conflitos de afirmação do ser em face do outro, em dimensões ou esferas diversas da vida social e de acordo com uma base ética que conduz expectativas de condutas generalizadas.

O alicerce de Honneth para construção do sentido de reconhecimento e dos conflitos que sua demanda enseja está em Hegel.<sup>111</sup> Hegel identifica a intersubjetividade entre o ser e o outro como matriz que processa e reprocessa em espirais sequenciais a autorrealização da pessoa, pessoa que em sua carência

<sup>111</sup> Embora em *Luta por reconhecimento* haja a referência constante de Honneth (2003a) aos estudos de Hegel (jovem) em Jena como alicerce de desenvolvimento, já em *Sufrimento por indeterminação* (2007b) e *Freedom's Right* (2014a), há posicionamento no sentido de continuidade de foco de Hegel no reconhecimento, mas sob diversa forma, centrada na objetivização pela eticidade. Esta diretiva pode ser verificada por um cunho de historicidade ou amparo histórico presente em *Freedom's Right* (2014a), no qual Honneth de forma profunda pretende angariar em aplicação suas construções de acordo com o ambiente vivenciado pela sociedade na modernidade, em especial caminhando o percurso dos últimos 200 anos. No prefácio desta última obra, Honneth elabora seu objetivo e caminho metodológico: “Eu procurei seguir o modelo da Filosofia do Direito de Hegel e desenvolver os princípios da justiça social por meio de uma análise da sociedade. Como eu tinha percebido alguns anos antes enquanto estudava a famosa obra de Hegel, este projeto apenas poderia ter êxito se as esferas constitutivas de nossa sociedade forem compreendidas como materializações institucionais dos valores particulares cuja reivindicação imanente de realização indica os princípios de justiça em funcionamento em cada esfera social específica.” (Honneth, 2014a, p. 7, tradução nossa) – (“I sought to follow the model of Hegel’s Philosophy of Right and develop the principles of social justice by means of an analysis of society. As I had realized a few years prior while studying Hegel’s famous text, this project could only succeed if the constitutive spheres of our society are understood as institutional embodiments of particular values whose immanent claim to realization indicates the principles of justice at work in each specific social sphere.” (Honneth, 2014a, p. 7)).

demanda o outro, que carência recíproca lhe exige.<sup>112</sup> Há dependências recíprocas, mas não limitadas ao econômico, dependências recíprocas que se elevam na conformação da identidade e da expressão da pessoa em sua construção de sentido perante o outro. Observo dois fatores relevantes na construção hegeliana. O primeiro deles é a afirmação da situação da pessoa concreta em sua dimensão de carência e satisfação, distanciando-se assim Hegel de perspectivas abstratas na definição do ser humano como deslocado de pretensões de satisfação diante do bem comunitariamente forjado. O segundo dos fatores é a contínua expansão da pretensão de reconhecimento, que não pode ser confinada, avançando em contínuas escalas, o que permite a extração de parâmetros ideais que interligam as pretensões de satisfação diante das manifestações de carência.

A luta pelo reconhecimento desenvolve-se naquele ambiente de carências e demandas reciprocamente consideradas na intersubjetividade que envolve o ser e outro, estando inerentemente ligado ao cenário das experiências da ação social.<sup>113</sup> O campo da ação social é proeminente para Honneth, é na ação social que se manifesta a expressão moral das demandas por reconhecimento, das demandas de afirmação do ser em sua expressão, necessidades e carências em face do outro, permitindo a extração de elaborações normativas coligadas a bases de eticidade. Para Honneth, a luta social é um processo prático em que “experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento” (2003a, p. 257).

<sup>112</sup> Segundo Hegel, “a pessoa concreta que é para si mesma um fim particular como conjunto de carências e como conjunto de necessidades natural e de vontade arbitrária constitui o primeiro princípio da sociedade civil. Mas a pessoa particular está, por essência, em relação com a análoga particularidade de outrem, de tal modo que cada uma se afirma e satisfaz por meio da outra e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio. Na sua realização assim determinada pela universalidade, o fim egoísta é a base de um sistema de dependências recíprocas no qual a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica do indivíduo estão ligados à subsistência, ao bem-estar e à existência de todos, em todos assentam e só são reais e estão assegurados nessa ligação. Pode começar por chamar-se a tal sistema o Estado extrínseco, o Estado de carência e do intelecto.” (Hegel, 1997, p. 167-168)

<sup>113</sup> “Para poder demonstrar ao outro o reconhecimento que se apresenta num interesse solidário pelo seu modo de vida, é preciso antes o estímulo de uma experiência que me ensine que nós partilhemos uns com os outros, num sentido existencial, a exposição a certos perigos; mas quais riscos dessa espécie realmente nos vinculam de maneira prévia é possível medir, por sua vez, pelas concepções que possuímos em comum acerca de uma vida bem-sucedida no quadro da coletividade.” (Honneth, 2003a, p. 154)

Mas em que paradigma e conformação compreensiva ocorrem a captação desta ação social de um fenômeno que congrega demandas morais que podem ser normativamente capituladas? O desenvolvimento teórico de Honneth está situado em um paradigma crítico<sup>114</sup> denominado como reconstrutivo (Nobre, 2013, p. 12-14). Segundo Marcos Nobre (2013, p. 21), Honneth adota em suas formulações teóricas a reconstrução crítica,<sup>115</sup> insurgindo-se diante de modelos críticos que se concentrem em estruturas ou instituições formais, concedendo preeminência às ações sociais e considerando o conflito como fonte de compreensão e formulação normativa moral, conflito que proporcionará especial valor ao sentido de injustiça na dinâmica do reconhecimento.<sup>116</sup>

A reconstrução empreende-se em dois níveis (Nobre, 2013, p. 21). No primeiro, reconstrói-se “os próprios modelos e paradigmas críticos de que se parte” (Nobre, 2013, p. 21), ou seja, reorganiza em compreensão e articulação uma base teórica de entendimento existente, a fim de prepará-la para momento seguinte, em que será o conjunto articulado posto em crítica e revisão confrontadora. Honneth perfilha esta matriz quando articula as bases de desenvolvimento das interações entre o ser e o outro presentes em quadros de demandas ou necessidades projetadas na apreciação de relações de dominação e emancipação. No segundo nível, “os resultados obtidos com essa reconstrução inaugural, primeira, modelar, são então tomados como ponto de partida para reconstruções de teorias dos mais variados tipos e procedências” (Nobre, 2013, p.

<sup>114</sup> “Pode-se falar em um ‘paradigma crítico’ quando um modelo crítico estabiliza formulações determinadas para os problemas teórico-críticos fundamentais, formulações que passam a ser, a partir daí, pressupostas pelos críticos posteriores”. (Nobre, 2013, p. 13)

<sup>115</sup> São fortes e relevantes as interlocuções teóricas existentes entre a obra de Honneth e a obra de Habermas, em especial quanto aos encadeamentos e interações com a teoria da ação comunicativa. O paradigma crítico reconstrutivo é reputado por Nobre (2013, p. 12) como fruto do desenvolvimento do pensamento habermasiano. Tendo em conta os limites do presente trabalho, assim como o foco metodológico e referencial teórico assumido, não tenho como abordar as relações existentes entre o pensamento de Honneth e os desenvolvimentos teóricos de Habermas.

<sup>116</sup> “Honneth se insurge, em suma, contra todo modelo crítico que atribua preeminência e primazia a estruturas, funções ou mesmo instituições sociais formais, deixando em segundo plano ou mesmo rebaixando o papel do social, base comunicativa (e, portanto, essencialmente conflituosa) em que se tecem as normas sociais mais fundamentais. Para Honneth, Habermas não levou até o fim a revolução teórica iniciada por ele mesmo. Se sua teoria representou um inequívoco avanço no sentido de retomar a primazia inaugural do ‘social’ na tradição crítica, ela foi ao mesmo tempo ainda insuficiente para superar o ‘recalque definitivo do social’ (representado, segundo Honneth, pela teoria da sociedade de Adorno), limitando-se, ao final, a uma ‘transformação teórico-comunicativa da Dialética do esclarecimento’, insuficiente, portanto, para reconquistar para o ‘social’ a primazia que lhe deve caber em uma perspectiva crítica. A virada comunicativa só pode ser levada até o fim mediante uma reconstrução que lhe coloque plenamente do ponto de vista do social.” (Nobre, 2013, p. 12-13)

21). Neste sentido, Nobre destaca que se trata de “um diagnóstico do tempo presente orientado para e pela emancipação” (2013, p. 21). Honneth labora os resultados obtidos com a rearticulação inicial para projetar uma teoria moral focada na ação social, concebendo a refundação das bases emancipadoras da liberdade e da autorrealização sob os esboços de lutas sociais pelo reconhecimento, o que em um plano decisivo alcança uma específica Teoria da Justiça.

A Teoria da Justiça como análise da sociedade de Honneth (2014a) está amparada em um procedimento argumentativo proeminente, explicitamente ligado ao paradigma crítico reconstrutivo: a reconstrução normativa. Compreendo a reconstrução normativa de Honneth como um procedimento crítico de mapeamento e seleção temática, simplificativa de discussões e ambientes complexos nas interações intersubjetivas, viabilizando análises sociais (aqui compreendidas instituições e práticas sociais), critérios de classificação e avaliações empíricas passadas em torno de determinados valores significativos que estão ligados à reprodução social. Honneth acentua que

“No contexto deste processo, ‘reconstrução’ significa assim que da totalidade das instituições e padrões sociais, nós somente selecionaremos aqueles que são indispensáveis para a reprodução social. E em razão dos objetivos da reprodução social serem essencialmente determinados pelos valores convencionados, a reconstrução ‘normativa’ significa categorizar e ordenar estes padrões e instituições de acordo com o impacto de sua contribuição individual para a estabilização e implementação desses valores.” (Honneth, 2014a, p. 6, tradução nossa)<sup>117</sup>

A importância da reconstrução normativa para a teoria do reconhecimento em Honneth reside em conformar as lutas e demandas por reconhecimento em suas diversas esferas como base de aferição e extração normativas generalizáveis em uma eticidade não substancializada, em uma eticidade formal. Desta maneira, reconstrução normativa significa “reconstruir realidades juridicamente institucionalizadas, mas reconstruir as esferas sociais de valor da modernidade que se caracterizam pela ideia de uma combinação determinada de reconhecimento

<sup>117</sup> “In the context of this procedure, ‘reconstruction’ thus means that out of the entirety of social routines and institutions, we will only pick out those that indispensable for social reproduction. And because the aims of social reproduction are essentially determined by accepted values, ‘normative’ reconstruction means categorizing and ordering these routines and institutions

recíproco e autorrealização individual” (Honneth, 2007b, p. 136). Esta base abre espaço a Honneth para intercalar o reconhecimento como volvido a tomar a doutrina da eticidade como teoria normativa (Honneth, 2001; 2007b).<sup>118</sup>

O reconhecimento vai se delineando parte inarredável da Teoria da Justiça em Honneth, o que lhe implica efeitos nas relações de conflitos inter e intrageracionais. A reconstrução normativa permite a extração e reconstrução de realidades e mecanismos de reprodução social presentes em gerações diversas e conflitantes em uma mesma geração, possibilitando análises e avaliações de pretensões de rompimento e resistências de preservação a partir de um bojo normativo desenvolvido em bases empíricas presentes nas ações sociais desenroladas ao longo das interações intersubjetivas. Ao contrário de vertentes de compreensão já abordadas, que se desfazem ou prescindem de abordagens empíricas e reconstitutivas (tal qual o liberalismo político de Rawls) e de vertentes que se distanciam da construção de um padrão avaliativo normativo crítico ou mesmo de uma teoria da justiça a articular apreciações morais na ação social (ao estilo da democracia dualista de Ackerman), o esboço aqui já delineado avizinha a possibilidade de captar conflitos intergeracionais como conflitos de ações sociais passíveis de avaliação normativa, não idealizada, mas sujeitas a procedimentos reconstitutivos que tomem o reconhecimento e a autorrealização como suporte fundamental.

A articulação reconstitutiva, calcada aqui na reconstrução normativa, viabiliza tomar em sede de teoria social sujeita à fundamentação normativa os momentos constitucionais de Ackerman, viabilizando sua compreensão como demandas de reconhecimento perpetradas em lutas sociais em face de injustiças historicamente situadas. Igualmente, possibilita compreender e articular o fundamentalismo protetivo a direitos e liberdades fundamentais postulado pela concepção política de justiça de Rawls como expressão de resistência a injustiças

---

according to the impact of their individual contribution to the stabilization and implementation of these values.” (Honneth, 2014a, p. 6).

<sup>118</sup> “O último elemento da tríade reconstitutiva de segundo nível, a ‘reatualização’, aparece apenas em Sofrimento de indeterminação. E, já que se trata, no caso de Honneth, de reconstruir o ‘paradigma webero-habermasiano’ (segundo a organização proposta aqui, por certo), a ‘reconstrução normativa’ (2007a, p. 136) ali realizada pretende tornar plausível a tese de que as ‘esferas sociais de valor’ (Weber) da modernidade podem ser reconstruídas a partir de ‘uma combinação determinada de reconhecimento recíproco e autorrealização individual’ (Honneth, 2007a, p. 136). Esquema que leva, por sua vez, à ideia de que – ao contrário de Hegel, em que cada esfera é um ‘momento’ da efetivação jurídica e da concretização do Estado – as esferas possam ser pensadas segundo diferentes formas de institucionalização.” (Nobre, 2013, p. 32)

afiliados os direitos e liberdades fundamentais a determinadas esferas de reconhecimento e parâmetro da Teoria de Justiça assentado no respeito intersubjetivo entre o ser e o outro. Rompimento e preservação são traduzidos como progresso ou retrocesso na dinâmica da luta social a problematizar privações ou ameaças de privações de respeito institucionalizadas. Isto permite recordar e delinear os conflitos em torno da preservação e do rompimento como embates referenciados a disputas acerca do reconhecimento e de sua manifestação concreta em dado patamar histórico, diante de experiências de injustiça passadas e manejado em cautela diante de possíveis violações futuras.

Não pretendo afirmar que haja uma assimilação do pensamento de Rawls ou do de Ackerman pelo referencial teórico da teoria do reconhecimento. O que pretendo argumentar é a captação de problemas e seu delineamento nos referenciais teóricos de Ackerman e Rawls por diverso paradigma compreensivo (aqui remeto ao suporte epistemológico já abordado em Kuhn), sendo este paradigma compreensivo – a Teoria da Justiça como análise da sociedade, cuja matriz é a teoria do reconhecimento – apto a fornecer respostas que sejam dotadas dos pontos fortes presentes na democracia dualista e no liberalismo rawlsiano e simultaneamente robustecido a enfrentar seus pontos de crítica.

A reconstrução normativa tem por gravitação uma linha de compreensão específica da justiça a caracterizar a Teoria da Justiça como uma análise da sociedade. Honneth, para alicerçar as bases desta Teoria, arremessa críticas às linhas teóricas da filosofia política que se desprendem da análise real da sociedade para voltarem-se, de forma direta ou indireta, para a construção de princípios puramente normativos.<sup>119</sup> Seu alvo são as construções de filosofia política que desencadeiam teorias da justiça de linha kantiana e lockeana, as quais “estipulam que os princípios normativos de acordo com os quais nós julgamos a legitimidade

<sup>119</sup> “Uma das maiores fraquezas da filosofia política contemporânea é que ela tem sido dissociada da análise da sociedade, tornando-se por sua vez atrelada puramente a princípios normativos. Embora as teorias da justiça necessariamente formulem regras normativas de acordo com as quais nós podemos avaliar a legitimidade moral das ordens sociais, hoje estes princípios são elaborados em isolamento para com as normas [Sittlichkeit] que prevalecem em dadas práticas e instituições, e então ‘aplicados’ secundariamente à realidade social.” (Honneth, 2014a, p. 1, tradução nossa) – (“One of the major weakness of contemporary political philosophy is that it has been decoupled from an analysis of society, instead becoming fixated on purely normative principles. Although theories of justice necessarily formulate normative rules according to which we can assess the moral legitimacy of social orders, today these principles are drawn up in isolation from the norms [Sittlichkeit] that prevail in given practices and institutions, and are then ‘applied’ secondarily to social reality.” (Honneth, 2014a, p. 1)).

moral das ordens sociais não podem derivar das estruturas institucionais existentes, mas devem conservar-se externamente isoladas deste arcabouço institucional” (Honneth, 2014a, p. 1-2, tradução nossa).<sup>120</sup> Para opor-se a esta base de afirmação de teorias de justiça desgarradas de um quadro real de instituições e expressões da ação social, Honneth apoia-se em Hegel.<sup>121</sup> Honneth (2014a, p. 2) sustenta que aquelas teorias não se sustentam em planos de realidade, não angariando bases sólidas de justificação ou substancialização. Não se pode elaborar uma Teoria da Justiça que tenha em conta a ação social, e especial disposta a atender reclamos para as lutas sociais, sem ter em presença a própria vida ética. (Honneth, 2014a, p. 7)

A teoria do reconhecimento em Honneth radica-se em uma Teoria da Justiça como análise da sociedade na medida em que se constrói esta última em quatro premissas fundamentais. A elaboração destas premissas deve ser entendida sob o alerta do próprio Honneth quanto aos seus esboços e desideratos, partindo de Hegel e da compreensão de que existem estruturas e interações intersubjetivas carregadas valorativamente na sociedade.<sup>122</sup>

A primeira premissa fixada por Honneth (2014a, p. 3-4) determina que uma teoria da justiça parte da reprodução social, articulando um conjunto compartilhado de ideias e valores presentes na sociedade. Relevante aqui anotar que Honneth reclama leitura de Parsons para tomada desta premissa,<sup>123</sup> de modo a

<sup>120</sup> “stipulates that the normative principles according to which we judge the moral legitimacy of social orders may not stem from within existing institutional structures, but must stand alone outside of this institutional framework” (Honneth, 2014a, p. 1-2).

<sup>121</sup> Ao contrário da obra *Luta por reconhecimento*, em que o suporte é buscado no jovem Hegel e sua fase em Jena, há um deslocamento de Honneth para o velho Hegel, remetendo à Filosofia do Direito. Isto pode ser percebido já na argumentação empreendida em *Sufrimento por indeterminação* e na obra *I in the we*. Relevante abordagem é efetivada por Ricardo Crissiuma (2013), em texto denominado “Trocando o jovem pelo velho: Axel Honneth leitor de Hegel”.

<sup>122</sup> “Nós deveríamos assumir uma vez mais a tentativa de Hegel de desenvolver uma teoria da justiça com base em precondições estruturais realmente existentes na sociedade. As premissas de uma tal tentativa não podem ser tão facilmente justificadas previamente, ao invés disso, elas somente podem ser reveladas no curso da análise. Por outro lado, nós não podemos evitar delimitar antecipadamente as precondições que fazem a estrutura e o procedimento compreensíveis para todos.” (Honneth, 2014, p. 3, tradução nossa) – (“we would do well to take up once again Hegel’s endeavour to develop a theory of justice on the basis of the structural preconditions actually existing in society. The premises of such an endeavour cannot be so easily justified in advance, rather they can only be revealed in the course of the investigation. On other hand, we cannot avoid outlining in advance the preconditions that make the structure and procedure of the study comprehensible at all.” (Honneth, 2014, p. 3)).

<sup>123</sup> Extrapola meu objetivo a análise de Parson em si. Ao meu intento no texto é relevante como Honneth lê e se apoia em Parsons para fundar a primeira premissa. É importante notar que aqui o autor distancia-se da psicologia social, manejando os argumentos de Parsons com o objetivo de fundamentar que as esferas de ação são integradas na realidade social. “De acordo com Parsons, os

situar a conjuntura de valores e ideais como fluindo por todas as esferas e dimensões da sociedade, rechaçando assim hierarquizações nas elaborações da ética comunitária vivenciada. O conjunto de valores e ideais presentes na coletividade afasta percepções reducionistas ou atomistas, pelo que as ações sociais são situadas e compreendidas em seu sentido de acordo com os papéis sociais distribuídos no bojo da própria comunidade. Compete à teoria da justiça situar a própria articulação de como procedem os valores que ditam os papéis e as ações sociais, extraindo pela análise rotinas e práticas existentes que refletem crenças normativas compartilhadas quanto aos fins da cooperação interativa existente (Honneth, 2014a, p. 4). O conjunto de expectativas sociais lastreadas em crenças normativas de conduta é considerado para extrair-se a própria concepção de ideais e valores que alicerça a vida ética desenvolvida nas interações entre o ser e o outro.

A segunda premissa, e igualmente passo consecutivo da Teoria da Justiça como análise da sociedade, é aferir e empregar um ponto de referência normativo que lhe permita basear e recorrer aos valores e ideais sociais presentes na sociedade que alberguem reivindicações normativas e constituam condições para a própria reprodução social naquela sociedade (Honneth, 2014a, p. 4). Há aqui aproximação de Honneth com o pensamento comunitário. Esta aproximação faz-se clara quando Honneth (2014a, p. 4-5) questiona a possibilidade de adoção do conceito abstrato e vazio de justiça como “dar a cada um o que lhe é devido”, pois tudo há de depender de critérios e bases de referência de sentido para determinar quem é cada um e o que é devido a quem em dada sociedade. O autor externa seu posicionamento reivindicando sua matriz hegeliana, e então firmando “portanto, aquilo que é justo é aquilo que promove adequado tratamento – em termos do papel assinalado para cada diferente esfera social no contexto de uma ‘divisão do trabalho’ ética em uma dada sociedade.” (Honneth, 2014a, p. 5).<sup>124</sup>

---

valores éticos que constituem a realidade final de uma dada sociedade interiorizam-se em suas subesferas individuais por via do sistema cultural, determinando as ações de seus membros pela imposição de expectativas de papéis, obrigações implícitas e ideais socialmente introjetados – em resumo, através de uma organização integral de práticas sociais.” (Honneth, 2014a, p. 3, tradução nossa) – (“According to Parsons, the ethical values that constitute the ultimate reality of a given society flow into its individuals sub-spheres via the cultural system, determining the actions of its members by imposing role expectations, implicit obligations and socially inculcated ideals – in short, through an entire arrangement of social practices.” (Honneth, 2014a, p. 3)).

<sup>124</sup> “therefore, that which is ‘just’ is that which promotes adequate treatment – in terms of the role assigned to each different social sphere in the context of the ethical ‘division of labour’ in a given society.” (Honneth, 2014a, p. 5).



Neste ponto Honneth abre franca crítica à Teoria da Justiça de Rawls, reputando esta última como partidária de uma autonomia e abstração incabíveis para a compreensão das reais ações sociais e conformações intersubjetivas. Princípios normativos não podem ser extraídos em isolamento ou autonomia para com as relações intersubjetivas que aplicam padrões de correção valorativos e ideais (Honneth, 2014a, p. 5). O que pretende Honneth é questionar um padrão de cisão entre a compreensão normativa teórica e a base prática de conformação social, pois isto leva a externalidades desvinculadas da própria sociedade. Para ele, esta cisão é o que buscava Hegel evitar em seus argumentos presentes na obra *Filosofia do Direito*, “uma determinação externa de como a realidade social deve ser constituída, uma realidade cuja justificação Hegel procurou determinar através da análise da própria realidade.” (Honneth, 2014a, p. 5-6, tradução nossa).<sup>125</sup> A Teoria da Justiça como análise da sociedade extrai e elabora princípios normativos a partir das relações intersubjetivas, não os elabora em um plano desprendido ou superior analítico que cinda a determinação da ordem social das esferas ou dimensões em que se passam as lutas intersubjetivas de afirmação do ser diante do outro.

Tenho aqui como proeminente o caráter do propósito, motriz na conformação e captação da reatividade do ser em face do outro. A dinâmica holística que sustento, em conjunção com a segunda premissa, possibilita a expressão do ser que somente é ser em sua interação com o outro, na emanção e externalização do propósito interno. O estado de vida do ser, que se configura internamente e manifesta externamente em sua potência de viver e reagir denotará relações com os outros que igualmente expressam seu estado de vida e expressão de propósito, compondo interações próprias e relativamente estáveis em expectativas. Isto propicia a possibilidade de identificação de bases normativas de interlocução, bases que anteparam a própria dinâmica de reprodução das relações existentes, não obstante desenvolvidas em uma tensão constante, em uma luta, em que a reatividade a propósitos externados possa mobilizar a própria revisão dos alicerces em que se desenvolvem as relações de reprodução social.

---

<sup>125</sup> “an external determination of how social reality must be constituted, a reality whose justification Hegel sought to determine through the analysis of that reality itself” (Honneth, 2014a, p. 5-6).

A terceira premissa desenvolvida por Honneth possui cunho metodológico. Ela se identifica como procedimento metodológico de reconstrução normativa (Honneth, 2014a, p. 7). Esta terceira premissa permite a Honneth afastar-se do panorama comunitário, assumindo uma perspectiva normativa de avaliação, não uma avaliação desprendida ou decapitada da ação social, mas uma avaliação cujo roteiro e bases avaliativas são captadas da própria fluência das lutas e das dimensões de expectativas normativamente amparadas em padrões morais de ação existentes na sociedade.<sup>126</sup> Não se trata assim de conformar-se a uma realidade dada, trata-se de pormenorizar os valores e ideais em proeminência e afirmação na sociedade para através deles, com sua substância extraída da própria vida ética situada, desenvolver a avaliação das esferas sociais. Não há dúvida que este processo metodológico exige graus de seletividade, pois a premissa exige consideração e seleção de práticas e envolvimento institucionais que sejam identificados como afetos aos níveis de conformação aos valores e ideais na sociedade, coligados à sua própria reprodução.

Para Axel Honneth, seguir esta linha metodológica é realizar a condução hegeliana, “ênfatizando as condições estruturais das sociedades contemporâneas, nós produzimos um esboço sistemático do que Hegel já denominou ‘vida ética’ (*sittlichkeit*)” (Honneth, 2014a, p. 7).<sup>127</sup> Esta construção hegeliana foi desacreditada pela vertente filosófica que imputava Hegel como conservador e mesmo reacionário, sendo mecanismo de manutenção de práticas sociais e mesmo dominação; não obstante, Honneth (2014a, p. 7-8) crê exatamente em linha inversa. Ele identifica que pela linha metodológica permite-se não assegurar práticas de dominação, mas sim identificá-las e contorná-las, ao que “Hegel procurou chamar atenção à rede de padrões e obrigações institucionalizados nas quais condutas morais não somente tomam a forma de princípios morais, mas

---

<sup>126</sup> “Para evitar o perigo de simplesmente princípios de justiça imanentemente derivados a uma realidade dada, nós devemos assumir que nós já temos suficientemente analisado a própria realidade social; pelo contrário, nós devemos destacar as características essenciais e particularidades desta sociedade demonstrando a contribuição que cada esfera social respectivamente proporciona para assegurar e realizar os valores que já foram institucionalizados na sociedade.” (Honneth, 2014a, p. 7, tradução nossa) – (“To avoid the danger of merely applying immanently derived principles of justice to given reality, we must assume that we have already sufficiently analysed social reality itself; instead we must throw into relief the essential features and particularities of that society by demonstrating the contribution that each respective social sphere makes to securing and realizing the values that have already been institutionalized in society.” (Honneth, 2014a, p. 7)).

também de práticas sociais.” (Honneth, 2014a, p. 7, tradução nossa).<sup>127</sup> A vida ética está ligada assim a práticas reprodutivas e firmadas em ideais e valores intersubjetivamente compartilhados em implementação reprodutiva. Mas identificar as práticas da vida ética não é sintomático para mantê-las, para Honneth, este é passo para sujeitá-las à reconstrução crítica e avaliativa.<sup>129</sup>

A reconstrução crítica e avaliativa é propiciada justamente pela possibilidade de extração das bases reprodutivas e sua materialização real em instituições e valores presentes na sociedade, ao que são desenvolvidos critérios normativos de avaliação configurados nas esferas intersubjetivas das práticas sociais. A aferição e crítica são alicerçadas na postura moral desencadeada nas luas sociais e na afirmação de padrões normativos de expectativas devidas em cada esfera de interação do ser com o outro. Em outras palavras, a reconstrução crítica procede-se como manifestação moral de justiça ou de injustiça, em uma universalização que pode suceder mesmo de ser rearticulada pelos desenvolvimentos da ação social. A linha de pensamento de Honneth, seguindo a leitura por ele empreendida de Hegel, não significa desvencilhar ou abandonar a realidade da vida social (Honneth, 2014a, p. 8), pois esta continua a ser o critério dos princípios normativos de justiça. Significa sim abrir a uma crítica normativa

<sup>127</sup> “by emphasizing the structural conditions of contemporary societies, we produce a systematic sketch of what Hegel once termed ‘ethical life’ (sittlichkeit)” (Honneth, 2014a, p. 7).

<sup>128</sup> “Hegel sought to draw attention to the network of institutionalized routines and obligations in which moral attitudes not only take the shape of moral principles, but social practices as well” (Honneth, 2014a, p. 7).

<sup>129</sup> “Mas se nós olhamos de perto o processo hegeliano, nós veremos que Hegel não desejou simplesmente afirmar e reforçar práticas correntes e instituições, mas também corrigi-las e transformá-las. No curso da reconstrução normativa, o critério do ‘racionalismo’ aplicado àqueles elementos da realidade social que contribuem à implementação de valores universais não apenas afirma a si mesmo na revelação de práticas já existentes, mas também na crítica das práticas existentes ou na tentativa de prever outros caminhos de desenvolvimento que não tenham sido ainda exauridos. É difícil encontrar uma caracterização adequada para este corretivo, ou melhor, lado crítico da ideia de vida ética em Hegel. A questão não é simplesmente delinear certo estado de coisas desejado, e assim seguir uma abordagem puramente normativa, mas examinar a realidade contemporânea nos termos de seu potencial para promover práticas nas quais valores universais possam ser realizados de uma maneira superior, i.e. mais abrangente e apropriada.” (Honneth, 2014a, p. 8, tradução nossa) – (“But if we take a closer look at Hegel’s procedure, we will see that he did not merely wish to affirm and reinforce current practices and institutions, but also to correct and transform them. In the course of normative reconstruction, the criterion of ‘rationality’ applied to those elements of social reality that contribute to the implementation of universal values not only asserts itself in the uncovering of already existing practices, but also in the critique of existing practices or in the attempt to anticipate other paths of development that have not yet been exhausted. It difficult to find an appropriate characterization for this corrective, or rather, critical side of Hegel’s notion of ethical life. The point is not simple to outline a certain desired state of affairs, and thus to follow a purely normative approach, but to examine contemporary reality in terms of its potential for fostering practices in which universal values can be realized in a superior, i.e. a more comprehensive and suitable fashion.” (Honneth, 2014a, p. 8)).

reconstrutiva as relações sociais e práticas afetas a dados valores ou ideais, de modo a explorar possibilidades de expandir em aplicação princípios de justiça, explorando aberturas para promover alterações nas interações intersubjetivas nas diversas esferas da ação social (Honneth, 2014a, p. 8).

Daí advém a quarta premissa da Teoria da Justiça honnethiana. Por esta quarta premissa, o processo de reconstrução normativa sempre oferece espaço para a crítica da realidade social (Honneth, 2014a, p. 9). Os parâmetros de crítica não são alheios ou etéreos, mas angariados da extração normativa de princípios de justiça alicerçados na confluência da ação moral avaliada em projeções morais de correção. Por isto Honneth demarca que “a questão não pode ser apenas descobrir e reconstruir casos de uma vida ética já existente, ao invés disso deve ser também possível criticar essas conclusões sob as luzes dos valores incorporados.” (2014a, p. 9, tradução nossa).<sup>130</sup> O critério de crítica é proporcionado pela própria reconstrução normativa tematizada, alicerçada nas expressões manifestadas, contundentemente, nas lutas por reconhecimento, cuja manifestação é passada no bojo das ações sociais, mas cuja matriz de mobilização é a reatividade do propósito, do ser em relação ao outro. Honneth vai aqui identificar a crítica reconstrutiva, de modo que “o que nós criticamos é o fato de que uma instituição que nós consideramos como ‘ética’ poderia incorporar os valores que servem como uma diretriz global para a reconstrução de uma vida ética de uma maneira melhor, aperfeiçoada ou exaustiva.” (2014a, p. 9, tradução nossa).<sup>131</sup>

O desenvolvimento da quarta premissa permite o estabelecimento de uma fonte de crítica de práticas e instituições sociais não fechada em hermética construção autônoma e pretensamente neutra, revertendo a elaboração e construção de princípios de justiça às dimensões da vida ética elaboradas intersubjetivamente e erigidas em padrões de correção com representação universal de guia na sociedade, ao que em espiral são eles lançados novamente em reatividade pela avaliação moral das práticas sociais que em sequência refletem rearranjos. A ação social é aberta, as lutas sociais substancializam a dimensão avaliativa, o que se mantém é o padrão normativo reconstrutivo e crítico,

<sup>130</sup> “the point cannot be merely to uncover and reconstruct instances of already existing ethical life, rather it must also be possible to criticize these findings in light of embodied values” (2014a, p. 9).

<sup>131</sup> “what we criticize is the fact that an institution we regard as ‘ethical’ could embody the values that serve as an overarching guideline for the reconstruction of ethical life in a better, more perfect or comprehensive way” (2014a, p. 9).

alicerçado nas demandas de exigência do ser em face do outro, nas demandas por reconhecimento.

Aqui há importante característica da Teoria da Justiça de Honneth, ela permite a elaboração e delineamento das condições sociais, institucionais e históricas envolvidas nas pretensões de reconstrução das práticas sociais. Ao intento que desenvolvo neste trabalho, a Teoria da Justiça como análise da sociedade permite identificar e situar os conflitos inter e intrageracionais, estabelecendo a possibilidade de elaboração de reconstruções normativas críticas a opor diante de lutas sociais que enfrentem práticas sociais ou instituições com o fito de rompimento ou preservação.

Relevante a ponderação de Marcos Nobre quanto aos objetivos traçados por Honneth em sua obra *Direito da Liberdade (Freedom's Right – Das Recht der Freiheit)*, ao indicar que o autor alemão “pretende reconstruir as ‘condições históricas e sociais’ que impõem a cada vez os limites do que pode entrar em linha de conta como ‘norma’” (Nobre, 2013, p. 41). Desta forma, “a reconstrução dessas condições limitantes deve permitir também divisar a extensão que pode potencialmente atingir o campo do normativo, bem como sua efetiva limitação no tempo presente” (Nobre, 2013, p. 41-42). Nobre (2013, p. 45) posiciona-se que as premissas da Teoria da Justiça de Honneth funcionam como substitutivas do idealismo hegeliano, o que lhe possibilita diagnóstico crítico e propositivo em prol da emancipação, da afirmação da liberdade enlaçada que está à autorrealização do ser para com o outro, por meio da superação de obstáculos identificados como injustiça na ação social. A experiência de injustiça e a demanda por reconhecimento integram-se irremediavelmente à Teoria da Justiça.

### 2.3.

#### O reconhecimento na Teoria da Justiça como análise da sociedade em Axel Honneth

O reconhecimento na teoria formulada por Honneth<sup>132</sup> possui traços próprios e distintivos de outros autores que o acomodam em lindeiros limites da identidade e da manifestação cultural da diferença. Por meio dela, o autor alemão empreende esforço teórico-empírico de “investigar as bases morais de uma intersubjetividade fundada no reconhecimento recíproco, ou seja, nas experiências de sujeitos humanos nos processos de formação de suas identidades” (Nobre, 2013, p. 29). Em Honneth o reconhecimento é mais do que uma expressão da diferença, é marco avaliador da própria dignidade e igualdade, assumindo o papel de padrão avaliativo da autorrealização do ser humano, passo necessário para sua autonomia e emancipação.

O pensamento de Honneth situa-se aqui no âmbito da Teoria Crítica, consoante referencia Marcos Nobre (2003), voltando-se assim para análise da organização social e vertida para crítica e orientação da emancipação em face de estágios ou formas de dominação (Nobre, 2003, p. 9). Mas esta crítica não é desenvolvida com base em conformações ou teorizações voltadas para o consenso, ao inverso, o núcleo das construções de Honneth está no dissenso, na confrontação, expressado pelas lutas por reconhecimento (Nobre, 2003; Honneth, 2003a; Honneth, 2010; Honneth, 2014a). As interações sociais estão e são passadas em intersubjetividade construtiva de identidades e tematizadora de

<sup>132</sup> Honneth figura como integrante da Escola de Frankfurt, sendo Diretor do Institut für Sozialforschung (Instituto de Pesquisa Social) da Universidade de Frankfurt. Destacando-se por pesquisas na seara da filosofia social e da sociologia. Honneth posta-se contra o distanciamento entre a filosofia e a sociologia, afirmando que “à sociologia lhe faltam hoje em dia conceitos normativos que seriam necessários para entrar em contato com a filosofia, e à filosofia frequentemente falta a atenção pelos resultados sociológicos. Entretanto, não é o caso de carecerem conceitos à filosofia, ao contrário, encontramos posições interessantes no âmbito da ontologia social, como John Searle ou outros, que procuram, a partir da filosofia da mente, chegar a resultados relativos à estrutura da sociedade. Mas, surpreendentemente, nestes estudos se encontra pouco interesse pela sociologia.” (2010, p. 59-60, tradução nossa) – (“a la sociología le faltan hoy en día conceptos normativos que serían necesarios para entrar en contacto con la filosofía, y a la filosofía le suele faltar la curiosidad por los resultados sociológicos. Ya no es el caso de que le falten conceptos a la filosofía, al contrario, encontramos posiciones interesantes en el ámbito de la ontología social, como John Searle u otros, que intentan, a partir de la filosofía de la mente, llegar a resultados acerca de la estructura de la sociedad. Pero, sorprendentemente, en estos estudios apenas se halla un interés por la sociología.” (2010, p. 59 – 60)).

situações de injustiça, cuja análise e formulação possibilitam suprir o deficit sociológico<sup>133</sup> da Teoria Crítica (Nobre, 2003, p. 16).

O reconhecimento para Honneth significa primeiramente “a afirmação recíproca isenta de coerção de determinados aspectos da personalidade que se relacionam com cada um dos modos de interação social” (2007b, p. 108). A preocupação da teoria do reconhecimento em Honneth (2007b, p. 105) é, desta forma, voltada para um conceito de libertação imerso na teoria da justiça sob influência alicerçada em Hegel, libertação de práticas sociais que manifestam danos patológicos e sofrimento de indeterminação. O sofrimento está ligado a um estado de espírito coletivo ou individual, manejado por Hegel preponderantemente em razão de “fenômenos de indeterminação, vacuidade ou esvaziamento, essa expressão se coloca como um conceito sintetizador para os danos patológicos” (Honneth, 2007b, p. 106) ligados a modelos de opressão do ser em face do outro.

Destarte, a teoria do reconhecimento de Honneth (2003a; 2007b; 2014a) possui por ponto central desenvolvido a identificação e crítica de patologias sociais ligadas às experiências de injustiça vivenciadas intersubjetivamente ao longo da história. Por meio desta abordagem, Honneth (2003a; 2010; 2008) pretende desenvolver padrões avaliativos de intersubjetividade, de modo a alcançar a construção da emancipação e libertação em autorrealização em alicerce que não seja centrado na distribuição de bens como dimensão autônoma, nem mesmo em uma redução do reconhecimento como disputa pela afirmação da diferença cultural, mas sim na alocação recíproca da experiência do justo e do injusto. Tenho aqui por imprescindível, então, distinguir e situar a teoria do reconhecimento de Honneth em face de outra compreensão proeminente, representada por Charles Taylor,<sup>134</sup> assim como contrastar seu paradigma de compreensão em face daqueles que lhe opõem a redistribuição em face do

<sup>133</sup> O deficit sociológico advém não de uma ausência da consideração de elementos sociais na Teoria Crítica, mas sim da ausência de captação e desenvolvimento da ação social como mediadora entre “uma concepção de sociedade posta entre estruturas econômicas determinantes e imperativas e a socialização do indivíduo” (Nobre, 2013, p. 26), ao que “o ‘deficit’ não provém da ausência de estudos e análises propriamente da ‘sociologia’, entendida como disciplina do conhecimento, mas de um deficit de análise que provém da perda da centralidade do ponto de vista ‘do social’.” (Nobre, 2013, p. 26)

<sup>134</sup> Justifico aqui minha escolha de Charles Taylor pelas seguintes razões. Honneth (2010) identifica em Taylor um fundamento teórico comum (Hegel), mas distingue o manejo e dimensões procedidos entre ambos quanto ao caráter normativo do reconhecimento. Taylor é eleito pelo próprio Honneth como uma vertente da apreensão do reconhecimento como política da diferença ou política da identidade, compreensão da qual pretende o autor se apartar (Honneth, 2010, p. 49).

reconhecimento, representado por Nancy Fraser,<sup>135</sup> não obstante deva também fundamentar a ênfase que levarei a cada um destes marcos referenciais teóricos.

Minha ênfase no contraste para com Nancy Fraser será maior do que a dada ao contraste para com Charles Taylor. Justifico esta opção de enfatizar mais o confronto de Honneth com a primeira do que com o segundo pelos seguintes fatores. A linha argumentativa assumida por Fraser representa vertente teórica que se confronta e atrita contundentemente com as bases teóricas assumidas por Honneth. A argumentação de Fraser possui matriz kantiana,<sup>136</sup> seus princípios de justiça e a maneira como os elabora abrem espaço a um antagonismo direto para com Honneth e seu referencial hegeliano,<sup>137</sup> que avança pela filosofia moral, pela filosofia política e pela teoria da justiça. Fraser labora seus argumentos em filiação ao paradigma crítico-deliberativo habermasiano,<sup>138</sup> paradigma este que é alvo de crítica reconstrutiva por parte de Honneth.<sup>139</sup> Além disto, Fraser alveja analiticamente as matrizes de construção da teoria do reconhecimento em

<sup>135</sup> Justifico aqui minha escolha de Nancy Fraser pelas seguintes razões. Fraser contrasta a perspectiva de Honneth com tipos normativos, situando o reconhecimento ao lado da participação e da redistribuição. Honneth visualiza esta forma de contraposição como limitada, pois ignora toda a extensão ampla e abarcadora do reconhecimento como paradigma dos conflitos sociais e experiências de injustiça. O debate confrontador entre Fraser e Honneth (2006) permite identificar no pensamento de Honneth o amplo caráter compreensivo da teoria do reconhecimento como expressão de emancipação e teoria da justiça.

<sup>136</sup> Patrícia Mattos assinala que Honneth segue uma matriz hegeliana para a compreensão do reconhecimento, matriz em que “a fonte da moralidade são acordos intersubjetivos baseados no reconhecimento mútuo, que estão em constante transformação, uma vez que a sociedade e os indivíduos evoluem a cada nova etapa de reconhecimento” (Mattos, 2006a, p. 148). Já Fraser segue linha diversa, desenvolvendo matriz kantiana fundada em tipos normativos autônomos. Patrícia Mattos caracteriza o caráter kantiano do pensamento de Fraser: “Fraser, ao contrário de Honneth e Taylor, deseja enxergar o reconhecimento não como uma categoria central da sociologia e psicologia moral baseada na ideia de que reconhecimento está ligado à autorrealização individual, mas, sim, como questão essencialmente de justiça. Seguindo tradição kantiana, ela quer mostrar que a categoria do reconhecimento pode ser melhor explicada de acordo com um padrão universal de justiça, aceito por todos, a partir do pressuposto de igual valor do ser humano. Logo, não-reconhecimento para ela é analisado menos em relação às atitudes depreciatórias sofridas pelos indivíduos, mas mais pela análise de práticas discriminatórias institucionalizadas.” (Mattos, 2006a, p. 148)

<sup>137</sup> Extrapola meus limites de objeto de estudo vertente teórica que aproxima Kant e Hegel, vendo neste último uma vertente de continuidade do primeiro (Lima, 2013, p. 84). O ponto de delimitação que assumo é o recorte interpretativo de Honneth, que antepõe a matriz kantiana à hegeliana (Honneth, 2014a, 2013, 2007b, 2003a)

<sup>138</sup> Márcia Nina Bernardes (2005, p. 216-217) explicita esta vinculação ao tratar da concepção de esfera pública. María Pía Lara e Robert Fine também destacam esta vinculação, salientando: “Nancy Fraser assumiu o desafio deixado pelas teorias da justiça de Rawls e Habermas de prolongar o desenvolvimento da complexa e dinâmica visão da justiça que eles promoveram.” (2007, p. 37, tradução nossa) – (“Nancy Fraser has undertaken the challenge left by Rawls’ and Habermas’ theories of justice to develop further the complex and dynamic view of justice they advanced.” (2007, p. 37)).



Honneth, dialogando inclusive diretamente com ele (Fraser e Honneth, 2006). Desta forma, pretendo utilizar os contrastes intensos entre as duas formulações teóricas para demonstrar a sustentação e solidez da construção de Honneth, alicerçando base para apoiar o tratamento dos conflitos intergeracionais como luta por reconhecimento sujeita ao monismo moral e à Teoria da Justiça como análise da sociedade. Isto me exige uma abordagem mais profunda da teoria de Fraser e de seu princípio retor de justiça.

Já em relação a Taylor, os contrastes são de menor intensidade. Não há um contraste em si na matriz referencial teórica pela qual ambos impulsionam suas linhas argumentativas, são ambos hegelianos, não obstante manejem de forma terminantemente diferente a herança teórica de Hegel. A preocupação de Taylor não está centrada em uma construção de específica teoria da justiça quanto está na prática política e na filosofia política naquilo que àquela impacta. O centro do desenvolvimento teórico de Taylor está nas interligações do ser e do outro na construção da identidade sob o prisma da diferença cultural e diversidade de adesão a valores não passíveis de assimilação ou redução por pretensões homogeneizantes ou etnocêntricas (Taylor, 2005a, p. 199 – 205). Não há em Taylor o desenvolvimento de uma teoria crítica ou de uma reconstrução normativa crítica tal qual se verifica em Honneth.

Não que se trate de ascensão ou refinamento teórico diferenciados entre um e outro, de forma alguma, e pensar o inverso seria mesmo ir de encontro às postulações de resistência à homogeneidade e uniformidade avaliativas a que busca Taylor resistir. O que se tem são objetivos e pretensões filosóficas diversas. Taylor está tematizado à dinâmica da identidade e à condução da boa vida segundo aspirações construídas comunitariamente em torno de bens socialmente valorados (Taylor, 2005a, p. 283-284). Taylor argumenta a incomensurabilidade entre as culturas,<sup>140</sup> tratando o reconhecimento como expressão de política de

<sup>139</sup> A confrontação de paradigmas entre Honneth e Habermas é ilustrada em Nobre (2013). Erick Calheiros Lima salienta que Honneth critica o “caráter abstrato da distinção entre ‘sistema’ e mundo da vida” (Lima, 2013, p. 101).

<sup>140</sup> Taylor afirma que há na vida moral situações de incomensurabilidade, algumas ligadas à incomensurabilidade de bens distintos, mas outras ligadas à incomensurabilidade da perspectiva ética de uma cultura em relação a outra e por consequência aos bens e valores que lhes afetam, sendo que “nele devemos comparar de algum modo as exigências surgidas das perspectivas éticas de culturas e civilizações muito diferentes, e talvez mesmo arbitrar entre elas. Neste caso, geralmente nos esforçamos em vão por encontrar um terreno comum de concordância que possa ser aceito por todos os integrantes de ambas as culturas.” (Taylor, 2005a, p. 283, tradução nossa) – (“en él debemos comparar de algún modo las exigencias surgidas de las perspectivas éticas de

identidade e cultural. A proposta a que me coloco em relação à linha teórica assumida<sup>141</sup> pelo autor é justamente dela diferenciar a teoria de Honneth. Iniciarei a abordagem por Taylor.

### 2.3.1.

#### O reconhecimento para além da política da diferença

Charles Taylor<sup>142</sup> constrói sua percepção do reconhecimento como categoria intimamente ligada à identidade, fruto do contraste existente entre pessoas e coletividades diferentes em sua própria forma de ver o mundo, mundo marcado por teor multicultural (Taylor, 2003a, p. 43). Os nexos entre reconhecimento e identidade ocorrem pela construção da identidade, ou seja, da própria condição de ser humano como pessoa dotada de determinadas características e formas de ser, pessoa situada perante o outro que em ação reativa ao ser pode lhe afirmar ou lhe negar, por meio de práticas depreciativas ou deformativas produtoras de danos.<sup>143</sup> É possível antever-se desde já o caráter dialógico da identidade e do reconhecimento.

---

culturas y civilizaciones muy diferentes, y tal vez incluso arbitrar entre ellas. En este caso, solemos esforzarnos en vano por encontrar un terreno común de razonamiento que pueda ser aceptado por los integrantes de ambas culturas.” (Taylor, 2005a, p. 283)). A dimensão de complexidade justifica a Taylor renegar que se trata somente de incomensurabilidade, trata-se de verdadeira ética de vida em pluralidade que rejeita assimilações opressivas à diferença.

<sup>141</sup> Charles Taylor é compreendido como um dos pilares do pensamento comunitário, como destacam Cittadino (2004, p. 120-121) e Lacroix (2003, p. 81-83).

<sup>142</sup> Procederei à abordagem do pensamento de Charles Taylor no recorte e medida do que tenho em necessário para poder contrastar sua teoria, como expressão da linhagem de pensamentos que até o reconhecimento como política multicultural ou da diferença, à teoria do reconhecimento de Honneth.

<sup>143</sup> “Nestes últimos casos, a exigência de reconhecimento se torna urgente devido aos supostos nexos entre reconhecimento e identidade, donde este último termo designa algo equivalente à interpretação que faz uma pessoa de quem é e de suas características definidoras fundamentais como ser humano. A tese é que nossa identidade se molda em parte pelo reconhecimento ou por sua falta; muitas vezes, também, pelo falso reconhecimento dos outros, e assim, um indivíduo ou grupo de pessoas pode sofrer um verdadeiro dano, uma autêntica deformação se as pessoas ou a sociedade que o cercam lhe apresentam, como reflexo, um quadro limitativo, degradante ou depreciável de si mesmo. O falso reconhecimento ou a falta de reconhecimento pode causar dano, pode ser uma forma de opressão que aprisiona alguém em um mundo de existência falso.” (Taylor, 2003a, p. 43-44, tradução nossa) – (“En estos últimos casos, la exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre reconocimiento y la identidad, donde este último término designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano. La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un mundo de ser falso, deformado y reducido.” (Taylor, 2003a, p. 43-44)).

Taylor (2003b, p. 43-46) não restringe à contemporaneidade a questão do reconhecimento enquanto fenômeno, mas sim qualifica o surgimento problemático do reconhecimento como próprio da contemporaneidade, estando na modernidade o gérmen. Este surgimento problemático contrasta com época precedente, caracterizada por padrões de sociedades hierarquizadas, simbolizadas pela expressão social do Ancien Régime (Taylor, 2003b, p. 46) em que figurava a honra como expressão de distinção social.<sup>144</sup> O fato que desencadeia a ascensão do reconhecimento e das demandas identitárias na contemporaneidade é a expressão e elevação da ideia de dignidade.

A ideia de dignidade (Taylor, 2003a, p. 46) de todos os humanos contrapõe-se ao padrão de honra de sociedades hierarquizadas em padrões sociais, ligando-se a postulados de igualdade, simbolizados por Taylor pelo evento histórico e marco racionalista da Revolução Francesa. A dignidade possibilita um sentido universal e igualitário aos seres humanos que lhes preenche em igual valor inerente.<sup>145</sup> Ela está envolvida pelo traço do individualismo, pelo ser que se liberta da condição de inserido em práticas tradicionais para afirmar-se como ser racional e desprendido. A dignidade proporciona uma identidade individualizada, que é própria do próprio ser, delineando-se e ascendendo em relevância e proeminência a partir do século XVIII (Taylor, 2003a, p. 47)

Taylor irá enfatizar pela dignidade a formação de uma nova identidade, a identidade moderna,<sup>146</sup> estabelecida sob prismas filosóficos que aderem ao ser

<sup>144</sup> A honra nestas sociedades não é somente uma dotação de valor, é uma alocação pessoal em dado estamento social, é marca de radicação de desigualdades e padrão social. A honra do nobre, do rei, do lorde, expressa muito mais do que uma valoração da pessoa, estabelece onde deve estar a pessoa no padrão de direitos e deveres, como ela deve ser tratada ou abordada pelas normas assim como pelo outro. A mesma situação se passada, mas por um lado nem tão lustroso, para com os servos, para com os camponeses, cujo papel social e situação de direitos e deveres é previamente definida por sua ocupação em dado degrau social. Por isso Taylor afirma “Eu utilize ‘honra’ no sentido do ancien régime no qual é intrinsecamente ligado às desigualdades. Para que alguns tenham honra neste sentido é essencial que nem todos a tenham.” (2003b, p. 46, tradução nossa) – (“I using ‘honor’ in the ancien régime sense in which it is intrinsically linked to inequalities. For some to have honour in this sense it is essential that not everyone have it.” (2003b, p. 46)).

<sup>145</sup> “Em oposição a esta ideia de honra, nós temos a ideia moderna de dignidade, agora utilizada em um sentido universalista e igualitário onde nós falamos da inerente ‘dignidade dos seres humanos’, ou da dignidade do cidadão.” (Taylor, 2003b, p. 46, tradução nossa) – (“As against this notion of honour, we have the modern notion of dignity, now used in a universalist and egalitarian sense where we talk of the inherent ‘dignity of human beings’, or of citizen dignity.” (Taylor, 2003b, p. 46)).

<sup>146</sup> “A identidade moderna surgiu porque mudanças na autocompreensão ligadas a um grande leque de práticas – religiosas, políticas, econômicas, familiares, intelectuais, artísticas – convergiram e reforçaram-se mutuamente para produzi-la: por exemplo, as práticas de oração e

humano como ser desprendido uma condição moral avaliadora do mundo e de si mesmo, uma condição própria da liberdade inerente ao *self* pontual. A dignidade está ligada à perspectiva atomista, desenlaçando o ser humano de sua comunidade circunscrita para estabelecê-lo como ser universal. A dignidade é a matriz do pensamento liberal, pauta da autonomia que toma a coletividade como palco de realização do indivíduo que a ela não se confina. Taylor não se volta contra a dignidade, pelo inverso, sustenta modalidade outra de liberalismo (Taylor, 2000, p. 197-221) que considera o ser perante o outro em manifestação situada histórica e culturalmente, infenso a pretensões de neutralidade. Ao abordar o pensamento de Taylor, Kymlicka enfatiza este ponto, pois para aquele a liberdade completa e não lastreada em papéis sociais resta-se vazia, a verdadeira liberdade é situada, “o desejo de sujeitar todos os aspectos de nossa situação social à nossa capacidade de autodeterminação racional é vazio de sentido porque a exigência de autodeterminação é indeterminada.” (Kymlicka, 2003, p. 227, tradução nossa).<sup>147</sup>

O traço interativo e situado do ser, do *self* situado, que se aforma em identidade pelo reconhecimento, pela dinâmica reflexiva para com o outro, faz por acompanhar, para Taylor, a dignidade de outro fenômeno: a autenticidade. A autenticidade é tratada por Taylor na obra *The Ethics of Authenticity* como ética da autenticidade (2003b, p. 25), ao passo que na obra *A Secular Age* o autor canadense amplia ainda mais sua perspectiva da autenticidade, vindo a falar em uma verdadeira Era da Autenticidade (2007, p. 473). Por meio da autenticidade, ocorre a afirmação de ser diferente perante o outro, de expressar algo que lhe é próprio ou inato, sem se afigurar legítima a deturpação ou depreciação da diferença, sem que se possa acomodar determinados seres humanos em uma categoria de cidadãos de segunda classe. Para Taylor (2003a, p. 47) a definição de autenticidade implica não assimilação e heterogeneidade, passando a vigorar ao lado do padrão de igualdade próprio da dignidade.

---

ritual religioso, de disciplina espiritual como membro de uma comunidade cristã, de autoexame na condição de um dos regenerados, da política do consentimento, da vida familiar resultante de casamentos baseados no companheirismo, da nova forma de criar os filhos que se desenvolve a partir do século XVIII, da criação artística sob as demandas da originalidade, da demarcação e defesa da privacidade, dos mercados e contratos, das associações voluntárias, do cultivo e demonstração de sentimentos, da busca do conhecimento científico.” (Taylor, 1997, p. 268)

<sup>147</sup> “le désir d’assujettir tous les aspects de notre situation sociale à notre capacité d’autodétermination rationnelle est vide de sens parce que l’exigence d’autodétermination est indéterminée” (Kymlicka, 2003, p. 227).

Taylor situa a autenticidade como algo relativamente recente, nascido ao final do século XVIII e permitido pela própria dimensão do individualismo, na medida que é possibilidade pela ascendência crítica ao racionalismo e atomismo, sendo fortemente marcada pelo período romântico.<sup>148</sup> Há aqui referência às implicações do pensamento de Herder, pois este último “apresentou a ideia de que cada um de nós tem um modo original de ser humano: Taylor, 2003a, p. 49, tradução nossa).<sup>149</sup> A voz interna ao ser humano, em sua expressão de indivíduo e coletividade marcados culturalmente, assume um caráter moral significativo (Taylor, 2003a, p. 26) atrela a manifestação de liberdade a uma forma de existência. A comunidade que envolve o indivíduo não pode ser manejada instrumentalmente, pois isto poderia levar à perda da voz interna ao sujeito, e por decorrência, vozes internas presentes no outro significativo em interação com o ser. Portanto, “a introdução do princípio da originalidade aumenta significativamente a importância deste contato com o self: cada uma de nossas vozes tem algo de próprio para dizer” (Taylor, 2003a, p. 29).<sup>150</sup>

Parece-me que Taylor aguça a repercussão da autenticidade na obra *A Secular Age*. Ele dimensiona um aprofundamento do expressivismo e uma manifestação da autenticidade e da originidade como verdadeiros fenômenos de massa desde a última metade do século XX.<sup>151</sup> O expressivismo é caracterizado

<sup>148</sup> “A ética da autenticidade é algo relativamente novo e peculiar para a cultura moderna. Nascida ao fim do século XVIII, ela constrói as formas precedentes do individualismo, tal como o individualismo de racionalidade desengajada, iniciada por Descartes, onde a exigência é que cada pessoa pense com responsabilidade própria por ele ou ela mesma, ou o individualismo político de Locke, o qual procurou fazer da pessoa e de sua vontade antecedentes à obrigação social. É criança do período Romântico, que era crítico da racionalidade desengajada e de um atomismo que não reconheceu os vínculos comunitários.” (Taylor, 2003b, p. 25, tradução nossa) – (“The ethic of authenticity is something relatively new and peculiar to modern culture. Born at the end of the eighteenth century, it builds on earlier forms of individualism, such as the individualism of disengaged rationality, pioneered by Descartes, where the demand is that each person think self-responsibly for him – or herself, or the political individualism of Locke, which sought to make the person and his or her will prior to social obligation. But authenticity also has been in some respects in conflict with these earlier forms. It is child of the Romantic period, which was critical of disengaged rationality and of an atomism that didn’t recognize the ties of community.” (Taylor, 2003b, p. 25)).

<sup>149</sup> “planteó la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano: cada persona tiene su propia medida” (Taylor, 2003a, p. 49).

<sup>150</sup> “it greatly increases the importance of this self-contact by introducing the principle of originality: each of our voices has something of its own to say” (Taylor, 2003a, p. 29).

<sup>151</sup> “Eu acredito, juntamente com muitos outros, que nossa civilização Norte-Atlântica tem sido submetida a uma revolução cultural nas décadas recentes. Os anos sessenta proporcionaram talvez o momento de articulação, ao menos simbolicamente. Ela é, por um lado, uma revolução individualizadora, que pode parecer estranha, porque nossa era moderna já era baseada em um certo individualismo. Mas este transferiu-se para um novo eixo, sem desertar dos outros. Tal como individualismos moral/espiritual e instrumental, nós agora temos um individualismo ‘expressivo’

por Taylor como antagônico ao racionalismo e à fixação de modelos mecanicistas de teor individualista que tendam a abstrair o ser humano de um elo maior com a expressão do bem, sua medida de existência advém de viver em originalidade, expressando-se na diversidade em face do outro.<sup>152</sup> Desta forma, a autenticidade prende-se à originalidade do ser humano, seja em sua individualidade, seja em sua condição de sujeito coletivo. A autorrealização provém da implementação e afirmação da autenticidade e originalidade do ser perante o outro, que lhe retorna em respeito, sem subjugações ou deformações de imagem.

A era da autenticidade é marcada pela exponencialização de demandas de originalidade na sociedade atual. Há uma impressão e discurso proliferados de erosão social e de instituições tradicionais, somada a uma propagada redução de participação em associações comunitárias, como associações de bairro, e mesmo um distanciamento da atuação política acompanhada de padrões de consumo inéditos (Taylor, 2007, p. 473-474). Mudanças sociais e econômicas são argumentadas como integrantes deste processo, imprimindo mesmo um estilo de vida repleto de diversidades no contexto das interações entre o ser e o outro.<sup>153</sup>

---

difundido. Isto não é, claro, inteiramente novo. O expressivismo foi invenção do período Romântico, no final do século XVIII. Elites intelectuais e artísticas tem estado à procura do autêntico modo de viver ou expressarem-se ao longo do século XIX. O que é novo é que este tipo de auto-orientação parece ter se tornado um fenômeno de massa.” (Taylor, 2007, p. 473, tradução nossa) – (“I believe, along with many others, that our North Atlantic civilization has been undergoing a cultural revolution in recent decades. The 60s provide perhaps the hinge moment, at least symbolically. It is on one hand an individuating revolution, which may sound strange, because our modern age was already based on a certain individualism. But this has shifted on to a new axis, without deserting the others. As well as moral/spiritual and instrumental individualisms, we now have a widespread “expressive” individualism. This is, of course, not totally new. Expressivism was the invention of the Romantic period in the late eighteenth century. Intellectual and artistic élites have been searching for the authentic way of living or expressing themselves throughout the nineteenth century. What is new is that this kind of self-orientation seems to have become a mass phenomenon.” (Taylor, 2007, p. 473)).

<sup>152</sup> Para Taylor, “o expressivismo foi a base de uma individuação nova e mais completa. Essa é a ideia que se desenvolve no fim do século XVIII: cada indivíduo é diferente e original, e essa originalidade determina como ele deve viver. Apenas a noção de diferença individual, claro, não é nova. Nada é mais evidente, nem mais banal. Nova é a ideia de que isso realmente faz diferença quanto ao modo de vida que somos chamados a levar. As diferenças não são apenas variações sem importância dentro da mesma natureza básica; ou diferenças morais entre indivíduos bons e maus. Implicam, em vez disso, que cada um de nós tem um caminho original que devemos percorrer; colocam para cada um de nós a obrigação de viver de acordo com nossa originalidade.” (1997, p. 481)

<sup>153</sup> “As causas citadas para essas mudanças são muitas: prosperidade e continuada extensão do estilo de vida consumista; mobilidade social e geográfica; terceirização e reduções de pessoal por corporações; novos modelos familiares, particularmente o crescimento de dupla fonte de renda familiar, com consequente sobrecarga de trabalho e esgotamento; proliferação dos subúrbios, pelo que as pessoas frequentemente vivem, trabalham, e fazem compras em três áreas separadas; a ascensão da televisão, e outras. Mas seja qual for a lista correta de tais fatores de precipitação, o que me interessa aqui são os entendimentos da vida humana, agência, e o bem que tanto estimulam

Taylor (2007, p. 474) identifica aqui uma nova manifestação da individualidade, por vezes identificada com caráter hedonista ou egoísta, viciosa. O autor canadense contesta esta linha de percepção, argumentando que em verdade se tem uma elevação dos padrões de diversidade, com elos de solidariedade unindo crianças, jovens e idosos, mas com marcas culturais crescentes que asseguram a manifestação do que é próprio a cada um.<sup>154</sup>

Este ponto é importante para meu argumento. A tematização do reconhecimento pela autenticidade, na era da autenticidade, permite delinear de forma mais nítida o caráter do reconhecimento tayloriano como verdadeira política da diferença, como embate centrado na política e na cultura, o que profundamente lhe diferencia de Honneth. A era da autenticidade apregoa que a voz interior a cada um deve ser manifestada, a porção de originalidade é o foco de busca dos indivíduos e dos povos, os indivíduos a perseguem, mesmo que seja necessário terapia para que o ser encontre a si mesmo diante de um outro que lhe confronta em plural diversidade.<sup>155</sup> Desta forma, as expressões de originalidade podem não ser configuradas como avaliações fracas em sintoma do instrumentalismo, mas sim ser configuradas como uma dimensão afirmadora da manifestação da voz interior do ser que se posta em solidariedade cultural voltada

---

esta nova (no mínimo aparente) individualização, e também nos fazem moralmente inquietos sobre isto.” (Taylor, 2007, p. 473-474, tradução nossa) – (“The causes cited for these changes are many: affluence and the continued extension of consumer life styles; social and geographic mobility; outsourcing and downsizing by corporations; new family patterns, particularly the growth of the two-income household, with the resulting overwork and burnout; suburban spread, whereby people often live, work, and shop in three separate areas; the rise of television, and others. But whatever the correct list of such precipitating factors, what interests me here is the understandings of human life, agency, and the good which both encourage this new (at least seeming) individuation, and also make us morally uneasy about it.” (Taylor, 2007, p. 473-474)).

<sup>154</sup> “O estilo adotado de vestir, os tipos de música ouvidos, dão expressão à personalidade, quanto às afinidades daquele que escolhe, dentro de um leque de opções de moda no qual uma escolha individual pode alinhar alguém com centenas, mesmo com milhões de outros.” (Taylor, 2007, p. 474, tradução nossa) – (“The styles of dress adopted, the kinds of music listened to, give expression to the personality, to the affinities of the chooser, within a wide space of fashion in which one’s choice could align one with thousands, even millions of others.” (Taylor, 2007, p. 474)).

<sup>155</sup> “Mas é somente no período posterior à Segunda Guerra Mundial que esta ética da autenticidade começa a moldar o panorama da sociedade em geral. Expressões como ‘siga seu caminho’ tornam-se correntes; um comercial de cerveja do início da década de setenta nos determinava ‘sejam vocês mesmos no mundo de hoje’. Um expressivismo simplificado infiltra-se em todos os lugares. Múltiplas terapias que prometem ajudar-lhe a encontrar-se, realizar-se, libertar seu verdadeiro ser, e assim por diante.” (Taylor, 2007, p. 475, tradução nossa) – (“But it is only in the era after the Second World War, that this ethic of authenticity begins to shape the outlook of society in general. Expressions like “do your own thing” become current; a beer commercial of the early 70s enjoined us to “be yourselves in the world of today”. A simplified expressivism infiltrates everywhere. Therapies multiply which promise to help you find yourself, realize yourself, release your true self, and so on.” (Taylor, 2007, p. 475)).

para o reconhecimento,<sup>156</sup> mas fazendo valer sua apresentação diante do outro liberta de deturpações de identidade (Taylor, 2007, p. 480-490).

Taylor (2005b, p. 104-108; 2003b, p. 98-102) afronta os termos de um universalismo que ignora ou sufoca a diversidade, manejando a razão instrumental como forma de racionalismo atomista e reducionista da diversidade. A fragmentação pode ser em verdade sintomática da afirmação da diversidade e da originalidade. A era da autenticidade pode ser vista como dotada de fragmentações por razões fortes, holísticas mas não homogeneizadoras, afirmadoras de um propósito interno que se manifesta na voz interior que repercute. O progresso e o retrocesso não são perdidos, são situados diante da originalidade que se manifesta, sendo o rompimento que se volta para a consolidação e florescimento da originalidade um caminho de avaliação forte na realização do ser em face do outro.<sup>157</sup>

Embora Taylor (2005b, p. 51-56; 2003b, p. 47 - 48) explicitamente vincule as demandas por reconhecimento à expressão democrática, a restrição da ebulição da demanda identitária por reconhecimento com fenômeno recente, não é enfatizada sob o ângulo jurídico, ao movimentos sociais do século XX, por exemplo, como o multiculturalismo e o feminismo são considerados como disputas políticas e confrontações de tematização cultural da originalidade (Taylor, 2003a, p. 43; Gutmann, 2003, p. 22-23). O direito capta o reflexo da disputa, mas não é uma esfera própria em que se desenvolvem as lutas por reconhecimento. Argumenta o autor canadense, inclusive, que “a democracia abriu caminho às políticas do reconhecimento, as quais têm tomado diversas formas ao longo dos anos, e que agora tem retornado na forma de exigências para

<sup>156</sup> Esta dimensão também irá impactar e conferir constante intercâmbio interno e externo no campo da religião, ao que Taylor desenvolve longas concatenações acerca dos impactos nas religiões cristã, especificamente na católica (Taylor, 2007).

<sup>157</sup> Importante aqui as noções de strong evaluation e weak evaluation em Taylor (1997). As avaliações fracas são dominadas por critérios de ação moral pautados no utilitarismo e no instrumentalismo, ao passo que as avaliações fortes são proporcionadas pela avaliação moral expressiva do agente, atrelada à sua identidade e às definições de bem, de valor substancial. Paulo Roberto M. de Araújo concatena: “o que filósofo canadense pretende explicitar, ao considerar os dois tipos de avaliação, é o problema relacionado ao valor (worth) como elemento constituinte da ação desejante do agente humano. A distinção entre weak evaluation (avaliação fraca) e strong evaluation (avaliação forte) é o que vai dar a direção ao desenvolvimento do pensamento de Taylor para estruturar a sua concepção de ação moral fundada na expressividade do agente como sujeito que avalia os seus predicativos desejantes em um sentido forte, isto é, profundo (deep).” (2004, p. 84-85)



a igualdade de status das culturas e dos gêneros.” (Taylor, 2003b, p. 47, tradução nossa).<sup>158</sup>

As disputas por reconhecimento em Taylor são assim centradas na ação política, na expressão da política da diferença, entre culturas,<sup>159</sup> entre gêneros, entre grupos minoritários e um padrão homogeneizante, geralmente lastreado no universalismo atomista e redutor do ser em face do outro. O contraste cultural e político, cultural na medida em que remete a expressões de autenticidade diferentes, político na medida em que lança os participantes em negociação com implicações recíprocas, é mapeado por Taylor como projeção recíproca dialógica. Isto porque a identidade não é expressada, nem construída ou articulada por manifestações monológicas ou isoladas do ser, pelo inverso, para Taylor “minha descoberta de minha identidade não significa que eu efetivo isso em isolamento mas que eu a negocio através do diálogo, parcialmente explícito, parcialmente internalizado, com os outros.” (2003b, p. 47).<sup>160</sup>

A crítica de Taylor (2003a, p. 80-90) volve-se contra um modelo de liberalismo que ofusca e reduz o potencial da expressão da diferença e sua proteção diante de modelos assimiladores, contra um liberalismo marcado pela instrumentalidade e “cego a la diferencia” (Taylor, 2003a, p. 92). A identidade forma relações sociais imprescindíveis na realização do ser, próprias de uma cultura da autenticidade que reclama chances iguais para que cada um possa desenvolver sua própria identidade “que incluem – como nós podemos entender agora mais claramente – o reconhecimento universal da diferença, sejam quais forem os modos que isto seja relevante para a identidade, seja ela gênero, racial, cultural, ou relacionada com orientação sexual.” (Taylor, 2003b, p. 50, tradução

<sup>158</sup> “democracy has ushered in a politics of recognition, which has taken various forms over the years, and which now has returned in the form of demands for the equal status of cultures and of genders” (Taylor, 2003b, p. 47).

<sup>159</sup> Taylor destaca que “a importância do reconhecimento é agora universalmente conhecida de uma forma ou outra; em um plano mais pessoal, nós estamos todos conscientes de como a identidade pode ser formada ou malformada em nosso contato com outros significativos. No plano social, nós temos políticas continuadas de reconhecimento igualitário. Ambos tem sido formatados pelo ideal crescente da autenticidade, e o reconhecimento desempenha um papel essencial na cultura que tem surgido em torno dele.” (2003b, p. 49, tradução nossa) – (“the importance of recognition is now universally acknowledge in one form or another; on an intimate plane, we are all aware how identity can be formed or malformed in our contact with significant others. On the social plane, we have a continuing politics of equal recognition. Both have been shaped by growing ideal of authenticity, and recognition plays an essential role in the culture that has arisen around it.” (2003b, p. 49)).

<sup>160</sup> “my discovering my identity doesn’t mean that I work it out in isolation but that I negotiate it through dialogue, partly overt, partly internalized, with others” (2003b, p. 47).

nossa).<sup>161</sup> É na autenticidade, e não em um padrão de luta social amplo e paradigmático do conflito social, que se situa o pensamento de Taylor afeto ao reconhecimento.<sup>162</sup> A identidade encontra-se envolvida à autenticidade, a um padrão valorativo em que se encontra o ser, a um conceito de bem que faz por gravitar o *self* e sua condição perante o outro.<sup>163</sup>

Taylor não dimensiona o reconhecimento em termos de parâmetro avaliativo em esfera jurídica, trata-o como uma necessidade humana, mas uma necessidade política de convivência (Taylor, 2003b, p. 43-44; 2000, p. 242), necessidade que se espalha entre culturas e estabelece demandas intergeracionais por reconhecimento, já que as lesões identitárias fluem entre as gerações.<sup>164</sup> O autor assinala que seu foco é a alteridade como uma posição tomada do ser em relação ao outro, sendo que “talvez não precisemos perguntar se isso é algo que os outros podem exigir de nós como um direito. Poderíamos simplesmente perguntar se essa é a maneira como deveríamos nos relacionar com os outros” (Taylor, 2000, p. 273). O reconhecimento não é abordado como parâmetro competente de uma teoria da justiça.

Axel Honneth explicita seus antagonismos relativos ao reconhecimento tayloriano, em específico e manifestação direta, em entrevista concedida (Honneth, 2010). Estes antagonismos são pilar essencial para construção da teoria do reconhecimento a propiciar sua apreensão não por um crivo de diversidade cultural ou de diferença entre gerações e seus conflitos, mas sim como pauta avaliativa de demandas de preservação e rompimentos entre as gerações. Não há dúvidas de que há ligações teóricas e epistemológicas intensas entre Taylor e

<sup>161</sup> “which include – as we can now understand more clearly – the universal recognition of difference, in whatever modes this is relevant to identity, be it gender, racial, cultural, or to do with sexual orientation” (Taylor, 2003b, p. 50).

<sup>162</sup> Patrícia Mattos destaca que o pensamento de Taylor concentra-se na dimensão pública de resistência a culturas hegemônicas, de modo a fomentar a “necessidade de reconhecimento do igual valor de diferentes culturas, etnias e gênero” (2006a, p. 129). Agrega ainda a autora que “para a política da diferença temos de reconhecer e promover a particularidade para que ela não fique subjugada a uma cultura hegemônica” (2006a, p. 129).

<sup>163</sup> Neste sentido, o desenvolvimento efetivado por Paulo Roberto M. de Araújo, situando a crise de identidade proposta por Taylor como consequência do reconhecimento em uma teoria da ação que leva em conta o indivíduo que “não sabem nem quem ele é, nem sabe se posicionar perante as questões que surgem no espaço da vida comunitária” (2004, p. 99).

<sup>164</sup> Carolina de Campos Melo realça o caráter intergeracional do reconhecimento e de sua negativa, sendo esta última produtora de dano, sendo “tal dano, representado pela constante, e por vezes imperceptível, internalização da inferioridade é transferido de geração para geração. Assim, considerada a autodepreciação um instrumento poderoso de opressão, o reconhecimento, enquanto elemento essencial à constituição da identidade, ultrapassa as barreiras da cortesia ou da deferência; trata-se de uma questão de necessidade humana vital.” (Melo, 2005, p. 120)

Honneth. Taylor, como Honneth, assume Hegel como pedra fundamental de seu desenvolvimento teórico (Taylor, 2005d) tal qual remete constantemente seus argumentos de elaboração do outro significativo para formação da identidade à construção teórica de Gerge Hebert Mead (Taylor, 2003a, p. 53). Mas Honneth extrai consequências muito diversas destas ligações teóricas e epistemológicas.

Honneth critica que a linha tayloriana reduz “a luta pelo reconhecimento a um único aspecto, a saber, a identidade cultural” (2010, p. 49, tradução nossa).<sup>165</sup> Em sequência, indica que a política da diferença ou política da identidade reinante ao final do século XX em movimentos sociais proporcionou a visão de que “a luta pelo reconhecimento é este intento de destilar a cultura dos grupos sociais e iniciar a disputa a favor do respeito da especificidade desta cultura” (2010, p. 50, tradução nossa).<sup>166</sup> A teoria do reconhecimento sofre na percepção tayloriana não somente um impacto de aplicação, mas também uma asfixia conceitual. A luta pelo reconhecimento possui expressão em esferas distintas, mas é acima de tudo uma diferenciada manifestação normativa e moral de ação em sociedade.<sup>167</sup> Em Honneth, o reconhecimento não uma avaliação de pleitos culturais ou afirmação da diferença que será compreendida e posta em fusão de horizontes socialmente conformado por necessidades recíprocas, será muito mais. O reconhecimento em Honneth é via de avaliação das disputas sociais ao longo das dimensões concretas da história, e portanto ao longo das gerações.

<sup>165</sup> “la lucha por el reconocimiento a un único aspecto, a saber, la identidad cultural” (2010, p. 49).

<sup>166</sup> “la lucha por el reconocimiento es el intento de destilar la cultura de los grupos sociales e iniciar la contienda a favor del respeto de la especificidad de esta cultura” (2010, p. 50).

<sup>167</sup> “De modo que, no fundamental, para mim a luta por reconhecimento deve ser considerada um fenômeno de natureza moral claramente diferenciado, assim como uma ação social. Por conseguinte, uma das finalidades básicas de meu trabalho consiste especialmente em um esforço por me contrapor à equiparação entre o reconhecimento e a política da identidade. A gramática moral vem dizer que os pontos morais de referência do reconhecimento podem ser muito diferentes e apenas em uma pequena medida podem acomodar algo assim como a especificidade moral de uma coletividade. Isto explica o porquê tenho reagido com certo nervosismo quando se tem simplesmente equiparado a categoria do reconhecimento às políticas de identidade. Queria demonstrar que o que era descrito sob a rubrica de ‘política de interesses’, acaso analisada de maneira adequada, já não era uma política do reconhecimento.” (Honneth, 2010, p. 50-51, tradução nossa) – (“De modo que, en lo fundamental, para mí la lucha por el reconocimiento debe ser considerada un fenómeno claramente diferenciado de naturaleza moral, así como una acción social. Por ello, una de las finalidades básicas de mi trabajo consiste sobre todo en un esfuerzo por oponerme a la equiparación entre el reconocimiento y la política de la identidad. La gramática moral viene a decir que los puntos de referencia morales del reconocimiento pueden ser muy distintos y sólo en una pequeña medida pueden dar cabida a algo así como la peculiaridad moral de un colectivo. Esto explica por qué he reaccionado con cierto nervosismo cuando se han equiparado sin más la categoría del reconocimiento y las políticas de la identidad. Quería demostrar que lo que era descrito bajo la rúbrica de ‘políticas del interés’, si se analizaba de manera adecuada, no era ya una política del reconocimiento.” (Honneth, 2010, p. 50-51)).

O reconhecimento assume a função de guia avaliativo, mapeador e de diagnósticos de injustiças sociais. Estas injustiças, manifestadas em patologias sociais, permitem uma consideração holística, mas com um propósito do ser que se expressa ao outro para além de sua dimensão cultural, do ser que se expressa ao outro em pretensões satisfativas e avaliadoras de justiça. Mas, se por meio da crítica de Honneth é possível situar a teoria do reconhecimento na qualidade de política da diferença como marcada pela incapacidade de tratar fenômenos patológicos sociais de injustiça experimentada, necessário enfrentar outra linha opositora, que acomoda o reconhecimento em face de outra dimensão de justiça e avaliação moral de enfrentamentos: a redistribuição. Adentro aqui na confrontação entre Axel Honneth e Nancy Fraser para tratar este enfrentamento.

### **2.3.2.**

#### **Redistribuição e participação a partir do reconhecimento**

A confrontação entre os pensamentos e perspectivas de problematização de questões de justiça e condução moral a envolver o debate entre Honneth e Fraser (2006) polariza duas matrizes de pensamento diverso. Para Honneth, as relações de distribuição estão inseridas em sintomáticos padrões sociais que se apresentam em relações históricas sujeitadas à dinâmica moral do reconhecimento. Para Fraser, reconhecimento e (re)distribuição são esferas diversas, integradas porém autônomas em sua conformação.<sup>168</sup> O cerne do desenvolvimento consiste em identificar se há injustiças relacionadas à distribuição de bens na sociedade que sejam autônomas, embora não independentes, às injustiças produzidas pela negação de reconhecimento. As lutas por redistribuição seriam ou não parte de lutas pelo reconhecimento?

---

<sup>168</sup> “Um de nós, Axel Honneth, concebe o reconhecimento como a categoria moral fundamental, suprema, considerando a distribuição como derivada. Assim, reinterpreta o ideal socialista da redistribuição como uma subvariedade da luta pelo reconhecimento. A outra, Nancy Fraser, nega que a distribuição possa inserir-se no reconhecimento. Por conseguinte, propõe uma análise de ‘perspectiva dualista’ que considera duas categorias como dimensões cofundamentais e mutuamente irreduzíveis da justiça.” (Honneth e Fraser, 2006, p. 14, tradução nossa) – (“Uno de nosotros, Axel Honneth, concibe el reconocimiento como la categoría moral fundamental, suprema, considerando la distribución como derivada. Así, reinterpreta el ideal socialista de la redistribución como una subvariedad de la lucha por el reconocimiento. La otra, Nancy Fraser, niega que la distribución pueda subsumirse en el reconocimiento. Por tanto, propone un análisis de ‘perspectiva dualista’ que considera las dos categorías como dimensiones cofundamentales y mutuamente irreducibles de la justicia.” (Honneth e Fraser, 2006, p. 14)).

A oposição argumentativa envolve campos distintos, alcançando a filosofia política com a tematização entre igualdade e diferença; a teoria social, com as interações de condução social intersubjetiva nas instituições sociais, na cultura e na economia; e a filosofia moral, na medida em que tomam em conta padrões avaliativos de correção e ligação com perspectivas de bem, procedendo a confrontações entre o justo e o bom. Ambos se preocupam assim com condições de equidade e de liberdade na sociedade. Embora o ambiente democrático seja visualizado como imprescindível para afastar práticas de injustiça, não reduzem sua avaliação teórica apenas a sociedades democráticas e razoáveis em tolerância mútua (Honneth, 2003a; Fraser, 2005). Não obstante há ponto comum entre ambos, na medida em que negam o reconhecimento, ou as lutas por reconhecimento como sintomas ou fenômenos adjacentes de lutas por redistribuição. A contemporaneidade é marcada por conflitos que são centrados e se projetam pelo reconhecimento e pela redistribuição. Honneth e Fraser ponderam em comunhão que “estamos de acordo em que uma conhecida explicação da relação entre eles é insuficiente: ambos rejeitamos a visão economicista que reduziria o reconhecimento a um simples fenômeno da distribuição.” (Honneth e Fraser, 2006, p. 14, tradução nossa).<sup>169</sup>

Além da aproximação de pontos de discussão, creio que há outro envolvimento comum entre Honneth e sua teoria do reconhecimento em relação às lutas do reconhecimento sob acepção desenvolvida por Fraser. Tal como Honneth, Fraser também pode ter seu pensamento situado dentro da perspectiva holística. Não obstante uma ascensão kantiana em seus argumentos a par do estabelecimento de padrões normativos e deliberativos,<sup>170</sup> a interligação com o

<sup>169</sup> “estamos de acuerdo en que una conocida explicación de la relación entre ellos es insuficiente: ambos rechazamos la visión economicista que reduciría el reconocimiento a un simple epifenómeno de la distribución.” (Honneth e Fraser, 2006, p. 14)

<sup>170</sup> Fraser possui aproximação significativa com a perspectiva crítico-deliberativa, sendo vários de seus pontos de vista ligados ao procedimentalismo da ética do discurso. Nesta linha, seu foco tende ao processo de deliberação, guiado em normas morais e racionais que não definem o conteúdo, mas sim a base epistêmica e deontológica do discurso. Sob este viés, é adequado afirmar que há uma vertente crítico-deliberativa, com influência habermasiana, no pensamento de Fraser. Abordar esta vertente com maior profundidade extrapola os limites a que se propõe este trabalho. Ao intento de substancializar a caracterização do pensamento crítico-deliberativa e seu procedimentalismo discursivo, Gisele Cittadino marca seus pontos nucleares: “A exigência de imparcialidade imposta pela razão prática está, portanto, representada pelas regras de um procedimento discursivo que, enquanto processo de deliberação pública, não exclui nem as concepções individuais sobre a vida digna nem os valores de formas específicas de vida. O procedimento discursivo atua como uma espécie de autoridade epistêmica que é independente tanto dos cálculos individuais dos sujeitos quanto dos valores e tradições dos mundos plurais. A

procedimentalismo não impede identificação de considerações situadas e articuladas em um todo que envolve o ser em suas manifestações com o outro. Este ponto é importante para mim em razão de viabilizar a compreensão do reconhecimento em Honneth como um passo além e absorvente, dentro de uma caminhada em que o propósito holístico do ser se manifesta pela propulsão interna reativa em face de patologias sociais assimiladas como injustiças. Desta forma, a temática abordada por Fraser da luta por redistribuição não é de forma alguma renegada por Honneth, pelo inverso, as lutas por redistribuição são incorporadas e postas em paradigma compreensivo diverso, o paradigma do reconhecimento. O mesmo ocorre com a dimensão política, posteriormente agregada por Fraser (2009) ao lado das lutas por redistribuição e por reconhecimento.

As confrontações sociais entre o ser e outro, em dimensão individual e coletiva, são focadas por Fraser em suas manifestações de coinfluência na arena pública da interação social. Fraser (2005, p. 130-131) externa seu intento de expressar a coinfluência recíproca dos discursos na arena pública por meio da construção de identidades sociais em contínua abertura para síntese (não homogeneizadora) do ser para com o todo social que lhe encadeia. Se o ser e o outro se encontram em um processo contínuo de definição e redefinição, se a projeção do ser é o que lhe destaca como ser, um propósito de afirmação de dentro para fora vem a resultar em uma relação reativa cuja porosidade irá se manifestar na própria dimensão delineadora do que seja o espaço público e do que seja nele problematizado. Contrapõe aqui Fraser (2005, p. 130-131) os espaços privado e público, as fronteiras do espaço privado e do que é possível ou não se colocar em discussão na arena pública de intersubjetividade ampla na coletividade.

Fraser lança críticas aos critérios e fundamentos para se definir algo como sendo de tematização pública e de interesse do espaço público em face do que dele é alijado em discussão, ficando restrito à seara dita privada. Visualizo aqui um sintoma do atomismo e do reducionismo posto em crítica pela autora. Determinados temas são impostos pelo discurso dominante como próprios do espaço público, enquanto outros ficam confinados ao espaço puramente privado,

---

ética discursiva habermasiana integra tanto as subjetividades das concepções individuais sobre a vida digna quanto a intra-subjetividade das identidades sociais em função do seu caráter rigorosamente procedimental. (...) Do procedimentalismo da ética discursiva decorre o seu caráter deontológico. O procedimento ético, como vimos, tem a função de solucionar os conflitos

infensos a incursões e medidas de interferência. A autora remete à discussão acerca da violência doméstica contra a mulher, inúmeras vezes confinada ao espaço puramente privado<sup>171</sup> e alijada da arena pública.<sup>172</sup>

A demanda por reconhecimento de situações de inferiorização e injustiça enfeixa-se com redefinir o que seja o próprio público e privado, não sendo viáveis estancamentos reducionistas ou mecanicistas. Não há fronteiras prévias, não há possibilidade de fracionamento de uma parte do todo e para daí tratá-la de forma desvinculada; o interesse comum à dinâmica produtora de injustiça é construído e definido pela própria arena discursiva, que há de reconhecer e dotar os participantes de igualdade participativa substancial. A problematização de injustiças não tem por desafio apenas a compreensão do repúdio moral em face do injusto, mas também tem o desafio de atrair a atenção social, por meio da publicidade democrática<sup>173</sup> e de garantias positivas, de que a violação ou sujeição é uma questão pertinente à arena pública de discussões.<sup>174</sup>

---

normativos estabelecendo um acordo racional acerca da validade das normas.” (Cittadino, 2004, p. 112)

<sup>171</sup> Fraser (2005, p. 134) destaca nesta linha que o movimento feminista, expressando-se em um contrapúblico subalterno, levantou o tema como uma questão sistêmica na sociedade androcêntrica, e assim visou provocar um redesenho de fronteiras.

<sup>172</sup> Em sentido semelhante caminham os argumentos desenvolvidos Patrícia Mattos, ao sintonizar a questão dos papéis sociais e sua apresentação interligada em esferas reputadas como pública e privada. Entretanto, Mattos dá especial atenção ao caráter impositivo e reproduzidor das práticas sociais e institucionais, conformando papéis e estereótipos de condução humana. Desta forma, a questão do reconhecimento e da tematização de papéis femininos e masculinos em sociedade ganha na autora uma aproximação com a perspectiva de ação social e reconhecimento tematizadas neste trabalho. Argumenta: “É interessante perceber como se perpetua a essencialização dos papéis femininos e masculinos, que são reproduzidos, de modo imperceptível, por práticas sociais e institucionais. Na esfera da mídia, por exemplo, até mesmo por aquelas pessoas que têm a intenção consciente de questioná-los. Um pouco antes de começar a redigir este artigo, tive um bom exemplo da perpetuação de estereótipos relacionados aos papéis sociais de pai e mãe na mídia. Lendo a coluna de Martha Medeiros, colunista do jornal O Globo de domingo, que costuma fazer intervenções inteligentes sobre os dilemas da mulher moderna, percebi como por trás de uma tentativa de tematizar as convenções sociais, a jornalista acabou reproduzindo, mesmo sem querer, um dos preceitos centrais do sexismo, qual seja: a ideia de que as mulheres, no papel de mãe, detêm o domínio da vida afetiva e privada, enquanto os homens, o da vida pública.” (2006, 155)

<sup>173</sup> “toda concepção de espaço público que exige uma separação entrincheirada entre a sociedade civil (associativa) e o Estado será incapaz de conceber as formas de autogestão, de coordenação interpública e de responsabilidade política que sejam essenciais a uma sociedade democrática e igualitária.” (Fraser, 2005, p. 142, tradução nossa) – (“toute conception de l’espace public qui exige une séparation tranchée entre la société civile (associative) et l’État sera incapable d’imaginer les formes d’autogestion, de coordination interpublique et de responsabilité politique qui sont essentielles à une société démocratique et égalitaire” (Fraser, 2005, p. 142)).

<sup>174</sup> “a publicidade democrática exige garantias positivas para assegurar que as minorias tenham efetiva oportunidade de convencer os outros que o que não era público anteriormente, no sentido de um tema de preocupação comum, deve tornar-se.” (Fraser, 2005, p. 134, tradução nossa) – (“la publicité démocratique exige des garanties positives pour s’assurer que les minorités ont bien la possibilité de convaincre les autres que ce qui auparavant n’était pas public, au sens d’un sujet de préoccupation commune, doit le devenir” (Fraser, 2005, p. 134)).

Creio que a crítica de Fraser não está focada em detrimento da perspectiva holística, pelo inverso, toda a construção adotada pela autora remete a considerações do todo na compreensão do processo interativo entre o ser e o outro. A crítica está centrada à contrariedade da fratura artificial da esfera pública, com ocultamento de opressões privadas e a um patamar opressivo coletivista, em que não há síntese das partes para o todo, do múltiplo que se projeta em propósito para o uno, em uma abertura cíclica. Ao inverso do holístico, o patamar coletivista sim pode assumir caráter reducionista e atomista amplificado, na medida em que o uno absorve e anula o múltiplo, abandonando o processo contínuo que alimenta a formação do todo para se transformar na estática do uno sem parte.

Fraser (2005, p. 136) destaca que, havendo uma contrariedade, uma reatividade própria do ser e do outro, na configuração de discursos e contradiscursos, nas relações de subordinação, resistência e rompimento, torna-se problemático sustentar um bem comum superior e pacífico em seus contornos (Fraser, 2005, p. 136). Nesta linha, a função da teoria crítica é considerar com crivos profundos repartições entre privado e público, entre o que deve ou não figurar na arena pública de decisão,<sup>175</sup> pois não há um *a priori* ou predefinição estática, já que “empregados no discurso político, estas expressões importantes servem frequentemente para deslegitimar certos interesses, pontos de vista e temas, e para colocar outros em mérito” (Fraser, 2005, p. 137, tradução nossa).<sup>176</sup> Mas como podem se manifestar os obstáculos de expressão do ser em relação ao outro em um cenário democrático de abertura e discursividade na arena pública, em específico, como se expressam as lutas sociais? Fraser (2004) busca a institucionalização da justiça democrática por meio da redistribuição, do reconhecimento e da participação.<sup>177</sup> A teoria crítica de Fraser possui cunho emancipatório, voltado para a superação de obstáculos à integração política e democrática, situadas como questões de justiça, entrelaçadas como questões

<sup>175</sup> Grupos dominantes podem fixar como ponto de partida e discussão no espaço público questões de seu interesse, suprimindo a própria possibilidade de debate e interlocução na arena pública. A alegação de que dado assunto é estritamente privado, priva sua imersão no processo reativo discursivo entre o ser e o outro, podendo levar a uma carga opressiva de silenciamento e aniquilamento do propósito do ser, aniquilando assim sua projeção de dentro para fora. O resultado desta prática de estrangulamento redundando em limitação do campo de debate, como nominado por Fraser (2005, p. 138).

<sup>176</sup> “employés dans le discours politique, ces termes forts servent fréquemment à délégitimer certains intérêts, points de vue et sujets, et à en mettre d’autres en valeur” (Fraser, 2005, p. 137).

<sup>177</sup> Na obra produzida em conjunto com Honneth (2006), Redistribuição ou Reconhecimento, Fraser ainda não havia inserido a participação como uma esfera própria e autônoma.



morais. A paridade de participação é essencial para uma real construção democrática, é uma questão de justiça alinhada com a moralidade, sendo tratada como um problema do que é correto fazer (Fraser, 2007, p. 103).

A paridade de participação é concebida como um problema de justiça, “normas de justiça são pensadas como universalmente vinculatórias; elas sustentam-se independentemente do compromisso dos atores com valores específicos” (Fraser, 2007, p. 104), distanciando-se de uma aceção de natureza ética, que se encontra situada em um dado horizonte valorativo marcado pela especificidade histórica e cultural (Fraser, 2007, p. 104). Fraser configura os obstáculos para uma atuação em paridade de participação do ser para com o outro inicialmente em uma bipartição,<sup>178</sup> envolvendo problemas de distribuição de recursos e problemas de reconhecimento de diferenças. É nesta linha que Terry Lovell (2007, p. 66-67) qualifica o pensamento de Fraser como uma teoria da justiça integrada. A privação de atendimento a necessidades, propiciada pela má-distribuição, redundando em um tipo específico de injustiça, a injustiça distributiva, ao passo que a negação da diferença e da especificidade cultural redundando em violação de reconhecimento.<sup>179</sup> As injustiças econômicas provocam a marginalização do ser, com práticas e fixações distributivas desiguais sistemicamente orientadas a redundar em mecanismos de dominação e subjugação. Na qualidade de injustiças distributivas, impedem uma real

<sup>178</sup> Posteriormente, Fraser agrega a dimensão política às dimensões econômica da distribuição e cultural do reconhecimento.

<sup>179</sup> Terry Lovell situa a negação de justiça em Fraser da seguinte forma: “Ela argumenta por uma abordagem de ‘perspectiva dupla’ que distingue dois tipos de injustiça, sendo esses o não reconhecimento e a má distribuição, enraizados respectivamente na dominação cultural, que é perpetuada por meio da ordem de status, e no sistema econômico do capitalismo moderno. Ela identifica três categorias de injustiça socioeconômica: 1. Exploração (apropriação dos frutos do trabalho). 2. Marginalização econômica (restrição do trabalho remunerado indesejado ou desvalido, ou negativa de acesso à renda). 3. Negação de um padrão de vida material adequado. Suas três categorias de injustiça ‘cultural ou simbólica’ enraizadas em ‘padrões sociais de representação etc.’ (Fraser 1997:14) são: 1. Dominação cultural (sujeição a padrões alienígenas de julgamento). 2. Não reconhecimento (sujeição à invisibilidade cultural). 3. Desrespeito (continua sujeição a estereótipos prejudiciais e menosprezo)”. (Lovell, 2007, p. 67, tradução nossa) – (“She argues for a ‘dual perspectival’ approach that distinguishes two types of injustice, those of misrecognition and maldistribution, rooted respectively in the cultural domination that is perpetuated through the status order and the economic system of modern capitalism. She identifies three types of socio-economic injustice: 1 Exploitation (appropriation of fruits of labour). 2 Economic marginalization (restriction to undesirable or poorly paid work, or denial of access to incomes). 3 Denial of an adequate material standard of living. Her three types of ‘cultural or symbolic’ injustice rooted in ‘social patterns of representation etc.’ (Fraser 1997: 14) are: 1 Cultural domination (subjection to alien standards of judgement). 2 Non-recognition (subjection to cultural invisibility). 3 Disrespect (routine subjection to malign stereotypes and disparagements)” (Lovell, 2007, p. 67)).

equiparação dos agentes na prática democrática. A marginalização em classes, a concentração de recursos e riquezas, o confinamento de bens para alguns e de privações atávicas para outros atravancam a emancipação do ser, sujeitando-o a padrões de subordinação, com negação à paridade participativa. A liberdade individual e a igualdade não podem ser alcançadas sem uma justa redistribuição socioeconômica (Fraser, 2006, p. 19).

As injustiças sociais não se fecham tão somente na perspectiva da distribuição. Figuram ao seu lado injustiças fundadas no reconhecimento da diversidade, calcadas em um parâmetro uniformizador e homogeneizador do ser em relação ao outro, concebido como outro generalizado e total, no sentido de definidor de padrão de existência, de vida na sociedade. As injustiças ligadas ao reconhecimento traduzem-se pela sujeição de gênero, raça, religião, opção sexual, nacionalidade, dentre outras, que recebendo histórica e culturalmente uma imputação de estigmatização propiciam desníveis entre os seres humanos a ponto de serem concebidas como um padrão inferior e mesmo censurável de existência. Loveel (2007, p. 68) destaca que o parâmetro dual da injustiça no pensamento de Fraser contrapõe em um extremo grupos vulnerabilizados pela distribuição desequilibrada de bens e recursos e em outro grupos cuja vulnerabilidade é oriunda de sua forma de ser distinta do padrão dominante, o que não impede que um mesmo grupo seja atingido simultaneamente por injustiças de distribuição e por injustiças de reconhecimento.

Não obstante se tenha uma diversidade de padrões de produção de injustiça, Fraser (2004, p. 127) constrói a conjunção entre reconhecimento e redistribuição sob uma só base normativa, já que “justiça exige hoje tanto redistribuição quanto reconhecimento” (Fraser, 2004, p. 126, tradução nossa),<sup>180</sup> não sendo nenhuma delas sozinha suficiente para a efetivação da justiça social. Segundo a autora, isto significa estabelecer um único princípio normativo que simultaneamente possibilite compreender e justificar demandas por reconhecimento e demandas por redistribuição (Fraser, 2004, p. 127). Este princípio normativo é o “princípio da paridade participativa” (Fraser, 2004, p. 127, tradução nossa),<sup>181</sup> ou seja, reconhecimento e redistribuição se voltam para afirmar a paridade de participação dos sujeitos no ambiente democrático que deve permear as relações sociais.

<sup>180</sup> “justice today requires both redistribution and recognition” (Fraser, 2004, p. 126).

<sup>181</sup> “principle of parity of participation” (Fraser, 2004, p. 127).

Identifica-se aqui a relevante conjunção construída por Fraser de uma teoria da justiça centrada em um princípio normativo e a afirmação de um espaço público aberto a contradiscursos.<sup>182</sup>

Seguem-se reflexos que alcançam também a teoria social e a teoria política, como realça Fraser.<sup>183</sup> Quanto à primeira, endereçam-se reflexos orientados a compreender as complexas relações entre cultura e economia, relações de status e classes na sociedade contemporânea, ao passo que, quanto à teoria política, a tarefa a que se destina o padrão avaliativo do princípio normativo estabelecido é considerar arranjos institucionais aptos a remediar a negativas de reconhecimento

<sup>182</sup> “Em conformidade com este princípio, justiça exige mecanismos sociais que permitam a todos (adultos) membros da sociedade interagir uns com os outros como pares. Para que a paridade participativa seja possível, eu sustento que, no mínimo, duas condições devem ser satisfeitas. Primeiro, a distribuição dos recursos materiais deve ser de modo a garantir independência mútua dos participantes e ‘voz’. Esta condição impede mecanismos que institucionalizem a privação, exploração, e graves disparidades de riqueza, renda, e tempo livre, os quais obstem algumas pessoas de participar como parceiros plenos na interação social. A segunda condição exige que padrões institucionalizados de valor cultural expressem igual respeito para todos os participantes e garante igual oportunidade para alcançar a estima social. Isto impede padrões de valor institucionalizados que sistematicamente depreciem algumas categorias de pessoas e as qualidades a elas associadas, assim lhes negando a possibilidade de plenamente participarem na vida social.” (Fraser, 2004, p. 128-129, tradução nossa) – (“According to this principle, justice requires social arrangements that permit all (adult) members of society to interact with one another as peers. For participatory parity to be possible, I claim, at least two conditions must be satisfied. First, the distribution of material resources must be such as to ensure participants’ mutual independence and ‘voice’. This condition precludes arrangements that institutionalize deprivation, exploitation, and gross disparities in wealth, income, and leisure time, which prevent some people from participating as full partners in social interaction. The second condition requires that institutionalized patterns of cultural value express equal respect for all participants and ensure equal opportunity for achieving social esteem. It precludes institutionalized value patterns that systematically depreciate some categories of people and the qualities associated with them, thus denying them the possibility of participating fully in social life” (Fraser, 2004, p. 128-129)).

<sup>183</sup> “Eu afirmo que aspectos emancipatórios dos dois paradigmas precisam ser integrados em um enquadramento global único. Na filosofia moral, a tarefa é elaborar uma concepção geral de justiça que possa acomodar simultaneamente reivindicações sustentáveis por igualdade social e por reconhecimento da diferença. Na teoria social, a tarefa é entender as complexas relações entre economia e cultura, classe e status na sociedade contemporânea. Na teoria política, a tarefa é conjecturar um conjunto de arranjos institucionais que possam corrigir tanto deficiências de distribuição como deficiências de reconhecimento, enquanto minimizem a mútua interferência provável de ocorrer quando os dois tipos de reparação são simultaneamente buscados. Na prática política, finalmente, a tarefa é promover compromissos democráticos para além das clivagens atuais a fim de construir a orientação programática de base ampla que integre o melhor das políticas de reconhecimento.” (Fraser, 2004, p. 126, tradução nossa) – (“I contend that the emancipatory aspects of the two paradigms need to be integrated in a single, comprehensive framework. In moral philosophy, the task is to devise an overarching conception of justice that can accommodate both defensible claims for social equality and defensible claims for the recognition of difference. In social theory, the task is to understand the complex relations between economy and culture, class and status in contemporary society. In political theory, the task is to envision a set of institutional arrangements that can remedy both maldistribution and misrecognition, while minimizing the mutual interferences likely to arise when the two sorts of redress are sought simultaneously. In practical politics, finally, the task is to foster democratic engagement across current divides in order to build a broad-based programmatic orientation that integrates the best of the politics of recognition” (Fraser, 2004, p. 126)).

e desníveis não equitativos na distribuição de bens (Fraser, 2004, p. 126). O desempenho da tarefa implica ainda diagnosticar interseções entre injustiças distributivas e de reconhecimento, minimizando interferências mútuas. Acrescenta Fraser (2004, p. 126) a dimensão de razão prática visada em sua construção, de modo que na prática política seja promovida a participação democrática através da consideração da diversidade a fim de promover uma ampla base de orientação programática a integrar as políticas de reconhecimento. A dinâmica de afirmação do reconhecimento em Fraser é orientada para a prática social e reformulação de interações que se mostrem em abertura para a geração de violência e opressão de grupos marginalizados economicamente ou culturalmente estigmatizados.<sup>184</sup> Disto já decorre seu impacto em conflitos intergeracionais, sucedendo entre as gerações implicações de distribuição, reconhecimento e participação que lançam heranças e legados de injustiças que se prolongam no tempo e espaço. A expressão social destas injustiças é compreendida por Fraser (2004) como uma questão moral, havendo de ser combatidas social e politicamente por medidas orientadas a alcançar a igualdade de *status* entre pessoas e grupos sociais, rompendo com o caráter subalterno e estigmatizado imputado pelos padrões dominantes.

Não obstante, ao contrário de Honneth, Fraser trata o reconhecimento como uma questão de “*status* social”, considerando “o que exige reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social” (Fraser, 2007, p. 107). A negação do reconhecimento em Fraser não é limitada a uma deformação ou depreciação da identidade do grupo atingido, mas sim “significa subordinação social no sentido de ser privado de participar como um igual na vida social” (Fraser, 2007, p. 107). Ações políticas e morais voltadas a prestigiar a igualdade de *status* devem objetivar “desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a promovam” (Fraser, 2007, p. 109). Posteriormente à construção dual da teoria da justiça, Fraser passa a

---

<sup>184</sup> María Pia Lara e Robert Fine destacam que “Fraser conceitua o problema filosófico do reconhecimento sob um cenário de injustiça social relacionado com padrões de valor cultural, formas institucionais de interação e os modos pelos quais nós podemos alterá-los. Ao invés de falar de reconhecimento em termos de necessidades, ela salienta a ideia que justiça é relacionada às práticas que alteram a realidade.” (2004, p. 41, tradução nossa) – (“Fraser conceptualizes the philosophical problem of recognition under a scenario of social injustice related to patterns of cultural value, institutional forms of interaction and the ways in which we can change both. Instead of speaking of recognition in terms of needs, she highlights the idea that justice is related to practices that change reality” (2004, p. 41)).

sustentar uma ampliação, agregando à redistribuição e ao reconhecimento “a dimensão política da representação ao lado da dimensão econômica da distribuição e da dimensão cultural do reconhecimento” (Fraser, 2009, p. 17). Embora tanto a redistribuição quanto o reconhecimento sejam eminentemente ligados à teoria e à prática política, a dimensão do político se diferencia por seu caráter constitutivo, no sentido de estar relacionado “à natureza da jurisdição do Estado e das regras de decisão pelas quais ele estrutura as disputas sociais” (Fraser, 2009, p. 19). O critério de pertencimento social, próprio do político, será determinante na fixação da redistribuição e do reconhecimento. O pertencimento firmado através do Estado circunscreverá os sujeitos que serão envolvidos nas lutas sociais e principalmente na formação do próprio espaço público.

A dimensão política da justiça possibilita titularizar quem pode tratar e demandar perante o Estado as demandas por reconhecimento e por redistribuição, assim como definir “como tais reivindicações devem ser introduzidas no debate e julgadas” (Fraser, 2009, p. 19). Assim, Fraser (2009, p. 19) prossegue salientando que a conjunta da dimensão política se centra em temas de pertencimento e procedimento, refletindo na representação política. As fronteiras do político não podem ser olvidadas para que se pense em redistribuição ou reconhecimento, definindo os limites do pertencimento social (Fraser, 2009, p. 19), ou seja, as fronteiras do político e a definição da representação irão desencadear a possibilidade e titularidade das respostas em face de pretensões de justiça.

A nova dimensão de justiça implica igualmente a possível negação da representação política, o que resulta em tipos próprios de injustiça que atuam em detrimento da paridade de participação. Fraser (2009, p. 21) identifica a falsa representação como a característica política da injustiça, ocorrendo quando fronteiras políticas ou regras decisórias negam ilegitimamente a participação em paridade na prática política operante na arena pública. Desta forma, a arena ou espaço público em que se processam as interações políticas vê-se injustamente estreitado, negando inserção e participação, provocando negativas ou distorções de representação.<sup>185</sup> A interinfluência das injustiças sociais é reconhecida e enceta

---

<sup>185</sup> “as fronteiras políticas e/ou as regras decisórias funcionam de modo a negar a algumas pessoas, erroneamente, a possibilidade de participar como um par, com os demais, na interação social – inclusive, mas não apenas, nas arenas políticas. Longe de poder ser reduzida à má distribuição ou ao falso reconhecimento, a falsa representação pode ocorrer até mesmo na ausência dessas outras injustiças, apesar de estar frequentemente conectada a elas.” (Fraser, 2009, p. 21)

necessidade de encadeamento inafastável e indisposto a fraturas ou compartimentalizações artificiais, voltando-se para a compreensão da teoria da justiça e das lutas sociais pela dimensão do todo manifestada em um espaço público aberto à diversidade e à reconstrução. A perspectiva desenvolvida no pensamento de Fraser, quanto às lutas sociais e ao caráter do princípio normativo da paridade de participação, implica que as injustiças em todas as suas dimensões podem combinar-se em ciclos viciosos de reprodução e reforço, acaso não sejam elas combatidas por estratégias remediadoras de afirmação<sup>186</sup> ou transformação,<sup>187</sup> voltadas para a redistribuição, o reconhecimento e a expansão da participação política. Isto é especialmente relevante quando se concatena a dinâmica dos conflitos intergeracionais, pois as sujeições negativas e impositivas de padrões de injustiça estendem-se entre gerações, demandando rompimentos voltados à afirmação positiva do reconhecimento, da redistribuição e da participação.

Fraser pondera que “as três ordens de injustiça se reforçam mutuamente, negando a algumas pessoas a chance de participar como pares com os demais na vida social” (2009, p. 25). Mas, afinal, por que então seu pensamento se confronta com o de Honneth? Em que distingue a teoria do reconhecimento entre ambos os autores? Primeiramente, a teoria do reconhecimento em Honneth não é de caráter procedimentalista, não enfatizando a base normativa do procedimento crítico-deliberativo para formação de decisões que venham a afirmar o reconhecimento. É estranho ao pensamento de Honneth constituir como pilar normativo um princípio condutor, como o princípio da paridade participativa, pois isto equivale a criar por concatenação universalista a se distanciar de articulações sociológicas e afetas a interlocuções da filosofia moral com a psicologia social. A construção engenhosa de Fraser não antepara uma formação histórica experienciada da injustiça social, fincando seus alicerces em primado pré-concebido como tipo ideal<sup>188</sup> de funcionamento argumentativo.

<sup>186</sup> “Estratégias afirmativas para reparação de injustiças visam corrigir resultados não equitativos de arranjos sociais sem perturbar estruturas sociais subjacentes que geraram aquelas” (Fraser, 2004, p. 133, tradução nossa) – (“Affirmative strategies for redressing for injustice aim to correct inequitable outcomes of social arrangements without disturbing the underlying social structures that generate them” (Fraser, 2004, p. 133)).

<sup>187</sup> “Estratégias transformadoras, pelo contrário, visam corrigir resultados injustos precisamente pela reestruturação do quadro gerador subjacente.” (Fraser, 2004, p. 133, tradução nossa) – (“Transformative strategies, in contrast, aim to correct unjust outcomes precisely by restructuring the underlying generative framework” (Fraser, 2004, p. 133)).

<sup>188</sup> Não utilizo o termo tipo ideal em sentido weberiano. Utilizo como tipo ideal a conformação abstrata e universal formulada por Fraser no sentido de regra padrão avaliativa da deliberação

A par da distinção anterior, outras sobrevivem. Não se pode afirmar com inteira razão que Fraser constrói uma teoria do reconhecimento em si. O que efetiva é uma teoria da justiça que afirma a paridade participativa como princípio normativo condutor, compondo o reconhecimento uma das vertentes de sua construção teórica. O reconhecimento é enfatizado em Fraser, proximamente ao já realizado por Taylor, em sentido vinculado a manifestações culturais e prática política. A crítica de Fraser é justamente focada na incapacidade do reconhecimento fundamentar posturas de justiça em face de reivindicações de redistribuição de bens materiais, pois há uma diversidade de reivindicações na contemporaneidade, e portanto “os teóricos críticos de nossos dias não podem presumir que todas as reivindicações normativamente justificadas vão convergir em um único programa de mudança institucional” (Fraser, 2006, p. 149, tradução nossa).<sup>189</sup>

Fraser posta-se pela incapacidade do reconhecimento em dar conta de dimensões diversas de reivindicações de justiça presentes na sociedade, restringindo-o a uma apreensão cultural das relações econômicas e dos embates distributivos.<sup>190</sup> Além disto, projeta Fraser crítica em face de Honneth ao afirmar

---

atrelada a conceitos de filosofia moral. Talvez haja termo melhor. O termo tipo ideal também é utilizado por Terry Lovell: “Fraser se movimenta entre ‘ensaios racionais’ nos quais ela utiliza tipos ideais para explorar o que seria necessário a fim de alcançar paridade entre homens e mulheres sem qualquer ‘solução de compromisso’ de um ‘bem’ para outro” (2007, p. 7, tradução nossa). A adoção de um modelo avaliativo ideal e universal para a captação da deliberação é perceptível quando Fraser afirma: “eu devo concluir sugerindo algumas diretrizes gerais para deliberações públicas destinadas a progredir este projeto político” (2004, p. 143, tradução nossa) – (“Fraser moves between ‘thought experiments’ in which she uses ideal types to explore what would be needed in order to achieve parity between men and women without any ‘trade-offs’ of one ‘good’ for another” (2007, p. 7). A adoção de um modelo avaliativo ideal e universal para a captação da deliberação é perceptível quando Fraser afirma: “I shall conclude by suggesting some general guidelines for public deliberations aimed at advancing this political project” (2004, p. 143)).

<sup>189</sup> “los teóricos críticos de nuestros días no pueden asumir que todas las reivindicaciones normativamente justificadas vayan a converger en un único programa de cambio institucional” (Fraser, 2006, p. 149).

<sup>190</sup> Fraser afirma que a economia capitalista e as relações distributivas como um todo estão envolvidas em relações sistêmicas, para as quais a teoria do reconhecimento de Honneth se mostra insuficiente para lidar e responder a problemas:

“É verdade que as sociedades capitalistas estão invadidas por ideologias relacionadas à medida que diversas atividades contribuem para o bem estar da comunidade; do suposto acerto entre diversas ocupações, de um lado, e diversos gêneros e ‘raças’, de outro, e mesmo, do que se considera trabalho. Também é verdade que estas ideologias possuem efeitos reais. No entanto, não são os únicos fatores que influem nos níveis salariais. Também são importantes os fatores político-econômicos, como a oferta e a demanda de distintos tipos de trabalho; o equilíbrio de poder entre trabalho e capital; o rigor das regulamentações sociais, incluindo o salário mínimo; a disponibilidade e o custo das tecnologias de melhora da produtividade; a facilidade com que as empresas podem alterar suas sedes para lugares onde os salários sejam mais baixos; o custo do crédito; as condições comerciais, e as taxas cambiais internacionais. No conjunto das

que suas argumentações e premissas são extremamente amarradas à psicologia moral,<sup>191</sup> alicerce para a fixação de categorias normativas, em desprestígio à base filosófica moral e à própria dimensão de emancipação própria da Teoria Crítica. Fraser se opõe “em principio, a qualquer proposta de fundamentar um marco normativo em um conjunto privilegiado de experiências.” (Fraser, 2006, p. 154, tradução nossa).<sup>192</sup> Fraser questiona assim a tomada de Honneth do reconhecimento pela perspectiva do sofrimento, sentenciando que “Honneth não

---

considerações relevantes, as ideologias do êxito não destacam minimamente. Ao contrário, seus efeitos estão mediados pelo funcionamento de mecanismos sistêmicos impessoais, que conferem prioridade à maximização dos benefícios empresariais. No entanto, o monismo de reconhecimento apresenta uma cegueira congênita a tais mecanismos sistêmicos, que não podem reduzir-se a esquemas culturais de avaliação. Por conseguinte, está incapacitado para compreender os processos que geram a injustiça distributiva nas sociedades capitalistas. Somente um enfoque que teorize a imbricação do reconhecimento e da distribuição pode teorizar adequadamente esses processos.” (Fraser, 2006, p. 161, tradução nossa) – (“Es cierto que las sociedades capitalistas están invadidas por ideologías relativas a la medida en que diversas actividades contribuyen al bienestar de la comunidad; al supuesto ajuste entre diversas ocupaciones, por una parte, y diversos géneros y ‘razas’, por otra, e incluso, a lo que se considera trabajo. También es cierto que estas ideologías tienen efectos reales. Sin embargo, no son los únicos factores que influyen en las tasas de salarios. También son importantes los factores político-económicos, como la oferta y la demanda de distintos tipos de trabajo; el equilibrio de poder entre trabajo y capital; el rigor de las reglamentaciones sociales, incluyendo el salario mínimo; la disponibilidad y el coste de las tecnologías de mejora de la productividad; la facilidad con que las empresas pueden cambiar sus sedes a lugares en donde los salarios sean más bajos; el coste del crédito; las condiciones comerciales, y las tasas internacionales de cambio de moneda. En el conjunto de las consideraciones relevantes, las ideologías del éxito no destacan en absoluto. En cambio, sus efectos están mediados por el funcionamiento de mecanismos sistémicos impersonales, que dan prioridad a la maximización de los beneficios empresariales. Sin embargo, el monismo de reconocimiento presenta una ceguera congénita a tales mecanismos sistémicos, que no pueden reducirse a esquemas culturales de evaluación. Por consiguiente, está incapacitado para comprender los procesos que generan la injusticia distributiva en las sociedades capitalistas. Sólo un enfoque que teorice la imbricación del reconocimiento y la distribución puede teorizar adecuadamente esos procesos” (Fraser, 2006, p. 161)).

<sup>191</sup> “Em outras palavras, para Honneth, uma vez que a psicologia moral pretende estabelecer que o reconhecimento errôneo é a única experiência autêntica de injustiça, todo o resto dele se deduz: todas as demandas políticas devem traduzir-se em reivindicações de reconhecimento; todas as modalidades de subordinação devem interpretar-se como reconhecimento negativo e seguir sua trilha até a ordem de reconhecimento da sociedade, e todos os critérios de justiça devem reduzir-se a subvariedades de reconhecimento. O resultado é um edifício teórico surpreendentemente tradicional: uma construção fundamentalista em cuja base está a psicologia moral e que restringe indevidamente a sociologia política, a teoria social e a filosofia moral, burlando de forma ilegítima esses estudos e infringindo sua relativa autonomia.” (Fraser, 2006, p. 155, tradução nossa) – (“En otras palabras, para Honneth, una vez que la psicología moral pretende establecer que el reconocimiento erróneo es la única experiencia auténtica de injusticia, todo lo demás se deduce de ello: todas las demandas políticas deben traducirse a reivindicaciones de reconocimiento; todas las modalidades de subordinación deben interpretarse como reconocimiento denegado y seguir su rastro hasta el orden de reconocimiento de la sociedad, y todos los criterios de justicia deben reducirse a subvariedades de reconocimiento. El resultado es un edificio teórico sorprendentemente tradicional: una construcción fundamentalista en cuya base está la psicología moral y que restringe indebidamente la sociología política, la teoría social y la filosofía moral, truncando de forma ilegítima esas investigaciones y quebrantando su relativa autonomía” (Fraser, 2006, p. 155)).

<sup>192</sup> “en principio, a cualquier propuesta de fundamentar un marco normativo en un conjunto privilegiado de experiencias” (Fraser, 2006, p. 154).



consegue estabelecer um ponto de apoio no mundo social vigente que possa também indicar um caminho adiante” (Fraser, 2006, p. 155, tradução nossa).<sup>193</sup>

Honneth responde de forma contundente às críticas lançadas, reafirmando e elucidando os fundamentos teóricos de sua compreensão do reconhecimento. Enfatiza ele que Fraser e toda a linha teórica que com ela se identifica na afirmação da limitação do reconhecimento em face da redistribuição não captam a real posição do reconhecimento como paradigma moral e social de expressão intersubjetiva (Honneth, 2010, p. 35). Honneth (2010, p. 35-36) aborda este ponto visando reconstruir conflitos de distribuição e, por conseguinte de representação, como lutas por reconhecimento, as quais assumem um fundamento angular a desenvolver toda a temática conflitiva intersubjetiva. O reconhecimento na teoria de Honneth não é uma expressão da cultura ou da política da diferença, não é uma afirmação de aspecto cultural a revestir dinâmicas econômicas. O autor alemão diagnostica que na opinião de Nancy Fraser “uma moral social do reconhecimento somente pode ter em consideração aquilo que hoje chamamos política da identidade, enquanto que as formas tradicionais de política de redistribuição não podem ver-se manifestadas neste contexto” (Honneth, 2010, p. 36, tradução nossa).<sup>194</sup>

O rebate é semelhante ao lançado sobre os argumentos de Taylor. Não se pode reduzir o reconhecimento à política da identidade e a expressões culturais, isto é um grande mal entendido presente na filosofia política (Honneth, 2010, p. 36). A autora estadunidense adota pontos de partida equivocados para criticar a construção da teoria do reconhecimento, sufocando o potencial do reconhecimento como expressão de natureza moral em ação social, nas mais diversas manifestações em esferas correlatas mas intercaladas.<sup>195</sup> A redistribuição

<sup>193</sup> “Honneth no consigue establecer un punto de apoyo en el mundo social vigente que pueda también apuntar más allá” (Fraser, 2006, p. 155).

<sup>194</sup> “una moral social del reconocimiento sólo puede tener en consideración aquello que hoy llamamos política de identidad, mientras que las formas tradicionales de política de redistribución no pueden verse manifestadas en este contexto” (Honneth, 2010, p. 36).

<sup>195</sup> “E na medida em que Nancy Fraser se inspira, em seu ponto de partida, nesta sugestiva periodização, assume forçosamente as falsas premissas de uma contraposição histórica de política de interesses ou jurídica, por um lado, e de política de identidade, de outro. Em poucas palavras, como consequência de uma periodização dos objetivos dos movimentos sociais que induz a erro, o reconhecimento é concebido como reivindicação que parece até hoje não ter sido de vigência moral. É por isso que pode ser reduzida ao aspecto único do reconhecimento cultural, de maneira que todas as outras dimensões de uma luta por reconhecimento percam protagonismo.” (Honneth, 2010, p. 40, tradução nossa) – (“Y en la medida en que Nancy Fraser se inspira en su punto de partida en esta sugerente periodización, asume forzosamente las falsas premisas de una

é uma demanda, uma luta por reconhecimento, uma luta por reconhecimento que deriva de postulações de justiça e correção na dinâmica intersubjetiva em que serem humanos diversos são alocados uns diante dos outros em diversidade perante os bens socialmente valorados. A posição do ser em face do outro é o ponto nuclear que desencadeia uma reivindicação de distribuição de bens materiais, e não uma condição econômica ou tecnológica que em um sentido abstrato perfaça imputações de titularidades de bens.

Nos trilhos de uma manifestação moral e social, para Honneth (2010, p. 40) as reivindicações de redistribuição são fundadas em dois suportes diferentes. As reivindicações de redistribuição possuem por fundamento a demanda de ser reconhecido em igualdade de direitos ou tratamento normativo a justificar uma sistemática de atribuições de bens que leve em consideração plena o ser diante do outro, afirmando-os em igualdade e potencialidade equivalente para ocuparem reais condições de titularidade alocação material de recursos.<sup>196</sup> Destarte, o que move uma demanda por redistribuição não é a distribuição em si, é sim a razão justificativa de uma data articulação distributiva, posta em leitura, ou releitura, como injusta perante a condição de igualdade do outro. Em uma sociedade democrática comprometida com a igualdade jurídica, afronta o parâmetro de igual dignidade jurídica ou normativa privar alguns de bens em favor de outros, estabelecendo desníveis e sujeições opressoras. A redistribuição se manifesta como luta por reconhecimento de um padrão pleitado como justo na alocação de bens materiais em razão da igualdade normativa e jurídica do ser em relação ao outro.

---

contraposición histórica de política de intereses o jurídica, por un lado, y de política de identidad, por el otro. En pocas palabras, como consecuencia de una periodización de los objetivos de los movimientos sociales que induce a error, el reconocimiento es concebido como reivindicación que parece no haber sido de actualidad moral hasta hoy. Es por ello que puede ser reducida al aspecto único del reconocimiento cultural, de manera que todas las otras dimensiones de una lucha por el reconocimiento pierden protagonismo” (Honneth, 2010, p. 40)).

<sup>196</sup> “as reivindicações de redistribuição material resultam de duas fontes diferentes: por um lado, das implicações normativas da igualdade jurídica, que garante um trato igualitário ante a lei de todos os membros de uma comunidade democrática. Aqui se põe em destaque o fato de que a concessão de direitos sociais e a redistribuição que a acompanha cumprem a função normativa de conceder a cada um dos cidadãos a oportunidade real de participar do processo democrático de construção pública da comunidade de direito.” (Honneth, 2010, p. 40-41, tradução nossa) – (“las reivindicaciones de redistribución material resultan de dos fuentes diferentes: por un lado, de las implicaciones normativas de la igualdad jurídica, que garantiza un trato igualitario ante la ley de todos los miembros de una comunidad democrática. Aquí se pone de relieve el hecho de que la concesión de derechos sociales y la redistribución que la acompaña cumplen la función normativa de conceder a cada uno de los ciudadanos la oportunidad real de participar en el proceso democrático de construcción pública de la comunidad de derecho” (Honneth, 2010, p. 40-41)).

A segunda fonte de reivindicação redistributiva para Honneth encontra-se na titularidade de valor social na comunidade, de ser reconhecido como titular de apreço e estima pela posição de contribuição para com a coletividade em que se situa. Ignorar ou depreciar, lançar em inferioridade pessoas para daí perfazer-se desníveis na atribuição de bens revela-se como razão de injustiça a ser rechaçada em um ambiente democrático e comprometido com a alteridade. Não se tematiza aqui uma violação de direito ou de norma em si, mas do valor social presente em compromisso com a coletividade. Por isto Axel Honneth sumariza que as reivindicações por redistribuição, ao lado da hipótese anterior, resultam também “da ideia normativa de que cada membro de uma comunidade democrática deve ter a oportunidade de ser socialmente valorizado por suas contribuições individuais.” (2010, p. 41, tradução nossa).<sup>197</sup> Para a teoria de Honneth o paradigma moral avaliativo do reconhecimento absorve os dilemas da luta por redistribuição, pois não podem as normas de distribuição de bens em uma sociedade serem atribuídas exclusivamente a relações de produção, há toda uma imputação de papéis, de custos e benefícios subjacente e consequente.<sup>198</sup> A perspectiva de conflitos distributivos de bens como enlaçada a atribuições de valor normativo ou jurídico igual, ou dispare, tal qual enlaçada a atribuições de valor social ou estima na comunidade, ou sua negação, proporciona uma visão da sistemática produtiva como expressão intersubjetiva construída sob parâmetros ou ordem valorativa guiada em determinado cenário de alocação dos bens.

O que ignora Fraser é que a luta por redistribuição, tal qual a luta por representação, estão ancoradas em contextos de reconhecimento positivo ou afirmado do ser em relação ao outro, e de reconhecimento negativo ou rechaçado do ser em relação ao outro, com manifestação social e política a remeter a avaliações normativas de justiça ou injustiça sob o ângulo da filosofia moral. Isto

<sup>197</sup> “de la idea normativa de que cada miembro de una comunidad democrática debe tener la oportunidad de ser socialmente valorado por sus aportaciones individuales” (2010, p. 41).

<sup>198</sup> Por esta razão Honneth destaca que as normas de distribuição “devem ser concebidas como expressão institucional do mecanismo sociocultural que em dado momento determina que grau de apreciação desfrutam geralmente certas atividades: os conflitos de distribuição são sempre – salvo se girarem simplesmente ao redor da aplicação de normas institucionalizadas – lutas simbólicas pela legitimidade do mecanismo sociocultural que determina o valor de atividades, qualidades e contribuições sociais.” (Honneth, 2010, p. 43, tradução nossa) – (“deben ser concebidas como expresión institucional del dispositivo socio-cultural que en un momento dado determina qué grado de apreciación disfrutan generalmente ciertas actividades: los conflictos de distribución son siempre – excepto que giren simplemente alrededor de la aplicación de normas institucionalizadas

não significa que haja padrões definidos, ao inverso, a expressão da injustiça experimentada é que permite rearticular quadros de leitura ou releitura aptos a revelar tratamentos injustificados, injustos.<sup>199</sup> A teoria do reconhecimento proporciona a identificação de espelhamentos de injustiças nos quadros distributivos e redistributivos de bens, endereçando análise ao anteparo que sustenta a configuração social capitalista - ou de outro sistema produtivo (Honneth, 2006, p. 186) - ao que Honneth se distancia de Fraser, como o próprio autor assinala ao pronunciar que sua ideia é demonstrar que discursos não aparecem ou desaparecem arbitrariamente ou ao acaso, mas sim “estão conectados com um repertório de princípios normativos mais profundos que determinam o horizonte linguístico dos pensamentos e sentimentos sócio-morais de uma sociedade determinada” (Honneth, 2006, p. 186, tradução nossa).<sup>200</sup>

Fraser não conecta as disputas ou a dignidade jurídica ou normativa a conflitos de redistribuição, ou de reconhecimento, nem mesmo com sua novel categoria classificatória relativa à representação.<sup>201</sup> A teoria moral e a expressão

---

– luchas simbólicas por la legitimidad del dispositivo socio-cultural que determina el valor de actividades, cualidades y aportaciones sociales” (Honneth, 2010, p. 43)).

<sup>199</sup> Por esta razão, Honneth antepõe a Fraser que as lutas por redistribuição representam “um conflito acerca das hierarquias de valores socialmente institucionalizadas que regulam qual grupo social tem direito a exigir legitimamente – quer dizer, em função de seu status e a estima social de que desfruta – um certo grau de bens materiais.” (Honneth, 2010, p. 43, tradução nossa) – (“un conflicto alrededor de las jerarquías de valores socialmente institucionalizadas que regulan qué grupo social tiene derecho a exigir legítimamente – es decir, en función de su estatus y la apreciación de que disfruta – un cierto grado de bienes materiales” (Honneth, 2010, p. 43)).

<sup>200</sup> “están conectados con un repertorio de principios normativos más profundos que determinan el horizonte lingüístico de los pensamientos y sentimientos socio-morales de una sociedad determinada” (Honneth, 2006, p. 186).

<sup>201</sup> “Somente uma Teoria social que, seguindo Hegel, trate de estabelecer esta conexão entre a igualdade de direitos e o reconhecimento social pode, a meu modo de ver, fazer justiça à especificidade normativa das sociedades modernas, mas se forma a impressão de que essas questões relativas à arquitetura da teoria do reconhecimento – o problema de quais formas de reconhecimento social devem distinguir-se em uma determinada ordem social – não preocupam minimamente a Fraser. Desde o primeiro momento, ela manobra para acabar com o dualismo preconcebido do reconhecimento cultural e da distribuição econômica, sem provar categoricamente se poderiam ocorrer outros tipos específicos de reconhecimento em determinadas sociedades. Por esta razão, não está em condições de ver a tensão entre o princípio da igualdade jurídica e as desigualdades concretas como fonte de conflitos sociais que tem o caráter independente de uma luta por reconhecimento jurídico.” (Honneth, 2006, p. 187, tradução nossa) – (“Sólo una Teoría social que, siguiendo a Hegel, trate de establecer esta conexión entre la igualdad de derechos y el reconocimiento social puede, a mi modo de ver, hacer justicia a la peculiaridad normativa de las sociedades modernas, pero da las sensación de que esas cuestiones acerca de la arquitectura de la teoría del reconocimiento – el problema de qué formas de reconocimiento social deben distinguirse en un determinado orden social – no preocupan en absoluto a Fraser. Desde el primer momento, ella maniobra para acabar en el dualismo preconcebido del reconocimiento cultural y la distribución económica, sin probar categorialmente si podrían darse otros tipos de reconocimiento específicos de determinadas sociedades. Por esta razón, no está en condiciones de ver la tensión entre el principio de igualdad jurídica y las desigualdades concretas como fuente de

política não são arquitetadas em um plano do jurídico como esfera de reconhecimento a referendar ou romper situações de injustiças. O processo de libertação como continuidade afirmadora de reconhecimento se afirma na autorrealização superadora de grilhões de sofrimento ou injustiça, ou seja, superação de condições experienciadas de sujeição do ser em face do outro, negando a afirmação de propósito e constringendo-lhe opressivamente.

O princípio da paridade de participação de Fraser não proporciona um genuíno parâmetro avaliativo de preservação ou de rompimentos diante de conflitos inter e intrageracionais. Entendo isto porque pressupõe ele tipos normativos já envolvidos em um cenário cuja articulação é dada e circunscrita, a impedir uma dinâmica compreensiva de reatividade espiral a envolver o ser e o outro, os legados e heranças intergeracionais que se prolongam ao continuar da história. O reconhecimento naquela acepção reduzida passa a ser observador situado no subsolo e não mecanismo de avaliação gravitacional das relações de injustiça social calcado em alicerce moral, como propõe Honneth. Resta enfrentar a questão do papel da psicologia moral na construção teórica do reconhecimento. O sofrimento em Honneth (2007b, 2006), dando sequência à construção hegeliana, não é uma categoria psicológica em si, é uma categoria de expressão normativa moral diante de ações sociais a envolver o indivíduo, ou mesmo uma coletividade, oprimida em sua autorrealização, em seu processo de libertação diante de injustiças. As injustiças são manifestações patológicas na vida social, em suas diversas esferas de intersubjetividade. Por esta razão Honneth sustenta que suas “reflexões psicológico-morais buscam, na realidade, uma justificação quase transcendental da crítica na estrutura da realidade social” (2006, p. 182, tradução nossa).<sup>202</sup>

A construção do reconhecimento sobre estas bases permite não circunscrever avaliações normativas morais a uma sociedade ou época histórica específica, não estabelece pressupostos ideais teorizados para sua aplicação, não depende de conjunturas históricas. Avalia-se o reconhecimento a partir da experiência vivenciada e da correspondente imputação histórica em uma leitura de violações ou injustiças, abrindo inclusive espaços para que relações

---

conflictos sociales que tienen el carácter independiente de una lucha por el reconocimiento jurídico” (Honneth, 2006, p. 187)).

intersubjetivas venham a “tornar-se” injustas, ou em uma tonalidade mais centrada, para que relações intersubjetivas sejam articuladas em lutas pelo reconhecimento a proporcionarem percepções de injustiça nas interações do ser para com o outro. A partir disto, Honneth toma o sofrimento, as patologias sociais, os sentimentos de humilhação percorridos nas esferas intersubjetivas da autorrealização ou do processo de libertação,<sup>203</sup> para estabelecer diagnósticos de época e interligação subjetiva vinculados a parâmetros morais próprios de sua teoria da justiça (Honneth, 2007b, p. 77 e seguintes).

Ao contrário do que Fraser sugere, Honneth não reduz o reconhecimento em disputas ocasionadas pelo sofrimento em uma ampliação da psicologia social. O que ele desenvolve é uma arquitetura teórica que capitaliza momentos e situações individuais e coletivas de sofrimento e humilhação como fontes de apreensão sociológica de manifestações de injustiças articuladas em um plano de eticidade.<sup>204</sup> A incursão de Honneth na psicologia social é articulada com abordagem sociológica de modo a ancorar uma base crítica para a estrutura social, proporcionando uma análise normativa que tome a teoria moral sem descuidar da realidade dos processos sociais (Honneth, 2006, p. 181-183). Assim, argumenta

---

<sup>202</sup> “reflexiones psicológico-morales buscan, en realidad, una justificación cuasi transcendental de la crítica en la estructura de la realidad social (2006, p. 182).

<sup>203</sup> Axel Honneth, desenvolvendo sua matriz hegeliana de entendimento das relações de reconhecimento, configura que “a análise terapêutica tem consequências imediatas para a concepção de justiça, porque a superação crítica das patologias sociais e a descoberta de convicções falsas iniciam a apropriação dos pressupostos comunicativos e com isso permitem que se percebam as condições necessárias da liberdade. Com essas reflexões, que resultam numa combinação de diagnóstico de época e teoria da justiça, de história da consciência e ‘filosofia do direito’, a exigência que Hegel apresentou em sua doutrina da eticidade é sistematicamente preenchida por meio de um elemento decisivo: as duas esferas sociais, que aqui devem ser representadas, têm de poder levar ao mesmo tempo a uma libertação duradoura dos fenômenos de sofrimento anteriormente esboçados e à possibilidade, que deve ser nomeada de ‘justa’, de autorrealização individual de todos os sujeitos.” (Honneth, 2007b, p. 104)

<sup>204</sup> “Em meu ponto de vista, Fraser exagera em excesso a importância da psicologia social em minha obra e a importância de seu ponto de partida ético. Deveria ter restado claro que as considerações psicológico-morais sobre a função do reconhecimento somente desempenham um papel na concepção de justiça na medida em que se apoiem na tese teórico-social de que a integração social permeia as formas de reconhecimento. Como, para o desenvolvimento de sua identidade pessoal, os sujeitos dependem de determinados padrões estáveis de reconhecimento, não é inverossímil suspeitar que, para eles, a legitimidade e a qualidade normativas da sociedade dependem da garantia social dessas relações.” (Honneth, 2006, p. 191-192, tradução nossa) – (“A mi modo de ver, Fraser dramatiza en exceso la importancia de la psicología social en mi propuesta y la importancia de su punto de partida ético. Tendría que haber quedado claro que las consideraciones psicológico-morales sobre la función de reconocimiento sólo desempeñan un papel en la concepción de la justicia en la medida en que apoyen la tesis teórico social de que la integración social impregna las formas de reconocimiento. Como, para el desarrollo de su identidad personal, los sujetos dependen de unos patrones estables de reconocimiento, no es inverosímil sospechar que, para ellos, la legitimidad y la calidad normativas de la sociedad dependen de la garantía social de esas relaciones” (Honneth, 2006, p. 191-192)).

que sua “proposta de que este lugar ocupado pelos sentimentos de humilhação e de falta de respeito deve ser avaliada segundo sua capacidade de persuasão socio-ontológica e sócio-antropológica.” (Honneth, 2006, p. 182, tradução nossa).<sup>205</sup> O reconhecimento é fonte de integração social, aferindo-se por meio de avaliações normativas das relações sociais intercâmbios produtivos e intercâmbios negativos de reconhecimento, donde estes últimos desencadeiam depreciação e deficits de igualdade, de diferença ou de valor social comunitário, cujo manejo pode implicar lutas de revisão dos intercâmbios fixados em uma ordem social.<sup>206</sup> As humilhações capitalizadas em lutas pelo reconhecimento são motor de modulação e remodelação sociais. Sob minha perspectiva de leitura da teoria do reconhecimento em Honneth, o endereçamento argumentativo do autor se volta contra captações filosóficas ou normativas que desprestigiem ou passem por alto razões históricas e uma dimensão política prática da aplicação teórica (Honneth, 2006, p. 190; 2010, p. 60; 2014a, p. 252).

A teoria social é considerada e pavimentada assim rumo à eticidade, rumo à liberdade, somente alcançada pela superação do sofrimento e autorrealização (Honneth, 2007b; 2014). As depreciações e negações socialmente apresentadas nas diversas esferas do reconhecimento são em verdade violências produzidas em detrimento da liberdade, diagnosticadas por meio de generalizações empíricas de experiências contemporâneas (Honneth, 2006, p. 183). A redistribuição e a participação estão inseridas na dinâmica social como aspirações ligadas a fenômenos superiores, às lutas por reconhecimento, que igualmente abrangem demandas por diferença mas a elas não se limitam, lutas que irão trafegar por esferas diferenciadas mas interligadas, interligadas a tal ponto que se ultrapassa conflitos intrageracionais, avançando para confrontações intergeracionais tematizadoras da experiência da justiça e da injustiça para mobilizar pela preservação, ou pelo rompimento.

<sup>205</sup> “propuesta de que este lugar lo ocupen los sentimientos de humillación y de falta de respeto debe juzgarse según su capacidad de persuasión socio ontológica y socio-antropológica” (Honneth, 2006, p. 182).

<sup>206</sup> “Essencialmente minha ideia remonta à hipótese de que toda integração social depende de algumas formas confiáveis de reconhecimento mútuo, cujas insuficiências e déficit estão sempre vinculados às sensações de reconhecimento deturpado, que, por sua vez, podem considerar-se como o motor da mudança social.” (Honneth, 2006, p. 182, tradução nossa) – (“Esencialmente mi idea se remonta a la hipótesis de que toda la integración social depende de unas formas fiables de reconocimiento mutuo, cuyas insuficiencias y deficits está vinculados siempre a las sensaciones de reconocimiento erróneo, que, a su vez, pueden considerarse como el motor del cambio social” (Honneth, 2006, p. 182)).

## 2.4.

### **Eticidade formal e aferição de demandas por correção de injustiças**

A aplicação da Teoria da Justiça como análise da sociedade permite a extração de princípios normativos lastreados na ação social, donde a teoria moral em Honneth ancora-se em identificações empíricas de coerção sobre a liberdade, coerção sobre a liberdade que se manifesta nas injustiças sociais avaliadas pelas patologias nas diferentes dimensões de reconhecimento que permeiam as relações intersubjetivas. As lutas sociais expressadas na busca pelo reconhecimento são fatores de mobilização que permitem a reconstrução normativa crítica, prosseguindo sua aplicação reflexiva às injustiças e suas manifestações empíricas. A luta pelo reconhecimento erige-se como critério avaliativo de disputas sociais que são perenizadas na manifestação de expressão do propósito do ser em relação ao outro, voltadas para a afirmação da liberdade, liberdade do ser que se projeta ao outro para retornar a si como realizado na reciprocidade afirmativa de sua existência. O caminho metodológico da Teoria da Justiça como análise da sociedade permite identificar no reconhecimento, ou sua ausência, a base da conformação, reconformação, distribuição, diferença ou igualdade e os marcos passados na atribuição de papéis em uma sociedade.

O reconhecimento é extraído como base de conjuntura dos valores que permeiam uma sociedade, ao que a teoria do reconhecimento em Honneth permite situar naquele um critério avaliativo a funcionalizar-se como princípio normativo a apreender a realidade das práticas sociais e instituições contextualizadas. Diagnosticar uma época é presentificar, atualizar, reatualizar, é inserir fatores selecionados diante de práticas sociais e instituições à reconstrução normativa, e assim desenvolver e demonstrar confluência ou antagonismos aos valores e dimensões avaliativas do reconhecimento. A linha argumentativa de Honneth caminha justamente ao intento de Hegel, voltado para, segundo o próprio argumento daquele, fundamentar “um princípio normativo de justiça de sociedades modernas que reside na soma de todas as condições necessárias de autorrealização individual” (Honneth, 2007b, 79). Este espaço reconstutivo de proeminência do reconhecimento permite a Honneth elaborar o argumento da eticidade formal, articulado na obra *Luta por reconhecimento* e investido em



caráter metodológico na construção de princípios de justiça em Direito da Liberdade.

A experiência social da injustiça captada pelas lutas por reconhecimento é afirmado por Honneth como “um quadro interpretativo crítico de processos de evolução social” (2003a, p. 269), mas este quadro interpretativo, extraído de uma vida ética aferida, não pode ficar preso ao cenário concreto, precisa avançar nas premissas teóricas da reconstrução normativa. Este avançar permite um desubstancializar da eticidade, permite apreender a eticidade para além da prática social e encadeá-la em valores gerais pertinentes às condições de autorrealização e afirmação da liberdade. A condição de autorrealização é ponto chave em Honneth, seguindo a tradição hegeliana (Honneth, 2003a, p. 271), mas sem que isto se traduza na assunção de uma ética axiológica perenizante, ao inverso, a autorrealização é uma possibilidade comunicativa que exige a superação crítica e prática de causas geradoras de sofrimento e humilhação, ou seja, de injustiças aferidas em um parâmetro normativo, o qual parte da ação social mas a ela retorna para confrontação de correção e mesmo transformação das próprias práticas, valores e instituições de reprodução social.

A gramática moral do reconhecimento integra estrutura normativo-teórica e manifestação prática das interações entre o ser e o outro na realidade social. Por isto Honneth sustenta que “os diversos padrões de reconhecimento representam condições intersubjetivas que temos de pensar necessariamente quando queremos descrever as estruturas universais de uma vida bem-sucedida” (2003a, p. 273). O que vem a representar a autorrealização e quebra de injustiças varia historicamente segundo concepções situadas do que seja o alcance da liberdade diante do outro e dos bens sociais existentes (Honneth, 2003a, p. 274). Mas proporcionar a reconstrução normativa em princípios de justiça dos padrões afirmativos do reconhecimento permite a Honneth sustentar uma concepção formal de eticidade que “abrange as condições qualitativas de autorrealização, que se distinguem de todas as formas de vida particulares na medida em que constituem os pressupostos universais da integridade pessoal dos sujeitos” (2003a, p. 275).

A partir desta elaboração, Honneth sustenta a teoria do reconhecimento, e por conseguinte sua construção teórica de justiça como análise da sociedade, na prevalência de um suporte moral único de desenvolvimento avaliativo das práticas

sociais, suporte este denominado por ele como “monismo moral”.<sup>207</sup> O monismo moral repercute no avanço crítico na prática social, pois ele possibilita a abertura crítica que Honneth sustenta estar presente em Hegel de modo a alcançar uma teoria da justiça que “representa uma reconstrução normativamente orientada do desenvolvimento social” (Honneth, 2014a, p. 63, tradução nossa).<sup>208</sup> As pessoas e grupos sociais veem-se amparados moralmente em estender e empreender lutas sociais justamente para afirmação de concepções de eticidade, de autorrealização, quando o princípio normativo do reconhecimento aplicado à prática social abre espaço a críticas das instituições e padrões reais de intersubjetividade entre o ser e outro.<sup>209</sup>

O sentido e repercussão do monismo moral é abordado por Deranty (2009) em seu estudo crítico da filosofia social de Honneth.<sup>210</sup> O monismo moral permite

<sup>207</sup> Assim sustenta Honneth o monismo moral, o qual entendo como decorrente da eticidade formal e elevação do reconhecimento como princípio avaliador de injustiças na reconstrução crítico normativa: “Uma vez que as instituições das sociedades capitalistas exigem mesmo uma legitimação racional mediante alguns princípios generalizáveis de reconhecimento recíproco, sua reprodução segue dependendo de uma base de consenso moral, que, portanto, possui uma primazia real frente a outros mecanismos de integração, dado que é a base das expectativas normativas dos membros da sociedade, assim como de sua disposição para o conflito” (2006, p. 125, tradução nossa) – (“Dado que las instituciones de las sociedades capitalistas incluso requieren una legitimación racional mediante unos principios generalizables de reconocimiento recíproco, su reproducción sigue dependiendo de una base de consenso moral, que, por tanto, posee una primacía real frente a otros mecanismos de integración, dado que es la base de las expectativas normativas de los miembros de la sociedad, así como de su disposición para el conflicto” (2006, p. 125)).

<sup>208</sup> “represents a normatively guided reconstruction of social development” (Honneth, 2014a, p. 63).

<sup>209</sup> “O que motiva os indivíduos ou grupos sociais a questionar a ordem social prevalente e a levantar uma resistência efetiva é a convicção moral de que, com relação a suas próprias situações ou particularidades, os princípios de reconhecimento havidos por legítimos se aplicam de maneira incorreta ou inadequada” (Honneth, 2006, p. 125, tradução nossa) – (“Lo que motiva a los individuos o grupos sociales a cuestionar el orden social prevaleciente y a plantear una resistencia práctica es la convicción moral de que, con respecto a sus propias situaciones o particularidades, los principios de reconocimiento tenidos por legítimos se aplican de manera incorrecta o inadecuada” (Honneth, 2006, p. 125)).

<sup>210</sup> Deranty situa a razão de formulação do monismo moral na vertente da teoria crítica assumida por Honneth, voltada para a integração prático-teórica, com referências ao programa emancipatório de Marx, mas tendo em conta o reconhecimento como categoria angular: “Seguindo Marx, portanto, Honneth enxerga claramente, logo de início, que uma teoria crítica da sociedade deve ser fundada no ‘monismo’ categórico. Este princípio é fundamental pela razão de que é evidente no contexto marxista: ele garante a unidade entre teoria e prática, ou negativamente, ele assegura que a teoria não romperá seus laços com a realidade social e com seus objetivos em direção à emancipação. O outro artigo dedicado à questão trabalhada nos anos oitenta estabelece esta resolução muito explicitamente na forma de um programa de pesquisa: ‘Como nós podemos uma vez mais incorporar uma concepção de emancipação e uma análise do capitalismo no interior da mesma teoria social, dado que o paradigma marxiano do trabalho não serve mais como conexão categórica entre os dois?’ Claramente, o reconhecimento fornecerá esta concepção que substitui o trabalho para proporcionar a nova e necessária ‘conexão categórica’”. (Deranty, 2009, p. 44-45, tradução nossa) – (“Following Marx, therefore, Honneth sees clearly, right at the beginning, that a critical theory of society must be based on a categorical ‘monism’. This principle is fundamental

reunir dimensões críticas voltadas para contestar a distribuição de bens ou mesmo para questionar a distribuição de distinções sociais ou papéis fixados pela prática de instituições e corroborados por valores impositivos, em torno da teoria do reconhecimento e sua dimensão aplicativa e transformadora. Não obstante, é necessário externar a crítica desenvolvida por Deranty em torno da assunção do modelo moral monista por Honneth. Deranty (2009, p. 350) afirma que o monismo moral leva a um resultado ambíguo, que pode ao invés de fortalecer provocar um reducionismo à teoria social com efeitos na teoria crítica.<sup>211</sup> Não concordo com o posicionamento de Deranty. Creio que a crítica não subsiste após as bases metodológicas externadas por Honneth para a construção de sua teoria da justiça, principalmente tendo em conta o procedimento da reconstrução crítica normativa, o qual visa justamente manejar a elaboração de princípios de justiça alicerçados na teoria social.

O monismo moral,<sup>212</sup> interligado que é à própria noção de eticidade formal, não tem por despercebida a ação social. Esta é inclusive uma das preocupações de

---

for a reason that is obvious in the Marxist context: it ensures the unity of theory and practice, or negatively, it makes sure that theory will not sever its links with social reality and with its aims towards emancipation. The other article dedicated to the work question in the 1980s states this decision very explicitly in the form of a programme of research: ‘How can we once again incorporate a concept of emancipation and an analysis of capitalism within the same social theory, given that the Marxian paradigm of labour can no longer serve as the categorical link between the two?’ Clearly, recognition will provide that concept that replaces labour to provide the new, required ‘categorical link’”. (Deranty, 2009, p. 44-45)). Considerando os limites deste trabalho, extrapola meus objetivos perquirir vínculos e correlações entre projeto de emancipação da teoria marxista para com a autorrealização honnethiana.

<sup>211</sup>. “Por um lado, isto parece constituir uma posição poderosa para propósitos críticos. Todos fenômenos sociais, pode-se dizer, implicam uma dimensão moral, para potencialmente provocar sentimentos de injustiça e experiências de sofrimento, pelo que nenhuma área da vida social, em princípio, deveria ser excluída da crítica e de tentativas práticas de transformação. O problema é que este resultado benéfico pode facilmente ter como preço uma posição reducionista na teoria da sociedade. Parece ser um deslize despercebido entre as exigências críticas da teoria crítica (que deve ser tanto normativa como monística) e as exigências conceituais da teoria da sociedade que a profundidade institucional da realidade social seja franqueada para o pleno reconhecimento.” (Deranty, 2009, p. 350, tradução nossa) – (“On the one hand, it seems to constitute a powerful position for critical purposes. All social phenomena can be said to entail a moral dimension, to potentially generate feelings of injustice and experiences of suffering, so that no area of social life should be excluded in principle from critique and the practical attempts at transformation. The problem is that this beneficial result can easily be bought at the price of a reductionist position in the theory of society. There seems to be an unnoticed slide between the critical demands of critical theory (that it should be both normative and monistic) and the conceptual demands of social theory, that the institutional depth of social reality be given full acknowledgement” (Deranty, 2009, p. 350)).

<sup>212</sup> O monismo moral configura-se então como uma unidade normativa teórica de compreensão da realidade dos conflitos sociais, como assiná-la Patrícia Mattos: “Para Honneth, todas as demandas por justiça distributiva podem ser melhor explicadas com ajuda de categorias normativas que emergem da teoria do reconhecimento” (2006, p. 154)

Honneth<sup>213</sup> quando dimensiona a reconstrução normativa de modo a que seja ela apta a proporcionar um juízo crítico e não axiológico conformador. Neste passo, Honneth aduz: “tomando esta alternativa reconstrutiva, nós vemos que reivindicações por justiça revelam a essência das normas que contribuem para a mais adequada e abrangente realização dos valores prevaletentes dentro dos vários e diferentes sistemas de ação” (2014a, p. 64, tradução nossa).<sup>214</sup> A coesão entre a avaliação crítica e potência transformadora amarra-se à luta social por reconhecimento, em que a eticidade é coligada à atuação comunicativa conflitiva, donde o conflito não é desconsiderado ou vislumbrado como desvio das relações intersubjetivas. O conflito é interente às relações intersubjetivas entre o ser e o outro, é materialização do propósito que se espelha. O desvio advém das patologias sociais que são contornadas e tematizadas pelo conflito como obstáculos ou ações negativas ao reconhecimento e que conotam injustiças.

Honneth (2007b, p. 87-92) constrói seu pensamento sobre eticidade concebendo-a campo de relações comunicativas entre o ser e o outro envolvidos em ambientes éticos de sentido atribuído a práticas e instituições sociais permeadas de valores que são estruturados na reprodução social. A intersubjetividade nas dimensões de materialização do propósito do ser para com o outro em reciprocidade mútua pelo reconhecimento ocasiona uma específica identificação da liberdade. Ao contrário de visões teóricas que alicerçam a liberdade em manifestações da razão autônoma universalista, tal qual em matrizes kantianas que de forma direta ou indireta ainda conservam o lastro ao imperativo categórico, a linha hegeliana de Axel Honneth concebe “a liberdade como uma

<sup>213</sup> “A ordem social prevaletente na sociedade que nós estamos a reconstruir poderia ser entendida como uma estrutura institucionalizada do sistema de ação em que valores culturalmente conhecidos são compreendidos em suas respectivas formas funcionais. Todos os subsistemas centrais, para usar a terminologia de Talcott Parsons, devem incorporar elementos específicos de ideias e valores abrangentes que garantam a legitimidade da ordem social como um todo. Reconstruir normativamente este tipo de ordem significaria deste modo analisar se e como valores aceitos culturalmente são efetivamente realizados nas variadas e diferentes esferas da ação, e quais normas de conduta idealmente prevalecem.” (Honneth, 2014a, p. 64, tradução nossa) – (“The social order prevailing in the society we are to reconstruct could be understood as an institutionalized structure of system of action in which culturally acknowledged values are realized in their respective functional manner. All central subsystems, to use a term by Talcott Parsons, must embody specific elements of the overarching ideas and values that ensure the legitimacy of the social order as a whole. To normatively reconstruct such an order would thus mean to analyse whether and how culturally accepted values are in fact realized in the various different spheres of action, and which norms of behaviour ideally prevail” (Honneth, 2014a, p. 64)).

<sup>214</sup> “by taking this reconstructive path, we see that the demands of justice turn out to be the essence of norms that contribute to the most appropriate and comprehensive realization of prevailing values within various different systems of action” (2014a, p. 64).

forma específica de autorrelação: apenas quando um sujeito de fato avalia reflexivamente como deve agir, podemos então falar propriamente de liberdade individual” (Honneth, 2007b, p. 92).

Em decorrência dos aspectos críticos envolvidos na eticidade formal e proporcionados pela matriz teórica do reconhecimento como parâmetro apreciativo da ação social a partir de um suporte moral normatizado, mas reconstrutivo, para a Teoria da Justiça como análise da sociedade, a emancipação humana passa pela superação de patologias sociais, endereça-se à afirmação da própria liberdade humana, concebida em um suporte intersubjetivo de ações recíprocas.<sup>215</sup> O lastro honnethiano ao diagnóstico de época e revolvido em uma relação normativa crítica que não se aparte da realidade leva a apreensão teórica da liberdade à referência hegeliana, ao que o conceito de libertação (Honneth, 2007b, p. 106 – 107) advém da eticidade. Para Honneth, por meio do da libertação “a eticidade liberta-se de uma patologia social, na medida em que cria igualmente para todos os membros da sociedade as condições de uma realização da liberdade” (2007b, p. 106). A libertação possui assim um duplo significado, um negativo, voltado para o rompimento, e um positivo, voltado para a construção do novo (Honneth, 2007b, p. 106).

Este ponto é de especial relevância para mim. O processo de libertação, entendido como expressão da própria afirmação em reconhecimento do ser para com o outro, em suas diversas dimensões e esferas, proporciona ao mesmo tempo o sentido de rompimento e de preservação, assim como de perenização ou de criação. O conflito entre as gerações não podem resumir-se a uma argumentação de que há uma situação de contexto histórico e realidade subjetiva a cada geração pois isto equivaleria a apregoar um relativismo intergeracional, sendo que ao mesmo tempo não se pode fixar uma pauta externa, autônoma e desvinculada de apreciação, pois além de não realizável em termos de comprometimento com a realidade e a base da ação social, poderia este último caminho levar à instrumentalidade entre as gerações e abdicar da autodeterminação em favor de

---

<sup>215</sup> Nathalie Bressiani salienta que “ao contrário de seus antecessores, que haviam se limitado a criticar os bloqueios ao desenvolvimento social da racionalidade, Honneth se volta às condições necessárias à autorrealização para desenvolver ‘um quadro categorial de uma análise que possa abarcar as estruturas de dominação social’ (1988, p. 381). Além disso, ao enfatizar a motivação dos conflitos sociais, ele aponta para uma tendência realista à emancipação na sociedade, por meio da qual identifica ‘os recursos sociais existentes para a superação prática dos bloqueios emancipatórios existentes’ (1988, p. 392)” (Bressiani, 2013, p. 275)

abstrações. Some-se a tanto a impossibilidade de tangenciar a própria geração, pois a sucessão humana em sua sequência de viver e de propósito projeta continuidade sequencial em que há gerações diversas em interações simultâneas insertas em um todo que não se resume às partes, em um todo reativo que se dinamiza pela pluralidade e heterogeneidade.

O processo de libertação é intersubjetivo e intergeracional, o processo de libertação é a realização social do reconhecimento, submetendo relações, instituições e práticas sociais continuamente à reconstrução normativa crítica. Para Honneth, a conexão interna entre diagnóstico do sofrimento, ou das patologias sociais, e da teoria da justiça resulta em condição mínima que a esfera ética tem que satisfazer: desvencilhar o ser do sofrimento de indeterminação.<sup>216</sup> Aqui a influência de Hegel, em sua feição tardia, materializa-se na obra de Honneth em grande medida, o que se aguçará em *Direito da Liberdade*.<sup>217</sup> O próprio Honneth destaca que após seu debate com Fraser e análise das teses expostas por ela, já analisadas no curso deste capítulo, foi-lhe possível redimensionar sua própria teoria, salientando no prefácio da obra *The I in the We* (*Das Ich im Wir*) que “em particular, debates com Nancy Fraser e junto à Tanner

<sup>216</sup> “A partir da conexão interna entre diagnóstico do sofrimento e teoria da justiça, resulta uma primeira condição mínima que a esfera da ética tem que satisfazer: só pode se desvencilhar do ‘sofrimento de indeterminação’, de esgotamento, se puser à disposição em geral possibilidades acessíveis de realização individual, de autorrealização, cujo uso pode ser experienciado por cada sujeito individual como realização prática de sua liberdade; nesse caso, aquela esfera – e também o que ainda pode ser sua determinação – precisa ter à disposição um certo número de possibilidades vitais que podem ser concebidas de forma significativa como meta da autorrealização.” (Honneth, 2007b, p. 106-107)

<sup>217</sup> Neste sentido, enfatiza Ricardo Crissiuma que Honneth passou do jovem Hegel a Mead com centro de análise na “teoria da luta por reconhecimento fundada em um conceito antropolítico-filosófico de pessoa” (2013, p. 69) para um Hegel tardio, tendendo a “teoria da luta por reconhecimento fundada em uma reconstrução normativa” (2013, p. 73). Crissiuma enfatiza a relevância da reconstrução normativa para esta nova entonação da teoria do reconhecimento de Honneth, salientando que “A partir dessas reflexões, Honneth se despede de uma ‘teoria da antropológica da personalidade’ de extração naturalista que informaria desde sempre as expectativas de reconhecimento e caminha para uma inter-relação entre história e reconhecimento, alojando no ‘grau de diferenciação das esferas de reconhecimento [...] a chave para empreender especulações retrospectivas sobre a peculiaridade [Eigenart] da ‘natureza’ subjetiva do homem’ (Fraser; Honneth, 2003, p. 163). Em outras palavras, é a história que deve informar uma natureza – neste caso, a segunda – através das esferas de reconhecimento que se tornaram valorativamente essenciais para a formação da personalidade moderna. A ‘conexão’ que Honneth irá buscar agora não será mais ‘entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio’ dada por uma ‘estrutura intersubjetiva da identidade pessoal’ fundada em uma antropologia filosófica-naturalista, mas entre ‘as expectativas subjetivas de reconhecimento e os discursos de justificação praticados socialmente’. Tais expectativas se mostrariam agora desde logo ‘conotadas de sentido social’, pois seu teor seria sempre ‘influenciado por princípios de reconhecimento ancorados institucionalmente’ (2003, p. 171) conforme resultado de um processo histórico” (Crissiuma, 2013, p. 77). Este fator é relevante para entender o aporte histórico intensamente utilizado por Honneth (2014) em *Direito da Liberdade*.

Lectures da Universidade da Califórnia, Berkeley, ofereceram oportunidades proveitosas para dar uma explicação mais precisa do que eram ainda vagas considerações.” (Honneth, 2014b, p. 7, tradução nossa).<sup>218</sup> A tendência teórica assumida por Honneth ao tender ao pensamento do Hegel tardio e articulada para responder às críticas que sua teoria recebeu, permitiram-lhe arquitetar a eticidade formal como caminho, fundado em alicerce reconstrutivo normativo para fins de diagnosticar, criticar e eventualmente fornecer bases transformadoras, fundadas em uma atitude moral lastreada na ação social, diante de situações configuradas como sofrimento por indeterminação.<sup>219</sup> Seu alvo é assim articular o processo de libertação, que se faz pelo reconhecimento, diante de situações de injustiça historicamente compreendidas.

Se o processo de libertação é a afirmação do reconhecimento em práticas de interações intersubjetivas que permitem a autorrealização do ser, o palco em que isto ocorre compreende esferas que possibilitam níveis de comunicação em que o ser pode ver reciprocamente no outro “uma condição de sua própria liberdade” (Honneth, 2007b, p. 107). A condição de reconhecimento, ou sua pretensão, não é fator de aceitação, mas abertura de conflito e demandas recíprocas, em reatividade

<sup>218</sup> “in particular, a debate with Nancy Fraser and Tanner Lectures at the University of California, Berkeley, offered welcome opportunities to give a more precise account of what were still vague considerations” (Honneth, 2014b, p. 7).

<sup>219</sup> Apoiei-me em Crissiuma (2013, p. 57) para entender a relevância da seguinte passagem de Honneth no prefácio de *I in the We*, que destaca seu alvo nas relações intersubjetivas de reprodução de elos e quadros de identidade, papéis e práticas sociais institucionalizadas como pano de fundo a ser sujeitado à reconstrução normativa pelo reconhecimento: “Considerando que em *Luta por Reconhecimento* eu ainda assumia que somente as lições de Hegel em Jena continham elementos coerentes de uma teoria do reconhecimento, após estudos mais intensos de seus escritos maduros eu vim a compreender o quanto errado eu estava. Eu não acredito mais que Hegel sacrificou seu intersubjetivismo inicial no curso do desenvolvimento de um conceito monológico do espírito; pelo contrário, Hegel buscou durante sua vida interpretar o espírito objetivo, i.e. a realidade social, como um conjunto de estratificadas relações de reconhecimento. Com base nesta reavaliação, eu busquei tomar proveito da Filosofia do Direito de Hegel para o desenvolvimento da teoria do reconhecimento. Expressada muito mais fortemente do que em seus escritos anteriores, é a noção inovadora de que a justiça social deve ser definida em termos de exigências de reconhecimento mútuo, e que nós devemos institucionalizar relações de reconhecimento.” (Honneth, 2014b, p. 7-8, tradução nossa) – (“Whereas in *The Struggle for Recognition* I had still assumed that only Hegel’s Jena lectures contained coherent elements of a theory of recognition, after more intensive study of his mature writings I came to realize how wrong I had been. I no longer believe that Hegel sacrificed his initial intersubjectivism in the course of developing a monological concept of spirit; rather, Hegel sought throughout his life to interpret objective spirit, i.e. social reality, as a set of layered relations of recognition. On the basis of this reassessment I sought to make Hegel’s Philosophy of Right fruitful for development of a theory of recognition. Expressed much more strongly than in his early writings is the groundbreaking notion that social justice is to be defined in terms of the requirements of mutual recognition, and that we must institutionalized relations of recognition” (Honneth, 2014b, p. 7-8)).

na explicitação do propósito que se materializa na realidade social.<sup>220</sup> Mas há uma variação de tipos de ação social. Sendo a teoria do reconhecimento comprometida com a teoria social, em conjunção com sua matriz normativa, não pode deixar de abordar este ponto. Assim, se há ações sociais específicas no intercâmbio de recíproco do ser para com o outro, há também formas de reconhecimento específicas (Honneth, 2007b, p. 109). Em consequência, Honneth, remetendo a Hegel, radica que “é comum o fato de a esfera ética conter classes diferentes de ações, as quais são caracterizadas por meio de uma propriedade comum de poder articular uma forma determinada de reconhecimento recíproco” (2007b, p. 109).

Em síntese, a eticidade é propiciada quando a esfera ética garante às pessoas possibilidades de autorrealização em experiências de realização prática de sua liberdade; esta liberdade é praticada em padrões de ação cujo caráter é intersubjetivo e mediado por formas de comunicação; há formas determinadas de reconhecimento recíproco ligadas a espaços de ação e realidade social diversos. Estas condições expostas permitirão a Honneth desenvolver um perfil próprio em sua Teoria da Justiça como análise da sociedade, no qual o reconhecimento em reciprocidade presente em relações sociais pautadas na comunicação possuirá esferas de manifestação, mas esferas que se apresentam em cenários de ação social diversos, ao que será possível falar também em esferas da vida ética.

A aferição de injustiças sociais e a consequente pretensão de correção ou transformação, que são viabilizadas pela implementação da reconstrução normativa crítica própria da eticidade moral, somente serão possíveis pelo delineamento de campos da vida ética e da prática social, intercaladamente com esferas intersubjetivas de relações de reconhecimento, diante de práticas sociais institucionalizadas. Não se trata de um progresso moral, não há linearidade ou instrumentalidade na Teoria da Justiça em Honneth, o que há é expressão em luta por reconhecimento de patamares reflexivos e críticos de evolução social, com suporte normativo calcado na autorrealização e no reconhecimento, a alcançar a eticidade e concretizar o processo de libertação contínua do ser.<sup>221</sup>

<sup>220</sup> “reconhecer-se reciprocamente não significa somente relacionar-se com um outro numa atitude determinada de aceitação, mas implica também, e sobretudo, comportar-se diante do outro de um modo que se exija moralmente a forma correspondente de reconhecimento.” (Honneth, 2007b, p. 108)

<sup>221</sup> “Basicamente, minha ideia é que, relativamente à evolução social, nós só deveríamos falar de um progresso moral – na qualidade reivindicada pelo reconhecimento social é sempre portadora de uma pretensão de validade que vai além da realidade fática – quando este progresso se apoie sobre



A teoria do reconhecimento permite identificar a partir das interações e lutas sociais demandas de visibilidade de valor social e confrontações imputativas de invisibilidade do ser perante o outro (Honneth, 2004b). A ação social de pessoas e grupos, na expressão do ser em seu propósito perante o outro reciprocamente considerado em reatividade, passa-se em práticas sociais e instituições mutáveis, mas que delimitam uma integração social baseada “sempre em determinadas ‘limitações’ normativas, que se refletem na ordem de reconhecimento em uma sociedade” (Honneth, 2006, p. 185, tradução nossa).<sup>222</sup> O questionamento destas limitações normativas, ou melhor, de sua substancialização em práticas sociais e instituições, pode permitir a articulação de interações intersubjetivas como negativas para com o reconhecimento, qualificando-as como ocorrência de injustiça social situada, portanto, em um cenário histórico.

A Teoria da Justiça em Honneth rejeita a compreensão autônoma de princípios normativos assim como rejeita pilares sistêmicos, ele apoia-se sim nas relações intersubjetivas de reconhecimento presentes na prática social, as quais envolvem as pessoas e grupos em integração social. Por integração social, Honneth entende “o resultado dos processos de reconhecimento por meio dos quais os sujeitos se incorporam normativamente à sociedade, aprendendo a verem-se como reconhecidos quanto a determinadas características.” (2006, p. 185, tradução nossa).<sup>223</sup> Questionamentos e movimentos sociais que problematizam e almejam atribuir determinada relação intersubjetiva como injusta revela-se como um momento de pretensão de revisão dos parâmetros da integração social. As lutas por reconhecimento são tematizadas como reivindicações morais coligadas às ações sociais (Honneth, 2006, p. 191), justificando “aceitar a ordem de reconhecimento da sociedade moderna, desenvolvida historicamente, como pressuposto normativo de um conceito igualitário de justiça, com o fim de chegar

---

a mobilização de razões e de argumentos que são dificilmente contestáveis e introduza portanto, a longo prazo, uma melhoria qualitativa da integração social.” (Honneth, 2004a, p. 135, tradução nossa) – (“En gros, mon idée est que, en ce qui concerne l’évolution sociale, nous ne devrions parler d’un progrès moral – en tant que l’exige de reconnaissance sociale est toujours porteuse d’une prétention à la validité qui va plus loin que ce qui existe dans les faits – que lorsque ce progrès s’appuie sur la mobilisation de raisons et d’arguments qui sont difficilement récusables et apporte donc, sur le long terme, une amélioration qualitative de l’intégration sociale” (Honneth, 2004a, p. 135)).

<sup>222</sup> “siempre en determinadas ‘limitaciones’ normativas, que se reflejan en el orden de reconocimiento de la sociedad” (Honneth, 2006, p. 185).

a alguns critérios de avaliação dos processos atuais de transformação” (2006, p. 194, tradução nossa).<sup>224</sup>

A própria demanda de paridade participativa é uma expressão de reivindicação de reconhecimento,<sup>225</sup> assim como podem ser situados os conflitos ocorridos nas sociedades modernas, especificamente aqueles ligados às sociedades capitalistas, foco especial de análise de Honneth (2003a, 2006, 2014). Mas o que será configurado como uma injustiça social, ou, em linha direta, o que pode historicamente ser qualificado como violação ao reconhecimento devido e ancorado normativamente e o que motiva e fomenta organizações sociais ou individuais para reivindicar determinado padrão de justiça nas práticas e instituições sociais ou na substancialização dos valores presentes em dada sociedade?

Honneth posta sua teoria como neutra a respeito desta pergunta. Isto não significa que ele desconsidere ou, nem de longe, desqualifique o tema. Ao inverso, o aborda e identifica mesmo cenários históricos abordados e articulados (Honneth, 2014a, 2014b)<sup>226</sup> situações históricas que configuraram motivações e

<sup>223</sup> “el resultado de los procesos de reconocimiento a través de los cuales los sujetos se incorporan normativamente a la sociedad, aprendiendo a verse ellos mismos como reconocidos respecto a ciertas características” (2006, p. 185).

<sup>224</sup> “aceptar el orden de reconocimiento de la sociedad moderna, desarrollado históricamente, como presupuesto normativo de un concepto igualitario de justicia, con el fin de llegar a unos criterios para evaluar los procesos actuales de transformación” (2006, p. 194).

<sup>225</sup> Honneth, neste ponto, conclui sua crítica aos posicionamentos de ligados direta ou indiretamente ao procedimentalismo deontológico (Honneth, 2006, p. 193), apresentando sua percepção sobre o alicerce da teoria de Fraser: “não consigo enxergar, como quer fazer crer Fraser, a ideia de paridade participativa sem entendê-la como uma ideia particular de bem e, em algumas partes de suas reflexões, encontro formações que poderiam dar a impressão de que é uma ideia muito definida de bem, pois contempla a participação na política democrática como ‘o bem mais importante na vida política’” (Honneth, 2006, p. 192, tradução nossa) – (“no consigo ver cómo quiere introducir Fraser la idea de la paridad participativa sin entenderla como una idea particular del bien y, en algunos lugares de sus reflexiones, encuentro formaciones que podrían dar la impresión de que es una idea muy definida del bien, pues contempla la participación en la política democrática como ‘el bien más importante en la vida política’” (Honneth, 2006, p. 192).

<sup>226</sup> Em *Direito da Liberdade* (2014a), Honneth procede a diversas abordagens, tais como quando analisa a formação do palco da esfera pública e da demanda por voto (Honneth, 2014a, p. 253 e seguintes), a concatenar o exercício em ação social de reivindicações do reconhecimento. Mas considero que ali Honneth procede dentro de sua órbita de reconstrução normativa, alicerçado, sem dúvidas, em dados de ação política e elementos históricos, almejando situar e expressar sua tese do reconhecimento nas ações sociais dentro da vida ética democrática. Apoio-me para este posicionamento nos esclarecimentos do próprio Honneth que esclarece seus objetivos de obra: “A ideia moderna de justiça é, portanto, distribuída em tantos aspectos como existem esferas institucionalizadas de compromisso com a liberdade. Em cada um desses sistemas de ação, o tratamento ‘justo’ assume um significado diferente, em razão da concretização da liberdade exigir precondições sociais específicas e consideração mútua. Com base nesta noção fundamental, a parte mais abrangente e central da análise consistirá em o que eu chamo de uma ‘reconstrução normativa’, que nos permitirá examinar, seguindo o desenvolvimento histórico de cada uma dessas

razões de reivindicação para escorar-se socialmente a revisão ou transformação de interações intersubjetivas ocorridas na integração social. O que Honneth evita é tender seu pensamento para uma futurologia da substância das lutas sociais, ou correr o risco de atrair para si a percepção de uma substância de justiça a guiar conflitos sociais.<sup>227</sup> Honneth (2003a, p. 257) salienta a linha de neutralidade quanto à substancialização, mas também pondera que “sentimentos de lesão dessa espécie só podem tornar-se a base motivacional de resistência coletiva quando o sujeito é capaz de articulá-los num quadro de interpretação intersubjetivo que os comprova como típicos de um grupo inteiro” (2003a, p. 258). O autor ainda vem a destacar que a mobilização social depende de uma semântica coletiva que reúna pessoas e propicie o surgimento de movimentos sociais. Apesar de não identificar plenamente os elementos configuradores desta semântica, a identifica como um contexto mobilizador que “permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual mas também um círculo de muitos outros sujeitos” (Honneth, 2003a, p. 258).

A prática política é abordada como agregação social em torno de experiências de desrespeito ocorridas nos campos da ação social, ascendendo em influência na sociedade em virtude de elaborações questionadoras ligadas a um “horizonte subcultural de interpretação dentro do qual as experiências de desrespeito, até então desagregadas e privadamente elaboradas, podem tornar-se os motivos morais de uma luta coletiva por reconhecimento” (Honneth, 2003a, p. 259). A mobilização em si já se configura como luta por reconhecimento, como demanda de caráter moral aplicado nas ações sociais e no avaliar das relações de

---

esferas sociais, o nível que tem atualmente alcançado a compreensão da liberdade institucionalizada no interior daquelas.” (Honneth, 2014a, p. 7-8, tradução nossa) – (“The modern idea of justice is thus divided into as many aspects as there are institutionalized spheres of the promise of freedom. In each of these systems of action, ‘just’ treatment takes on a different meaning, because the realization of freedom requires specific social preconditions and mutual consideration. On the basis of this fundamental notion, the central and most comprehensive part of the analysis will consist in what I call a ‘normative reconstruction’, which will allow us to examine, by following the historical development of each of these social spheres, the degree to which the understanding of freedom institutionalized within them has already been socially attained” (Honneth, 2014a, p. 7-8)).

<sup>227</sup> Esta parece-me ser também a linha de pensamento de Nathalie Bressiani: “Para Honneth, a vinculação de sua teoria do reconhecimento a uma concepção de racionalidade pretende também dar conta de outro objetivo caro à teoria crítica: o de mostrar que a motivação que leva à ação social é racional. Para isso, ele afirma que é preciso mostrar que as relações de dominação que impedem o desenvolvimento de uma sociedade racional correspondem à falta de reconhecimento, bem como que essa falta de reconhecimento faz com que as pessoas se mobilizem para realizar uma sociedade emancipada, a saber, uma sociedade racional. Nesse sentido, é preciso mostrar que as lutas por reconhecimento são lutas por racionais por emancipação.” (2013, p. 284-285)

poder intersubjetivamente vinculador entre o ser e o outro, independentemente de esta mobilização lograr êxito na transformação de padrões valorativos, instituições ou práticas sociais.<sup>228</sup>

A teoria do reconhecimento aplica-se na interpretação dos quadros de lutas sociais, propiciando pela Teoria da Justiça como análise da sociedade, estender a compreensão de sua aplicação para conflitos não somente intrageracionais, mas também intergeracionais. Minha argumentação vai neste sentido. As confrontações intergeracionais são lutas por reconhecimento passadas entre gerações. O que se tem em medida é um confronto de rompimento ou preservação de práticas sociais de reprodução de relações intersubjetivas, de instituições e de substancialização em valores legados e avaliados para acolhida e mesmo herança geracional. O crivo avaliativo, pela Teoria da Justiça como análise da sociedade, que se antepara na teoria do reconhecimento, é justamente a reconstrução normativa crítica em face de fatores de que afirmam ou negam o reconhecimento do ser em face do outro, a dimensão real do propósito que se concretiza em reatividade social entre gerações diversas.

Tendo em conta o referencial teórico que assumo, as proposições questionadoras que arrolei para condução de meu alvo argumentativo foram: (i) em que medida se configura a teoria do reconhecimento de Honneth como suporte para compreensão dos conflitos intergeracionais? (ii) é possível empreender articulação dos critérios e esferas do reconhecimento de Honneth em uma gramática moral avaliativa de progressos e retrocessos intergeracionais, considerados como expressões de confrontação entre rompimentos e preservação? (iii) é factível sustentar um primado da autorrealização intergeracional? Considerando o percurso que transpus, creio que posso responder aos questionamentos coesamente da seguinte forma:

---

<sup>228</sup> “Como mostram as reflexões filosóficas, a par das fontes literárias e da história social, o engajamento nas ações políticas possui para os envolvidos também a função direta de arrancá-los da situação paralisante do rebaixamento passivamente tolerado e de lhes proporcionar, por conseguinte, uma autorrelação nova e positiva” (Honneth, 2003a, p. 259). Honneth (2003a, p. 261) não nega a existência de conflitos e reivindicações coletivas fundadas no interesse, em padrões utilitaristas, mas mesmo neste caso sustenta que “o protesto e a resistência prática só ocorrem em geral quando uma modificação da situação econômica é vivenciada como uma lesão normativa desse consenso tacitamente efetivo; nesse sentido, a investigação das lutas sociais está fundamentalmente ligada ao pressuposto de uma análise do consenso moral que, dentro de um contexto social de cooperação, regula de forma não oficial o modo como são distribuídos direitos e deveres entre os dominantes e os dominados.” (Honneth, 2003a, p. 263).

(i) A teoria do reconhecimento em Axel Honneth está lastreada a uma concepção de justiça específica elaborada pelo autor, a Teoria da Justiça como análise da sociedade. O reconhecimento não compreende apenas uma necessidade humana, o reconhecimento é uma categoria normativa ligada à teoria moral que propicia elaboração de padrões normativos justificados para avaliação de fenômenos ligados à ação social, manejados a partir do processo de reconstrução normativa, cuja carga crítica permite diagnósticos de realidade mas igualmente articulações transformadoras, partindo mas ao mesmo tempo retornando da e para a realidade social.<sup>229</sup> O caráter normativo propiciado pelo reconhecimento e pela teoria da justiça honnethiana permitem princípios normativos não autônomos ou desprendidos, afastando-se das linhas e concepções filosóficas e político-filosóficas kantianas para se filiar à linha de pensamento hegeliana, em sua leitura procedida por Honneth. Sob esta perspectiva, a teoria do reconhecimento e a Teoria da Justiça de Honneth suprem as lacunas ou falhas que considere contidas na concepção política de justiça de Rawls, regente de seu liberalismo político. Igualmente, o caráter normativo e afiliado à teoria moral supre as lacunas ou falhas que considere existentes na democracia dualista de Ackerman, em que a autodeterminação e a mobilização fazem-se imperar sem que haja um padrão avaliativo regente e indicativo para anteparar a interpretação das lutas sociais. Considero as duas linhas de pensamento representativas do pensamento e do cerne argumentativo calcado no construtivismo normativista político-filosófico e no constitucionalismo patriótico, guiado pela autodeterminação da soberania popular autoreferenciada e desprendida de viés normativo avaliador. A teoria do reconhecimento e o monismo moral a ela atrelado mostram-se ainda aptos a enfrentar e afastar os argumentos de caráter procedimentalistas e deontológicos, emblematizados pelas oposições elaboradas por Fraser, não se deixando confundir com a política do reconhecimento de Taylor.

<sup>229</sup> Altero aqui parte de meu pensamento e argumento construído em minha dissertação de mestrado (Kokke, 2009). Naquela oportunidade manifestei-me assim: “Põe-se em destaque, desde já, que a teoria do reconhecimento em Honneth, embora reitere um referencial teórico democrático em sua base (2003b, p. 93; 2003a, p. 153; 2006, p. 133), não veicula um liame correlacional entre o reconhecimento pela viabilização democrática, tal como não aborda a intersubjetividade inerente à composição do reconhecimento jurídico pela teoria democrática, o que demandará uma ponte argumentativa de agregação” (Kokke, 2009, p. 127). Em *Freedom's Right* (Honneth, 2014a) e *The I in We* (2014b) o autor rearticula esferas morais com esferas da ação social, estas últimas ligadas à compreensão da realidade social e à vida ética democrática, pontos que tematizarei no capítulo III.

(ii) Sim, é possível empreender articulação dos critérios e esferas do reconhecimento de Honneth em uma gramática moral avaliativa de progressos e retrocessos intergeracionais, considerados como expressões de confrontação entre rompimentos e preservação, desde que não se estabeleça aqui um ponto de linearidade na interpretação social, mas sim se tenha em conta o progresso moral como realização do processo de libertação do ser em sua dimensão de reciprocidade para com o outro, cujo propósito é posto em expressão e reatividade. Desta forma, os conflitos intergeracionais podem ser entendidos como lutas por reconhecimento, sendo eminentemente conflitos morais externados em ações políticas que visam preservar ou romper, o que implica mesmo conferir nova substancialização, a valores, práticas ou instituições sociais, as quais se conformam historicamente mas se sujeitam a um quadro normativo parametrizador, marcado pelo monismo moral. A eticidade formal é categoria conceitual primordial para a compreensão das lutas sociais entre gerações, donde os conflitos de rompimento e preservação são substancializações voltadas para tematizar padrões intersubjetivos históricos de compromissos e papéis, de práticas sociais e instituições, interligando legados e heranças como expressão da realidade social posta em reconstrução normativa crítica perante as aspirações de respeito reclamado entre gerações presentes, passadas e futuras. As esferas do reconhecimento serão motriz e simultaneamente campo de confrontação ética, empenhando as gerações, em sua heterogeneidade e autodeterminação para a autorrealização, mobilizações gravitadas pela justificação normativa moral na ação social, mesmo que não explicitada ou sequer consciente a articulação em si.

(iii) Somente é factível sustentar um primado da autorrealização intergeracional se entendida a autorrealização em seu liame com o processo de libertação, pelo qual o ser se dinamiza em expressão de propósito em reatividade para com o outro do qual carece, ao que o ser se projeta e se reflete, conformando em realidade pretensões de reconhecimento em esferas diversas e próprias que irão conformar campos de ação específicos. Para tanto, a autorrealização deve ser empreendida não por uma eticidade substancializada, mas sim pela eticidade formal, permitindo a elaboração de um guia avaliativo de caráter moral normativo diante de pautas de rompimento e de preservação passadas nos conflitos de lutas sociais que imbriquem práticas sociais, instituições e valores que envolvam gerações passadas, presentes e futuras. Honneth aduz que “o significado que cabe

às lutas particulares se mede, portanto, pela contribuição positiva ou negativa que elas puderam assumir na realização de formas não distorcidas de reconhecimento” (2003a, p. 268). Considerando a premissa da expressão histórica e do giro do reconhecimento marcado pelo monismo moral honnethiano, alicerçado na dinâmica social comunicativa entre o ser e o outro em sua intersubjetividade dinâmica, conjugo o pensamento de Honneth citado para afirmar: o significado que cabe aos conflitos intergeracionais de preservação ou rompimento, rotulados como progresso ou retrocesso, mede-se pela contribuição e concretização positiva ou negativa que puderam assumir na realidade social, o que inclui suas práticas sociais, valores e instituições, na realização de formas não distorcidas ou injustas de reconhecimento.

### 3

## Esferas do reconhecimento e conflitos intergeracionais

O desenvolvimento percorrido permite conceber os conflitos intergeracionais como conflitos imersos em luta por reconhecimento que perpassa aspectos confrontantes intrageracionais. A eticidade formal fornece anteparo para uma compreensão normativa e voltada a suprir os deficits sociológicos e motivacionais próprios de arranjos abstratos. A partir do pensamento teórico de Honneth é possível compreender temas como as lutas sociais em uma perspectiva holística, sob ampliação das interações do ser e do outro em cadeias de integração cooperativa que se alinham a um patamar de autorrealização que ultrapassa o ser e permite falar de autorrealização intergeracional. Autorrealização intergeracional calcada no processo de libertação do ser, em uma afirmação de propósito interno, pela qual a Teoria da Justiça como análise da sociedade fornece instrumental reflexivo comunicacional, comprometido com uma racionalidade situada e afirmada por seres em interação real, em ação social.

A reconstrução normativa é ferramenta epistemológica neste processo, viabilizando articulações discursivas em diagnósticos de tempo que não se fecham em si, mas permanecem abertos às interferências provocadas pela própria manifestação do ser para com o outro em sua expressão de liberdade, liberdade que não é desprendida, mas sim afirmada no propósito interno manifestado diante do outro. Isto faz como determinante para a plena compreensão da Teoria da Justiça como análise da sociedade a articulação da própria teoria do reconhecimento, a qual se dispõe a ser pauta compreensiva e avaliativa das interações do ser para com o outro. A teoria do reconhecimento, segundo penso, pode ser manejada para a compreensão de interações intrageracionais e suas afetações intergeracionais. Erro é buscar compreender conflitos intergeracionais como se fosse possível simplesmente traçar uma linha divisória entre cada geração, pois conforme já explicitiei as gerações imbricam-se e envolvem-se ao longo de práticas sociais e instituições reconstitutivas. Conflitos intergeracionais



são assim alimentados a partir de conflitos nascidos em dilemas de lutas sociais intrageracionais.

Mas se a teoria do reconhecimento se faz como alicerce na construção empreendida, é necessário proceder à sua decantação. Igualmente, se pretendo desenvolver uma base teórica de apreciação e compreensão de confrontos envolvendo uma base normativa avaliativa, faz necessário que possa demonstrar critérios e elementos de mapeamento de patologias sociais relacionadas com a negativa do reconhecimento, assim como se faz necessário que sejam considerados processos sociais que contribuam para a negativa do reconhecimento e outros que se apresentem como camuflagem de reconhecimento afirmativo, quando em verdade manejam-se como mecanismos de perpetuação de dominação. O fator de rompimento e de preservação não poderá mais ser visto como alheio a estes elementos e critérios, donde preservação e rompimento são sujeitos a pautas avaliativas da reconstrução normativa experienciada em dado diagnóstico de padrões sociais, práticas reprodutivas expressivas de valores e instituições.

Pretendo desenvolver a análise do reconhecimento, das patologias das esferas morais e das esferas da ação social, assim como de processos de negativa do reconhecimento a partir de combinação entre o suporte teórico honnethiano e uma linha aplicativa, com exemplificações e referências a estudos que possam alicerçar a linha compreensiva que defendo para interpretação e mapeamento das lutas sociais em torno de relações intersubjetivas que podem ser conotadas como injustas. Para tanto, situar o “eu” diante do “nós” é um passo prévio a ser tomado, pois por ele será possível dimensionar a própria referência de integração do ser em face do todo, considerando práticas sociais e instituições imperativas em sociedade, o que leva à possibilidade de situar “a geração” diante “das gerações”, alcançando o mesmo todo intersubjetivo em continuidade reflexiva. Na interação do “eu” dentro do “nós”, o progresso e o retrocesso são aferidos a partir da gramática moral do reconhecimento aplicado em reconstrução normativa de práticas sociais e instituições regentes da ação social comunicativa entre o ser e o outro.<sup>230</sup>

---

<sup>230</sup> Entretanto, é necessário observar que a percepção de Honneth caminha inicialmente pela apreensão do “eu” e do “nós” a partir da psicologia social, com um progressivo direcionamento às construções institucionais e voltadas às realidades dos papéis sociais ocupados pelas pessoas em práticas sociais situadas no tempo e no espaço. Há interessante obra voltada para a explicitação e confronto das linhas teóricas de Honneth: “Recognition and Power: Axel Honneth and the

Seja nas interações intrageracionais, seja nas interações intergeracionais, o que se tem em conta é proporcionar a construção e autorrealização contínua, aqui tratada dentro da afirmação da emancipação, do processo de libertação, ao que, como destaca o autor alemão, o ponto norteador que se tem é “como nós estamos a aplicar os princípios do reconhecimento para esferas sociais específicas, sem dar origem a concepções falsas ou enganosas sobre os objetivos das políticas de emancipação” (Honneth, 2007c, p. 357, tradução nossa).<sup>231</sup> A teoria do reconhecimento é a base de compreensão das lutas sociais, alicerçando a compreensão reconstrutiva dos significados da ação social em parâmetros de justiça, a que se verte a Teoria da Justiça como análise da sociedade. Em decorrência, tratando de interações intersubjetivas passíveis de ampliação intra e

---

Tradition of Critical Social Theory” (Brink; Owen, 2007). Nesta obra, diversos autores elaboram artigos contrastantes a Honneth. Extrapola os limites deste trabalho uma plena abordagem, mas é relevante externar pontuação de Honneth em resposta aos questionamentos a ele direcionados: “Todos os participantes estão mais ou menos conscientes, através das práticas de reconhecimento, dos ganhos de expressão social ou pública – nomeadamente, da circunstância que, ainda que anteriormente excluídos, pessoas ou grupos de pessoas possuem as qualidades avaliativas antes atribuídas apenas a um pequeno círculo de indivíduos. Neste sentido, a luta por reconhecimento representa uma luta pela articulação social do conhecimento preexistente; o resultado positivo desta luta – ‘atualização’ – consiste na instituição de práticas de reconhecimento através das quais as pessoas envolvidas podem de fato identificar-se com suas qualidades avaliativas. Claro, esta resposta levanta novos problemas do que fazer sobre o fato que ainda não é completamente claro como nós estamos a distinguir entre ‘conhecimento’ e práticas sociais, por normalmente sermos inclinados a ligar a obtenção de conhecimento à eficácia de certas práticas. O diferencial que me interessa, contudo, liga-se a algo de nível diferente. Para a sociedade, isto significaria a diferença que nós temos em mente quando dizemos que embora um sujeito individual tenha entendido alguma coisa em um sentido ‘intelectual’, ainda não aceitou isto ‘afetivamente’, e assim ainda não o reconheceu. Práticas sociais de reconhecimento expressam o fato que uma transição entre esses dois estágios tenha ocorrido no interior da sociedade.” (Honneth, 2007c, p. 356, tradução nossa) – (“Through practices of recognition, what all participants are more or less aware of gains social or public expression – namely, the circumstance that even previously excluded persons or groups of persons possess the evaluative qualities previously ascribed only to a smaller circle of persons. In this sense, the struggle for recognition represents a struggle for the social articulation of preexistent knowledge; the positive result of this struggle – “actualization” – consists in the establishment of practices of recognition through which the persons concerned can in fact identify with their evaluative qualities. Of course, this answer gives rise to new problems having to do with the fact that it isn’t yet wholly clear how we are to distinguish between “knowledge” and social practices, for normally we are inclined to link the acquisition of knowledge to the performance of certain practices. The difference that I am concerned with, however, lies on a somewhat different level. For society, this would mean the difference we have in mind when we say that although an individual subject has understood something in an “intellectual” sense, she hasn’t yet accepted it “affectively,” and thus hasn’t yet recognized it. Social practices of recognition express the fact that a transition between these two stages has taken place within society” (Honneth, 2007c, p. 356)).

<sup>231</sup> “how we are to apply the principles of recognition to specific social spheres, without giving rise to false or misleading conceptions about the aims of emancipatory politics” (Honneth, 2007c, p. 357).

intergeracional, o que se tem é a afirmação de dinâmica crítica das relações de poder e dominação.<sup>232</sup>

A perspectiva da Teoria da Justiça como análise da sociedade permitirá esboçar razões argumentativas em reconstrução<sup>233</sup> para não só diagnosticar, mas rediagnosticar (ou seja, há abertura contínua para avaliação de relações de dominação diante do processo de libertação) e reavaliar situações e ações cooperativas como verdadeiramente emancipatórias ou não, segundo os nortes morais do reconhecimento expressados em relações reais vivenciadas nas práticas sociais e materializadas em instituições que contextualizam o ser dentro do nós.

### 3.1.

#### O eu inserido no nós: concepção honnethiana da inserção social

A inserção do “eu” ao “nós” passa pela identificação dos agrupamentos humanos em sua motivação e fatores de coesão, tal qual dos fatores envolvidos e refletidos nas práticas sociais que determinam as modalidades de associação

<sup>232</sup> “Porque tais finalidades problematizadas podem legitimar potencial e involuntariamente a injustiça de práticas ou instituições dominantes, a discussão, neste contexto, uma vez mais se concentra sobre a relação teórica entre reconhecimento e poder” (Honneth, 2007c, p. 357, tradução nossa) – (“Because such problematic ends can potentially and unintentionally legitimate the injustice of dominant practices or institutions, the discussion in this context once again focuses on the theoretical relation of recognition to power” (Honneth, 2007c, p. 357)).

<sup>233</sup> Olivier Voirol posiciona-se no sentido aqui perfilhado, enfatizando o caráter aberto em termos sociológicos mas guiado em termos normativos do pensamento reconstrutivo da Teoria da Justiça como análise da sociedade: “contrariamente ao modelo da construção, o método da reconstrução parte da ideia de que as práticas sociais são configuradas por normas, e ela se coloca como seu fim identificar as práticas sociais cuja orientação normativa realiza um ideal emancipatório – como, por exemplo, a justiça social ou a racionalidade. Em suas atividades, os atores sociais ordinários estabelecem uma variedade de ações e de relações estruturadas por orientações normativas que nem sempre são explicitadas. Essas normas práticas implícitas devem formar o objeto de uma reconstrução guiado por um quadro teórico prévio que funda as normas consideradas como desejáveis, bem como estipular aquelas que não o são (HONNETH, 2011). Na perspectiva reconstrutiva, esse gesto de esclarecimento normativo é inseparável de uma atenção às práticas sociais efetivas e se recusa a se fixar a partir de uma teoria normativa a priori. Assim, a reconstrução normativa coloca de saída a teoria normativa sobre um terreno não estritamente filosófico porque ele procura dar atenção às práticas sociais efetivas – nesse sentido, ela em princípio é levada a cooperar com as ciências sociais e impelida a integrar os resultados da pesquisa empírica. Contudo, contrariamente, ela deve dispor de critérios normativos prévios e conceitualmente esclarecidos para chegar a distinguir, entre a multiplicidade de práticas sociais reais, aquelas que contribuem para a emancipação e aquelas que reforçam a dominação: isso supõe um quadro teórico construído sobre a base de um procedimento de esclarecimento conceitual e normativo – que emerge mais especificamente da filosofia moral e política. Por conseguinte, o procedimento reconstrutivo implica obrigatoriamente uma dupla abordagem teórico-normativa e prático-empírica, em outros termos, ela encoraja por princípio a uma cooperação estreita entre a teoria normativa e a pesquisa social.” (Voirol, 2013, p. 137-138)

humana.<sup>234</sup> A primeira premissa firmada por Honneth (2014b, p. 201-202) é o caráter socializador do agrupamento humano. O caráter socializador do grupo, a imprimir efeitos na formação do indivíduo, pode converter-se em expressão opressora do próprio indivíduo, considerando a força aglutinadora e castradora da correspondência da condução singular à expectativa da conduta esperada, forjada em níveis generalizadores para todo o grupo. Desta forma, ao mesmo tempo em que o indivíduo se faz socialmente contextualizado, a própria dimensão reativa do todo do grupo pode limitá-lo. Há dupla gravitação: afirmação do indivíduo sobre o grupo e afirmação do grupo sobre o indivíduo.<sup>235</sup> Segundo Honneth (2014b, p. 202), as construções típicas em cada época tendem a um ou a outro destes extremos gravitacionais, que são identificados por ele, respectivamente, como concepções negativas e concepções positivas.<sup>236</sup>

Após tratar das matrizes teóricas e epistemológicas destas duas vertentes, Honneth (2014b, p. 203) critica a disposição gravitacional em extremos, pois

<sup>234</sup> A compreensão de sentido aqui desenvolvida da relação entre o “eu” e o “nós” está atrelada aos desenvolvimentos procedidos por Honneth (2014b) na obra *The I in We*. Há sentidos e debates que tratam sob vertente referencial teórica diversa a relação entre o “eu” e o “nós”, em grande parte, ligados aos dilemas identitários, culturais e a vertentes de apreensão da política da diferença. Não obstante o leque extenso, cito como abordagens diversas aquelas procedidas pelo próprio Taylor (2003) e Seyla Benhabib (2006), na obra *O ser e o outro na ética contemporânea*.

<sup>235</sup> Esta dimensão conflitiva remete ao debate entre liberais e comunitários, em que os primeiros focam o indivíduo em detrimento da coletividade, ao passo que os segundos tendem à postura inversa.

<sup>236</sup> “Tão diferente quanto esses modelos históricos de formação de grupos possam ser, eles são amplamente similares em termos da sua tendência formal a escolher somente uma característica possível de associação social e estilizá-la como a definitiva. Nas concepções negativas de formação de grupos, aquelas características que são mais retrógradas e ameacem a individualidade foram generalizadas; como resultado, fora da variedade das aparências sociais dos grupos, em última análise, apenas as massas apagadas permanecem. Nas concepções positivas, pelo contrário, aqueles elementos que são mais civilizadores e reforcem o indivíduo foram tão idealizados que o perigo de perder autonomia sutilmente desapareceu de vista. Com tais pontos de vista unilaterais, essas teorias tem influenciado, não raramente, nossa consciência cotidiana contribuindo para a formação de mitologias sociais em breve repercutindo na literatura e na mídia. As imagens dominantes dos efeitos dos grupos sociais foram extraídas de uma seletiva retirada das teorias científicas, as quais, através de um processo de abstração metodológica, tinham se concentrado em certas características específicas dos grupos sociais” (Honneth, 2014b, 202, tradução nossa) – (“As different as these historical types of group formation might be, they are largely similar in terms of their formal tendency to pick out just one possible feature of social association and stylize it as the definitive one. In negative conceptions of group formation, those features that are more regressive and threaten individuality were generalized; as a result, out of the variety of social appearances of groups, ultimately only the dull masses remained. In positive conceptions, by contrast, those elements that are more civilizing and reinforce the individual were so idealized that the dangers of losing autonomy subtly disappeared from view. With such one-sided perspectives, these theories have influenced, not uncommonly, our everyday consciousness by contributing to the formation of social mythologies soon to be found in literature and the media. The dominant images of the effects of social groups were drawn from the selective plundering of scientific theories, which, through a process of methodological abstraction, had concentrated on certain particular features of social groups” (Honneth, 2014b, p. 202)).

converte a análise social de práticas e instituições em uma unilateralidade que se desprende da análise do todo social. A questão é justamente como proceder a uma abordagem do todo, ou seja, na percepção que assumo, a uma abordagem holística que considere o ser em seu propósito interno engendrado à comunidade em que se realiza. Ou seja, a parte, o ser, integra-se ao todo mas mantendo seu teor de propósito interno, evitando-se os extremos compreensivos diametrais em prol de uma estrutura de categoria unificada (Honneth, 2014b, p. 203). Mas como proceder a tanto?

Honneth propõe um modelo compreensivo do “eu” e do “nós” que considere o grupo, a associação humana, como um mecanismo social que atende às necessidades e aos interesses do ser de modo a alcançar sua autorrealização no todo.<sup>237</sup> Para tanto, a teoria do reconhecimento viabiliza a fixação de pontes entre o ser e o outro em sua generalização, entre a parte em sua projeção de propósito interno para com o todo em sua dimensão de práticas sociais e instituições estabelecidas. Isto não significa uma inclinação de Honneth pela instrumentalização da sociedade ou uma argumentação funcionalista, mas sim que há um propósito do todo que se dimensiona a partir da reatividade cooperatividade de todas as partes que interagem comunicativamente em razão de manifestação do seu propósito interno endereçado intersubjetivamente, em uma progressiva generalização que se estende do indivíduo a agrupamentos humanos cada vez mais amplos.

O caminho percorrido por Honneth (2014b, p. 203-204) articula esferas morais em que demanda o ser reconhecimento diante do outro com diferentes ações cooperativas sociais que se apresentem com contornos próprios em práticas sociais e instituições afetas a uma dada conjuntura histórico-cultural da sociedade. Isto quer dizer que a projeção da liberdade não pode ser alcançada fora da ação

---

<sup>237</sup> “Para isso, os grupos devem ser entendidos, seja qual for seu tipo ou dimensão, como um mecanismo social que serve aos interesses ou necessidades do indivíduo, auxiliando-lhe a alcançar segurança e desenvolvimento pessoais (*Erweiterung*). No entanto, dependendo do tipo de laços sociais e experiências sociais posteriores, este esforço por apoio dentro do grupo pode tomar variadas formas que codeterminam a extensão da ‘temática’ (*Thematik*) inconsciente do grupo. Neste ensaio, eu recorrerei ao conceito de ‘reconhecimento’ de modo a desenvolver referida estrutura categorial unificada” (Honneth, 2014b, p. 203, tradução nossa) – (“In order to do so, groups should be understood, whatever their size or type, as a social mechanism that serves the interests or needs of the individual by helping him or her achieve personal stability and growth (*Erweiterung*). However, depending on the type of social ties and later social experiences, this striving for support within the group can take on various forms that codetermine the extent of

social em dada comunidade, que define intersubjetivamente o quadro conjuntural de experiências em que pode materializar a afirmação moral do ser. Se a afirmação moral em práticas intersubjetivas depende da conformação do todo para delineamento das ações cooperativas, não se pode extremar em pendularidade o indivíduo para com o coletivo, pois a afirmação da individualidade está inerentemente agarrada com o quadro de práticas sociais e instituições apresentado na coletividade.<sup>238</sup> Amparado neste referencial teórico, o que sustento é: não é possível um exercício de ação moral individual que não tenha por cenário de correção e expectativa possibilidades de autorrealização comprometidas com o limite histórico-cultural das esferas da ação social manifestadas pelo todo. Desta forma, os modelos humanos de socialização determinam “uma interligação entre individuação e socialização, a qual já nos permite realizar inferências sobre o papel dos grupos sociais na maturação individual” (Honneth, 2014b, p. 205, tradução nossa).<sup>239</sup>

Ao indivíduo não se direciona um papel passivo ou de recepção do padrão coletivo, pelo inverso, o caráter racional comunicativo permite ao indivíduo e a grupos a articulação de padrões e práticas sociais, cuja diretriz de afirmação

---

unconscious ‘subject matter’ (*Thematik*) in the group. In this essay, I will resort to the concept of ‘recognition’ in order to develop such a unified categorial structure” (Honneth, 2014b, p. 203)).

<sup>238</sup> O compromisso moral está imerso em uma dinâmica normativa situada de práticas da ação social. A autorrealização com a afirmação do ser determina uma conjunção entre as esferas morais para com as esferas da ação social. Há exigências recíprocas. Utilizando o diagnóstico de tempo pelo reconhecimento, externo o que isto significa ao meu entender. Indivíduos que se configurem em identidade diante do todo a partir de um quadro de estima e respeito específico, proporcionado pela rotação de práticas sociais e instituições existentes, tendem a expressar sua autorrealização de maneira uniforme para com o quadro de socialização que os envolveu. O “eu” se faz “eu” porque se expressa em autorrealização dentro do “nós”. Veja-se o quadro de integração do “eu” dentro do “nós” traçado por Fátima Regina Fernandes quando das Cruzadas na Idade Média: “Nesse século XI, vigoram, ainda, esquemas teóricos explicativos da ordenação da sociedade como o esquema trifuncional, no qual o clero, a nobreza e o povo dividiam funções sociais complementares: o clero rezaria, o povo trabalharia e os nobres lutariam por todos. Nesse esquema, o que justificava a nobreza era sua função militar e defensiva, a qual só poderia ser colocada em prática num contexto de guerra. Ora, vivia-se um período de relativa estabilidade após o estabelecimento dos povos da última vaga de invasões, e essa ociosidade dos nobres era prejudicial aos poderes políticos que os sustentavam, as monarquias nascentes: os nobres cobravam dos reis ações militares que justificassem contínuas doações de bens e cargos, causavam agitação interna e criavam uma pressão insustentável dentro dos limites da Cristandade” (Fernandes, 2006, p. 100). Se autorrealização da nobreza, em sua “utilidade” perante o todo, dá-se pela guerra, a expressão beligerante e confrontadora das Cruzadas não pode ser vista como instrumentalização da coletividade pelo indivíduo nem mesmo pela absorção do ser pelo todo, trata-se de um processo cíclico no qual a afirmação da autorrealização está comprometida com um ideário de confrontação bélico, sob risco de por em situação de crise e articulação normativa a própria base do esquema teórico que arregimenta os sentidos materiais que determinam o que se tenha por papel e projeção do ser perante o outro.

<sup>239</sup> “an interweaving of individuation and socialization, which already allows us to make inferences about the role of social groups in individual maturation” (Honneth, 2014b, p. 205).

gravitacional não é o individual ou o coletivo em si, mas sim o processo de libertação, a emancipação pela autorrealização. A reconstrução normativa, com ênfase avaliativa em práticas sociais e instituições abre espaço para a mobilização e movimentos sociais, ao que o todo é expressão comunicativa reagente das partes em interação de propósito interno projetado. A expressão de patologias e negação do reconhecimento imprime asfixia ao processo de libertação do ser em sua escala individual, assim como a expressão de patologias e negação do reconhecimento na escala público-comunicacional asfixia o processo de libertação na autorrealização em ações cooperativas. O que se deve por em tema, portanto, são as esferas morais e esferas da ação social em que se desenvolve o reconhecimento e a justiça como análise da sociedade, pois a partir daí é possível através da reconstrução normativa e da eticidade formal avaliar patologias, negativas de reconhecimento ou relações de dominação mascaradas como se se tratassem de reconhecimento afirmativo do ser em relação ao outro.

Na medida em que o “eu” e o “nós podem ganhar amplitude generalizadora, creio que o mesmo referencial de autorrealização, reatividade, co-operatividade e projeção interna de propósito podem ser manejados para as integrações cooperativas intergeracionais. Uma integração cooperativa não precisa ser voltada para o entendimento, pois o próprio desentendimento, o próprio conflito que alimenta as lutas sociais, é alicerçado em ações do outro para com o ser que propiciam oportunidades e situações de crítica em caráter reflexivo. Desta forma, o caráter cooperativo é marcado pela reciprocidade de influência comunicativa, de interinfluência. Em consequência, o “eu” pode ser projetado para tomada da geração atual em face de um “nós” que se delineia como as gerações em um todo, voltadas, em um caráter holístico, para a contínua autorrealização. A autorrealização intergeracional envolve-se com os dilemas de dominação e processos de libertação intrageracionais, lançando em bússola a eticidade formal como anteparo à reconstrução normativa de práticas sociais e instituições.

As lutas sociais por reconhecimento podem ser intra ou intergeracionais segundo a projeção afirmada em preservação ou rompimento entre o “eu” e o “nós”. São lutas desenvolvidas em processos de libertação ou emancipação nos quais a autorrealização toma força motriz para demandas reconstrutivas ou afirmativas, de acordo com a expressão dos arranjos sociais diante da compreensão comunicativa situada histórico-culturalmente acerca da apresentação

das esferas morais e das esferas sociais do reconhecimento. Repele-se o relativismo na medida em que é possível situar práticas sociais e instituições como favoráveis ou desfavoráveis à autorrealização. Lado outro, a Teoria da Justiça como análise da sociedade rejeita a construção de princípios abstratos e desvinculados ao plano da experiência das lutas sociais por reconhecimento, desvinculados de compromissos empíricos e da experiência do sofrimento da negação do reconhecimento, intra ou intergeracional. Ou seja, a teoria da justiça deve possuir um alicerce na realidade social, segundo diagnóstico de tempo que atrela a realização concretizada da eticidade formal (Honneth, 2014b, p. 208-211).

Honneth afirma que “este problema metodológico de ter de reconectar ex post à realidade somente pode ser ultrapassado se nós desenvolvermos uma teoria da justiça que represente uma reconstrução normativamente guiada do desenvolvimento social” (2014a, p. 63, tradução nossa).<sup>240</sup> O desenvolvimento por ele manejado (Honneth, 2014a, p. 64) se volta para a estrutura institucionalizada dos sistemas de ação em uma sociedade, considerando o quadro histórico-cultural. Estes sistemas de ação social estão impregnados de pautas éticas em valores e ideias que conferem avaliações de legitimidade e fixação de conduta esperada do ser em face do outro, em dimensões generalizadoras.<sup>241</sup> A compreensão de esferas da ação social corresponde à circunscrição de quadros operativos e co-reativos entre agentes integrados em torno de um complexo vinculado de práticas sociais específicas a partir de um quadro de valores, “que são socialmente aceitos em uma sociedade em dado tempo, e são assim responsáveis por garantir a legitimidade normativa desta sociedade” (Honneth, 2014a, p. 64, tradução nossa).<sup>242</sup>

<sup>240</sup> “this methodological problem of having to reconnect to reality ex post can only be overcome if we develop a theory of justice that represents a normatively guided reconstruction of social development” (2014a, p. 63).

<sup>241</sup> “reconstruir normativamente esse tipo de ordem significaria assim analisar se e como valores culturalmente aceitos são de fato concretizados nas várias e diferentes esferas de ação, e quais normas de comportamento prevalecem idealmente. Tomando este caminho reconstrutivo, nós vemos que as demandas de justiça revelam-se a essência das normas que contribuem para a mais adequada e abrangente realização dos valores prevalecentes nos diferentes e variados sistemas de ação.” (Honneth, 2014a, p. 64, tradução nossa) – (“To normatively reconstruct such an order would thus mean to analyse whether and how culturally accepted values are in fact realized in the various different spheres of action, and which norms of behaviour ideally prevail. By taking this reconstructive path, we see that the demands of justice turn out to be the essence of the norms that contribute to the most appropriate and comprehensive realization of prevailing values within various different systems of action” (Honneth, 2014a, p. 64)).

<sup>242</sup> “which are accepted socially within a society at a given time, and are thus responsible for ensuring the normative legitimacy of that society” (Honneth, 2014a, p. 64).



Mas se sustento neste trabalho que a expressão moral do ser diante do outro, do “eu” intrageracional ou intergeracional em face do “nós”, em um quadro integrado de ações sociais diversas e envolvidas em pluralidade de papéis sociais, está guiada pelo reconhecimento em esferas distintas, mas acometidas de riscos e patologias, além de estar passível a reconstruções normativas de práticas sociais e instituições, preciso abordar e definir os respectivos arranjos desta confrontação. Seguindo a linha do referencial teórico deste trabalho, pretendo concentrar os esforços na abordagem das esferas morais e das esferas da ação social tendo em conta o que Honneth denomina como sociedades liberais democráticas.<sup>243</sup> Isto não significa que esteja restringindo a dimensão de compreensão da teoria do reconhecimento e da Teoria da Justiça como análise da sociedade, pelo inverso. O que estou a situar é um corte metodológico justamente em sintonia com as teorias que perfito, pois a análise de outras variações sociais implicará a tematização de uma série de variáveis histórico-culturais, confrontações de sentidos e alicerces de reconstrução normativa que ultrapassam minhas possibilidades neste trabalho.

As esferas da ação social, o palco em que se passam as interações de avaliação moral, são caracterizadas a partir do fluxo histórico-cultural. Isto quer dizer que diferentes tipos e organizações sociais podem produzir diversas esferas da ação social, com respectivas práticas, padrões operativos e instituições. Aqui a dimensão de eticidade formal ganha ares especiais. Enquanto as esferas da teoria moral possuem contornos de autorrealização que se mantêm consoante o monismo moral característico da eticidade formal, a materialização das relações sociais cooperativas em sociedade irá alterar de acordo com fatores de individuação e organizações de socialização a refletir no cenário de esferas da ação social.

Justamente por possuir o compromisso de superar o deficit sociológico e deficit motivacional dos princípios de justiça, a justiça como análise da sociedade mantém o parâmetro avaliativo da eticidade formal, mas assume que diferentes

---

<sup>243</sup> Necessário identificar o que sejam sociedades liberais democráticas. Honneth assim caracteriza as sociedades em que o valor individual da liberdade tenha assumido caráter proeminente na configuração de instituições e práticas sociais na esfera da ação social. Nestas sociedades, há tematização e centralização da liberdade como experiência maior na variação das formas de ação comunicativa (Honneth, 2014a, p. 66). Para o autor, “reconstrução normativa exige que nós gradualmente venhamos a imprimir relevo àquelas esferas da ação individual nas sociedades liberais democráticas nas quais o valor da liberdade individual assumiu uma forma institucional” (Honneth, 2014a, p. 66, tradução nossa) – (“normative reconstruction demands that we gradually etch into relief those individual spheres of action in liberal-democratic societies in which the value of individual freedom has taken on an institutional shape” (Honneth, 2014a, p. 66)).

orquestrações sociais, em distintos contextos histórico-culturais, podem ocasionar graus de variação acentuados nas patologias sociais e seus reflexos morais, nas negativas de reconhecimento e nas expressões de dominação ou emancipação. A compreensão da autorrealização e do processo de libertação do ser há assim de ter em conta conjunturas de contextos não desprendidos, o que significa rejeição de propósitos exógenos, sem que isto aparte o ser do todo, considerando que há um contexto histórico do todo em coordenação a um contexto histórico das partes que se integram em cooperação. O contexto compartilhado do todo em interação permite a identificação de práticas sociais e instituições que se fazem opressivas, em negativa do reconhecimento, considerando a vivência histórico-cultural humana. Lado outro, há práticas de reconhecimento que podem ser positivas ou negativas a partir do cenário contextual, a partir do quadro histórico-cultural.

A falha<sup>244</sup> que reputo às construções procedimentais, às liberais ou às comunitárias, e que visa a Teoria da Justiça como análise da sociedade superar, é tentar lançar o embate ou só sob os trilhos de princípios abstratos de justiça ou só sob os trilhos da vontade manifesta e avessa a padrões avaliativos, sem distinguir esferas morais de esferas da ação social cooperativa. O que se deve aferir é a dimensão de diagnóstico em eticidade formal, se práticas ou instituições revelam patologias ou negativas de reconhecimento nas esferas morais ou nas esferas da ação social considerando a autorrealização do ser em face do outro. Um leitor crítico poderia dizer que estou mudando o lugar do problema mas deixando-o intacto. Mas não creio nisto. O diagnóstico comunicativo permite avaliar determinadas práticas sociais ou instituições como injustiças sociais de modo generalizado ao todo humano, por irem de encontro ao reconhecimento positivo ou afirmativo do ser perante o outro na dimensão da esfera moral.

Igualmente, permite identificar práticas sociais ou instituições que se afirmem por patológicas ou negativas ao reconhecimento em dados contextos histórico-culturais, ao passo que não se configurem como lesivas ao

---

<sup>244</sup> Apoio-me para sustentar estas falhas nos desenvolvimentos elaborados por Honneth acerca das patologias da liberdade moral (Honneth, 2014a, p. 113-120). Na medida em que aquelas construções se mantêm lastreadas à liberdade moral, sem ultrapassagem plena para alcançar a liberdade social, mostram-se acometidas das patologias daquela liberdade e igualmente mostram-se contidas em tender a um patamar holístico exponenciado das relações das partes para com o todo em reatividade, em co-operatividade do “eu” e do “nós” reciprocamente.

reconhecimento do ser em outros contextos,<sup>245</sup> tendo em conta aspectos da esfera de ação social cooperativa.<sup>246</sup> Mas não há um diagrama de Venn,<sup>247</sup> justamente

<sup>245</sup> Creio que esta estratégia metodológica garante a teoria do reconhecimento e a Teoria da Justiça como análise da sociedade de acusações eurocêtricas ou afirmadoras de um cunho opressivo ocidental sobre outras culturas. Simultaneamente, não se afirma o relativismo, renegando a apreciação de ações de violência, negação do reconhecimento e violações com base em um multiculturalismo extremado, ao mesmo tempo em que se impede a tomada de relações de sentido com projeção externa ao ser, tutelando o propósito interno na manifestação em ação cooperativa. Sobreleva-se, portanto, em relevância a distinção entre esferas morais do reconhecimento e esferas da ação social em que se desenvolvem as relações de reconhecimento. A dimensão holística do todo humano antepara avaliações normativas construídas em um cenário empírico a envolver o “nós” intergeracional. Mas igualmente rejeita confrontações assimiladoras falseadas sob a bandeira do reconhecimento, mas que na verdade preservem pautas de dominação enrustida. Há uma valorização do diagnóstico de tempo e contexto para mapeamento do processo de emancipação, não se tendo assim um roteiro histórico ou pretensão de guindaste civilizatório. A pretensão de assimilação compreensiva é que deve ser combatida.

<sup>246</sup> Cito o seguinte exemplo, a tratar dos padrões de solidariedade social e regência simbólica de poder: a diversidade de padrões entre sociedades com religião monoteísta e sociedades com traços relacionados à religião budista acerca da solidariedade social em ações cooperativas. Enquanto nas primeiras o fator religioso desenvolve engajamentos de solidariedade e uniformização da pauta de conduta em ação social, e portanto em práticas sociais, pela interrelação de proteção entre os fiéis respectivos, o mesmo não ocorre nas segundas. Instituições como a Cruz Vermelha, para sociedades cristãs, e o Crescente Vermelho, para sociedades muçulmanas, são exemplificativas de instituições de auxílio humanitário cuja matriz se situa no sentimento comum de solidariedade ou fraternidade religiosa, inicialmente desenvolvida entre os fiéis respectivos. Ou seja, não se pode transplantar entre estas sociedades percepções do móvel da ação cooperativa, o que reflete na dinâmica das esferas da ação social. Apoio-me para esta sustentação na análise histórico-religiosa desenvolvida por Jean-Noël Robert, que identifica diferenças e pré-concepções compreensivas que por vezes impregnam o olhar ocidental sobre a imagem de sociedades budistas: “Existe sem contradição um sentimento de solidariedade ou de fraternidade entre os fiéis de uma mesma religião ‘monoteísta’. Pode-se dizer que ocorre o mesmo entre os fiéis do budismo? Em que um crente bengali se sente mais próximo de um budista japonês do que de um compatriota muçulmano ou hinduísta? Não há comunidade de crenças, uma instância central budista, ninguém para falar em nome do conjunto dos fiéis. Se a notoriedade deu a dalaï-lama a aparência de um papa do budismo, isto somente é uma ilusão de ótica, já que sua autoridade religiosa não se estende realmente para além da escola que ele encabeça, mesmo se sua autoridade espiritual e seu prestígio político são inegáveis. (...) Poderia mesmo se afirmar que pretender falar em nome do conjunto de budistas equivale a uma tentativa de manipulação intelectual. Toda afirmação a esse respeito deveria ser temperada por uma referência a uma época, a um país, ou mesmo a uma escola, pois ela pode sempre ser desmentida por um fato proveniente de um outro meio” (Robert, 2008, p. 297, tradução nossa) – (“Il existe sans contredit un sentiment de solidarité ou de fraternité entre les fidèles d’une même religion ‘monothéiste’. Peut-on dire qu’il en est de même des fidèles du bouddhisme? Qu’un croyant bengali se sente plus proche d’un bouddhiste japonais que d’un compatriote musulman ou hindouiste? Il n’y a pas de communauté des croyants, d’instance centrale bouddhique, personne pour parler au nom de l’ensemble des fidèles. Si la notoriété a donné au dalaï-lama l’apparence d’un pape au bouddhisme, ce n’est qu’une illusion d’optique, puisque son autorité religieuse ne s’étend pas réellement au-delà de l’école dont il est à la tête, même si son autorité spirituelle et son prestige politique sont indéniables. (...) On pourrait même affirmer que prétendre parler au nom de l’ensemble des bouddhistes revient à une tentative de manipulation intellectuelle. Toute affirmation à son sujet devrait être tempérée par une référence à une époque, à un pays, voire à une école, car elle peut toujours être démentie par un fait provenant d’un autre milieu” (Robert, 2008, p. 297)).

<sup>247</sup> O Diagrama de Venn, mecanismo de representação lógica que permite estabelecer relações de união e intersecção entre conjuntos, parte da premissa de que haja uma delimitação precisa entre conjuntos diversos de elementos sob apreciação. Matemático inglês do século XIX, John Venn elaborou os diagramas de representação sob o pressuposto de que seja possível delimitar uma essência de cada conjunto, pelo que “ela deve corresponder em todos os aspectos essenciais ao sistema regular de subdivisão de classes do qual tenha se referido de acordo com sua expressão

por serem as práticas sociais e instituições sujeitas às reconstruções normativas e às lutas pelo reconhecimento, o levante crítico próprio do monismo moral que permite uma constante abertura para rearticulação da reconcretização do reconhecimento. O risco da ação homogeneizadora e exógena ao propósito interno do ser é o transplante de instituições e cargas próprias de padrões de práticas sociais da ação social entre sociedades com contornos histórico-culturais diversos.

Desta forma, o processo de formação das sociedades liberais democráticas trouxe consigo conflitos e lutas por reconhecimento intra e intergeracionais dotadas de contornos próprios, sem que isto se traduza em uma uniformização entre todas as sociedades que compartilham este timbre comum.<sup>248</sup> Sumarizando, o corte metodológico que Honneth desenvolve e que assumo não fratura o caráter holístico, pelo inverso, reforça-o, permitindo compreender que o caráter histórico-cultural desenvolve aspectos característicos próprios para as esferas da ação social, com consequente afetação de suas patologias e expressões de negação ou afirmação do reconhecimento. Por consectário, ao tratar das interações entre o “eu” e o “nós” nas esferas da ação social, procederei a este tratamento de maneira situada aos contornos do desenvolvimento das ações cooperativas em ação social nas sociedades liberais democráticas.<sup>249</sup>

---

verbal e liberal ou simbólica” (Venn, 1881, p. 103, tradução nossa) – (“it must correspond in all essential respects to the regular system of class subdivision which has just referred to under its verbal and literal or symbolic aspects” (Venn, 1881, p. 103)). As linhas de pensamento que se apoiam neste tipo de representação qualificam uma essência pressuposta em cada um dos conjuntos postos em intersecção, sendo as conclusões e extrações lógicas pautadas nesta conformação. O que estou a argumentar é justamente pela impossibilidade, pelo próprio papel reflexivo e reavaliativo propiciado pela reconstrução normativa.

<sup>248</sup> O agrupamento de diversos países e sociedades em torno do caráter liberal e democrático de sociedades significa que estes possuem instituições e práticas sociais calcadas na expressão da liberdade como fator determinante na influência das configurações das esferas da ação social. Longe de pretender uniformidade ou desconhecer diversidades, por vezes elásticas, entre estas sociedades, o que se tem em foco são os traços comuns que regem as ações cooperativas, permitindo também visualizar patologias e negativas do reconhecimento decorrentes.

<sup>249</sup> “Incorporada nos diferentes sistemas de ação dentro da sociedade moderna está a ideia ética de que todos os sujeitos devem usufruir de igual apoio em seu esforço pela liberdade individual. O que ‘justiça’ implica depende do significado que a liberdade individual assume em diferenciadas esferas da ação em conformidade com sua função respectiva. Não há somente uma reivindicação por justiça, em vez disso, há tantas reivindicações quanto hajam aplicações específicas de ‘justiça’, em um valor universal de liberdade. Apesar disso, na modernidade, sempre existiram interpretações diferentes, concorrentes, do que constitui a liberdade individual; e cada uma destas concepções fundamentais parece ter bastante atratividade, plausibilidade e influência intelectual para formar a fundação normativa de uma potente estruturação das instituições. Nós não somente devemos aceitar que um valor da liberdade tem assumido uma forma institucional nas várias esferas funcionais, nós devemos também aceitar que as diversas interpretações respectivas deste valor são na realidade incorporadas em tais esferas da ação institucional. (Honneth, 2014a, p. 64-65, tradução nossa) – (“Embodied in the different systems of action within modern society is the ethical idea that all subjects must enjoy equal support in their striving for individual freedom.

### 3.2.

#### **Liberdade e ação moral em esferas do reconhecimento**

A teoria do reconhecimento desenvolvida por Honneth arquiteta a dimensão moral intersubjetiva das interações humanas a partir das experiências intersubjetivas do ser para com o outro, a demandar correspondências satisfativas para a autorrealização em sociedade.<sup>250</sup> A proposição de Honneth (2003a) transcorre em torno do questionamento das patologias que provocam situações de injustiça social, de desrespeito, afetando negativamente o ser em sociedade.<sup>251</sup> Desenvolvendo esta perspectiva moral-normativa a partir da psicologia social (Honneth, 2003a, p. 155 – 211), o autor alemão elabora seus argumentos a partir dos estudos hegeliano da fase de Jena, combinando-os com as proposições teóricas de Hebert Mead e Winnicott.

Os estudos de Honneth (2003a, p. 155) concentram-se para elaboração das esferas morais a partir do jovem Hegel,<sup>252</sup> em sua perspectiva do reconhecimento

---

What ‘justice’ entails depends on the meaning that individual freedom takes on in differentiated spheres of action in accordance with their respective function. There is not just one demand of justice, rather there are as many demands as there are specific applications of the one, all-encompassing value of freedom. And yet, in modernity, there have always been different, competing interpretations of what constitutes individual freedom; and each of this core conceptions seems to have enough attractiveness, plausibility and intellectual influence to form the normative foundation of a powerful, structure-forming institution. Not only must we assume that one value of freedom has taken on an institutional shape in various functional spheres, we must also assume that the various respective interpretations of this one value are in fact embodied in such institutional spheres of action” (Honneth, 2014a, p. 64-65)).

<sup>250</sup> Meu objetivo principal neste tópico é a abordagem das esferas do reconhecimento em seu caráter moral, dele transbordando o desenvolvimento ou penetração na obra de Hegel, de Mead ou de Winnicott para além das necessidades estipuladas. Procedi a desenvolvimento mais profundo sobre o assunto em trabalho outro (Kokke, 2009).

<sup>251</sup> Neste caminho, Deranty salienta: “A pergunta principal, a recordar-se, era uma questão negativa: ‘quais são os meios conceituais com os quais uma teoria social pode descobrir o que é sentido como injustiça social pelos sujeitos na realidade social? Tanto em *A Luta por Reconhecimento* quanto na polêmica com Fraser, Honneth emprega esta questão como uma diretriz para articular as três esferas. Cada esfera é presumida como representando a construção normativa decorrente, a princípio negativamente, da fenomenologia dos diferentes tipos históricos de injustiça, como eles são documentados em especial pela sociologia histórica dos movimentos sociais” (Deranty, 2009, p. 356, tradução nossa) – (“The leading question, to recall, was a negative one: ‘what are the conceptual means with which a social theory might find out what is felt by the subjects as social injustice in the social reality?’ In both *The Struggle for Recognition* and in the polemic with Fraser, Honneth uses this question as a guideline to articulate the three spheres. Each sphere is supposed to represent the normative construct arising at first negatively from the phenomenology of the different historical types of injustice, as they are documented in particular by the historical sociology of social movements” (Deranty, 2009, p. 356)).

<sup>252</sup> Rúrion Melo aborda o tema em mesmo sentido: “Analisando os textos do jovem Hegel, Honneth destaca a ideia fundamental de que os indivíduos só podem se formar e constituir suas identidades pessoais quando são reconhecidos intersubjetivamente. O indivíduo só pode ter uma “autorrelação prática positiva” consigo mesmo se for reconhecido pelos demais membros da

que o ser encontra no outro e que o outro recebe do ser. Portanto, na elaboração inicial da teoria do reconhecimento, Honneth considera uma abordagem não concluída por Hegel no desenvolvimento de seu pensamento.<sup>253</sup> Ponto marcante para Honneth é a interdependência do ser para com o outro na construção da identidade e de expectativas de sentido de existência, articulados pelo jovem Hegel na projeção do ser que alcança o outro e deste retorna, para conformar um ponto de reflexo da consciência-de-si, pelo que o ser é ser no outro que em reatividade proporciona uma unidade do todo, pelo que há fixação de sentidos na identidade.<sup>254</sup> Para Hegel (2007, p. 143), “a consciência-de-si- tem de suprasumir esse seu-ser-Outro”, pois sem o outro o ser perde-se em sua consciência-de-si, o mesmo ocorrendo com o outro, gerando desta forma uma projeção de sentidos reciprocamente dependentes. Há portanto um duplo movimento de consciências entre o ser e o outro (Hegel, 2007, p. 144 - 145), pelo qual se desenvolve um conjunto de expectativas e expressões de significado de reação, já que “cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente o que faz enquanto a outra faz o mesmo” (Hegel, 2007, p. 144). Hegel (2007, p. 147 – 150) desenvolve sua articulação pela dialética do senhor e do

---

comunidade. Quando esse reconhecimento não é bem-sucedido (pela ausência ou falso reconhecimento), desdobra-se uma luta por reconhecimento na qual os indivíduos procuram restabelecer ou criar novas condições de reconhecimento recíproco. Os escritos de juventude de Hegel fornecem “o maior potencial de inspiração” para a reconstrução do “conceito de uma luta moralmente motivada”. A reconstrução da argumentação de Hegel “conduz à distinção de três formas de reconhecimento, que contêm em si o respectivo potencial para uma motivação dos conflitos”: o amor, o direito e a solidariedade (Honneth, 2003, p. 23). Cada forma de reconhecimento, por sua vez, permite ao sujeito desenvolver aquela “autorrelação prática positiva” consigo mesmo mencionada antes, ressaltando, por isso, tanto o vínculo entre liberdade e autonomia individual quanto vínculos comunitários e societários (a autoconfiança nas relações amorosas e de amizade; o autorrespeito nas relações jurídicas e a autoestima na comunidade social de valores).” (Melo, 2014, p. 22)

<sup>253</sup> “No entanto, na obra de Hegel, o programa assim esboçado nunca chegou a ir além do limiar de meros esquemas e projetos; na Fenomenologia do Espírito, com cujo término Hegel encerra sua atividade de escritor de Jena, o modelo conceitual de uma ‘luta por reconhecimento’ já volta a perder seu significado teórico marcante. Mas, pelo menos nos escritos que nos foram conservados dos anos anteriores à elaboração do sistema definitivo, já é possível reconhecê-lo em seus traços teóricos fundamentais, com tanta clareza que a partir daí podem ser reconstruídas as premissas de uma teoria social autônoma.” (Honneth, 2003a, p. 30)

<sup>254</sup> “178 – [Das Selbstbewusstsein] A consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim, seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta. O duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação nos apresenta o movimento do reconhecimento.” (Hegel, 2007, p. 142 – 143)

escravo, que será alicerce de Honneth na elaboração de vias e efeitos da privação do reconhecimento.<sup>255</sup>

A articulação da dependência intersubjetiva na construção do “eu” projeta-se ao outro na formação do próprio ser, nos vários estágios de sua socialização. Honneth segue este caminho inicialmente hegeliano, mas passa a extrair sua carga de idealismo, preenchendo-a a partir das relações sociais de formação da pessoa como ser reativo ao outro. Para tanto, recorre à psicologia social e à obra de Hebert Mead.<sup>256</sup> Especial relevância assume para a teoria do reconhecimento a figura do outro generalizado, presente em Mead e captada por Honneth para poder desenvolver a expressão de concretização da eticidade formal em seu monismo moral. Pela figura do outro generalizado, as relações sociais intersubjetivas são contagiadas de expectativas de conduta em reconhecimento do ser para com o outro, de modo que há uma projeção generalizadora de condutas e conformações que sejam e que não sejam adequadas diante de determinadas práticas sociais e diante de dadas instituições concretas em sociedade.<sup>257</sup> O ser engaja-se em

<sup>255</sup> “Partindo da ideia de uma “fenomenologia empiricamente controlada das formas de reconhecimento” (Honneth, 2003, p. 121), Honneth mostra como estas sempre estão vinculadas a tipos de desrespeito cuja experiência pode motivar em termos práticos os sujeitos para a emancipação.” (Melo, 2014, p. 18)

<sup>256</sup> “O ponto de partida dessa teoria da sociedade deve ser constituído pelo princípio no qual o pragmatista Mead coincidiria fundamentalmente com o primeiro Hegel: a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais. No entanto, uma tese relevante para a explicação disso só resulta dessa premissa geral se nela e incluído um elemento dinâmico: aquele imperativo ancorado no processo da vida social opera como uma coerção normativa, obrigando os indivíduos à deslimitação gradual do conteúdo do reconhecimento recíproco, visto que só por esse meio eles podem conferir uma expressão social às pretensões de sua subjetividade, que sempre se regeneram. Nesse sentido, o processo da individuação, percorrendo no plano da história da espécie, está ligado ao pressuposto de uma ampliação simultânea das relações de reconhecimento.” (Honneth, 2003a, p. 155 – 156)

<sup>257</sup> Mead desenvolve seu argumento através da metáfora dos jogos coletivos, ampliada para relações em comunidade e fixações normativas de expressão do ser diante do outro com quem se relaciona: “A comunidade organizada ou grupo social que confira aos indivíduos sua unidade em si mesma pode ser denominada ‘outro generalizado’. A posição do outro generalizado é a posição da comunidade como um todo. Assim, por exemplo, no caso de grupo social tal como uma equipe de jogos com bola, a equipe é o outro generalizado na medida em que ele penetra – como um processo organizado ou atividade social – no interior da experimentação de qualquer um dos indivíduos membros do grupo. Se um determinado indivíduo humano visa desenvolver uma personalidade em um sentido pleno, não é suficiente para ele simplesmente considerar atitudes de outros indivíduos para si mesmo e para com o outro no interior do processo social humano, e simplesmente nesses termos conduzir este processo social como um todo dentro de sua experiência individual: ele deve também, da mesma forma com que considera atitudes dos outros indivíduos para consigo mesmo e para com o outro, considerar suas atitudes em direção às diversas etapas ou aspectos da atividade social comum ou conjunto de compromissos sociais nos quais, como membros de uma sociedade organizada ou grupo social, eles estão todos empenhados; e ele deve então, generalizando essas atitudes individuais desta sociedade organizada ou grupo social em si

reconhecimento pela introjeção e participação de complexos normativos regentes das relações intersubjetivas, passando a compartilhar pautas avaliativas para apreciação das condutas e conformações sob ele projetadas e por ele projetadas a um nível cada vez mais amplo de intersubjetividade. Desta forma, a progressiva socialização eleva o agrupamento associativo em que desenvolve o ser em sua formação em reconhecimento para com o outro, irradiando projeções recíprocas entre a parte e o todo. Para Mead (1972, p. 155 – 156) o ser somente pode se desenvolver plenamente em vida social na medida em que passa a compartilhar e experimentar sua projeção real diante do outro generalizado.

Enquanto Mead proporciona a Honneth sustentação na expressão da formação do ser em cadeias sociais de grupo e associações humanas progressivas a lhe envolver, Winnicott será relevante para alicerçar a expressão de sentimento e motivação que envolvem a dimensão intersubjetiva das interações humanas. A temática da motivação e do sentimento não são afastadas da expressão moral do ser, pelo contrário, nela estão concatenadas e relacionadas. Ao contrário de linhas

---

mesmo, como um todo, agir rumo a diferentes projetos sociais que a qualquer tempo está a realizar, ou rumo às várias etapas mais elevadas do processo social geral que constitui suas vidas e das quais esses projetos são manifestações específicas. Este alcance das vastas atividades de qualquer totalidade social determinada ou sociedade organizada tal como dentro do campo experiencial de qualquer um dos indivíduos envolvidos ou incluídos nesta totalidade é, em outras palavras, o fundamento essencial e pré-requisito do pleno desenvolvimento desta personalidade individual: somente na medida em que ele adere a atitudes do grupo social organizado do qual ele pertence em direção a uma atividade social organizada, co-operativa, ou ao conjunto de atividades no qual este grupo como tal está empenhado, ele desenvolve uma personalidade completa ou dispõe de um tipo de personalidade completa desenvolvida por ele. (Mead, 1972, p. 154 – 155, tradução nossa) – (“The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called ‘the generalized’ other.’ The attitude of the generalized other is the attitude of the whole community. Thus, for example, in the case of such a social group as a ball team, the team is the generalized other in so far as it enters—as an organized process or social activity— into the experience of any one of the individual members of it. If the given human individual is to develop a self in the fullest sense, it is not sufficient for him merely to take the attitudes of other human individuals toward himself and toward one another within the human social process, and to bring that social process as a whole into his individual experience merely in these terms: he must also, in the same way that he takes the attitudes of other individuals toward himself and toward one another, take their attitudes toward the various phases or aspects of the common social activity or set of social undertakings in which, as members of an organized society or social group, they are all engaged; and he must then, by generalizing these individual attitudes of that organized society or social group itself, as a whole, act toward different social projects which at any given time it is carrying out, or toward the various larger phases of the general social process which constitutes its life and of which these projects are specific manifestations. This getting of the broad activities of any given social whole or organized society as such within the experiential field of any one of the individuals involved or included in that whole is, in other words, the essential basis and prerequisite of the fullest development of that individual’s self: only in so far as he takes the attitudes of the organized social group to which he belongs toward the organized, co-operative social activity or set of such activities in which that group as such is engaged, does he develop a complete self or possess the sort of complete self he has developed” (Mead, 1972, p. 154 – 155)).



que assumem a racionalidade pura como viés de condução normativo-moral, a teoria do reconhecimento trata do ser em sua dimensão de interação emocional e sociologicamente consideradas. A dimensão do humano, nas interações do ser para com o outro, não se dá somente em generalizações do outro, mas na proximidade da necessidade de dar e receber cuidado, afeto recíproco.<sup>258</sup> Socializar também é desenvolver expectativas e postulações de afeto do ser em relação ao outro, sendo reconhecido como alguém a ter e dar cuidado.

As esferas morais<sup>259</sup> do reconhecimento se configuram por padrões de interação intersubjetiva entre o ser e o outro em seu processo de socialização e interiorização recíproca, reativa e co-operativa de propósitos internos projetados em autorrealização do ser. As esferas são morais por guiarem-se em suas manifestações do ser perante o outro através de elementos de eticidade que

<sup>258</sup> “O cuidado materno transforma-se num cuidado oferecido por ambos os pais, que juntos assumem a responsabilidade por seu bebê e pela relação entre todos os filhos. Além disso, os pais têm a função de receber as ‘contribuições’ fornecidas pelas crianças sadias da família. O cuidado proporcionado pelos pais evolui para a família e esta palavra começa a ter seu significado ampliado e passa a incluir os avós, primos e outros indivíduos que adquirem o status de parentes devido à sua grande proximidade ou a seu significado especial – os padrinhos, por exemplo. Quando examinamos esse fenômeno evolutivo que se inicia com o cuidado materno e prolonga-se até o interesse da família pelos filhos adolescentes, não podemos deixar de notar a necessidade humana de ter um círculo cada vez mais largo proporcionando cuidado ao indivíduo, bem como a necessidade que o indivíduo tem de inserir-se num contexto que possa, de tempos em tempos, aceitar uma contribuição sua nascida de um impulso de criatividade ou generosidade.” (Winnicott, 2013, p. 130 – 131)

<sup>259</sup> Deranty (2009, p. 358) identifica que a ação moral pode ter uma formulação negativa e uma formulação positiva. Pela formulação negativa, as interações intersubjetivas devem evitar ou prevenir lesões ou desrespeito em face do outro: “Ação moral possui assim formulações positiva e negativa. Negativamente, uma ação é moral quando evita ou previne um prejuízo que poderia recair em um ser humano em função da dependência intersubjetiva dele ou dela para com os outros. Nós podemos notar que esta formulação combina os dois conceitos alemães de reconhecimento: o normativo e o epistêmico. Para evitar infligir sofrimento ao outro exige, como sua condição de possibilidade, perceber o outro como vulnerável. Mas esta percepção é também imediatamente normativa. Perceber o outro como um ser cujo sofrimento não deveria acontecer é sinônimo de reconhecer ela ou ele em um sentido normativo.” (Deranty, 2009, p. 358, tradução nossa). Já a formulação positiva se funda em propiciar ao ser a capacidade de realização de sua identidade: “Relativamente à formulação positiva do imperativo moral oriundo da perspectiva da premissa intersubjetiva, uma ação é moral quando ela assegure que os sujeitos afetados pela ação sejam capazes de realizar sua identidade pessoal.” (Deranty, 2009, p. 358, tradução nossa) – (“Moral action thus has negative and positive formulations. Negatively, an action is moral when it avoids or prevents an injury that could be fall a human being on the basis of his or her intersubjective dependence on others. We can note that this formulation mixes the two German concepts of recognition: the normative and the epistemic. To avoid inflicting suffering on the other requires, as its condition of possibility, perceiving the other as vulnerable. But that perception is also already directly normative. Perceiving the other as a being to whom suffering ought not to be done is synonymous with recognizing her or him in a normative sense” (Deranty, 2009, p. 358). Já a formulação positiva se funda em propiciar ao ser a capacidade de realização de sua identidade: “To turn to the positive formulation of the moral imperative from the perspective of the intersubjectivistic premise, an action is moral when it ensures that the subjects affected by the action will be able to realise their personal identity” (Deranty, 2009, p. 358)).

resultam positivamente na afirmação em reconhecimento, e negativamente na privação ou deficiência de reconhecimento do ser para com o outro. Não se tem em conta propriamente os âmbitos de desenvolvimento da ação comunicativa, mas sim a ação comunicativa como calcada na eticidade a realizar-se a partir da reatividade positiva e afirmadora da alteridade.

Destarte, a identidade é forjada por meio de progressiva intersubjetividade reativa do ser em suas dimensões de integração para com o outro. As esferas morais em Honneth (2007b) são assim conjuntos de interação comunicacional pautada na autorrealização, na concretização afirmadora em reconhecimento do ser para com o outro, ao que o processo de libertação efetiva emancipação e integração ativa do ser diante do outro, em uma constante luta por reconhecimento<sup>260</sup> travada em cada uma das esferas morais. Segundo o autor alemão, o reconhecimento recíproco entre o ser e o outro não há de significar restritivamente uma relação de aceitação entre seres distintos, pois ele “implica também, e sobretudo, comportar-se diante do outro de um modo que exija moralmente a forma correspondente de reconhecimento” (Honneth, 2007b, p. 108). O processo de libertação é uma dinâmica intersubjetiva comunicacional que demanda ser reconhecido pelo outro. Ele compreende esferas por possuir a interação humana distintas cadeias intersubjetivas de exigência normativa de reconhecimento, com critérios distintos, avançando de interações primárias que tenham a eleição d’outro significativo para a afirmação do reconhecimento (Honneth, 2007b; 2003a) até interações que progressivamente alcançam o outro generalizado. Para poder identificar estas esferas, Honneth combina a psicologia social com as esferas de eticidade em Hegel (1997), passando a defini-las como esfera primária, esfera jurídica e esfera da comunidade de valores.<sup>261</sup>

<sup>260</sup> O sentido de luta não deve assumir conotação de disputa de domínio, trata-se sim de uma afirmação em ação moral de autorrealização e de contraste a atos de desrespeito. Esclarece Rúrion Melo que “a ‘luta’ não é marcada por objetivos de autoconservação ou aumento de poder – concepção de conflito predominante tanto na filosofia política moderna quanto na tradição da sociologia e ciência política, que tende a eliminar o momento normativo de toda luta social. Para Honneth interessam aqueles conflitos oriundos de experiências de desrespeito social capazes de suscitar uma ação de luta social que busque restaurar as relações de reconhecimento mútuo ou desenvolvê-las num nível de ordem superior. É possível ver na luta por reconhecimento uma força moral que impulsiona desenvolvimentos sociais, políticos e institucionais.” (Melo, 2014, p. 22-23)

<sup>261</sup> “Com a formação gradual das três esferas autônomas, como isto foi colocado, eleva-se a chance para todos os membros do novo tipo de sociedade para alcançar um grau maior de individualidade, porque eles são capazes de aprender mais sobre sua própria personalidade por meio de diferentes padrões de reconhecimento. Se essas convicções de fundo são retroativamente explicitadas, então dois critérios resultam que, tomados em conjunto, podem justificar falar em progresso em

O conteúdo da ação em cada uma destas esferas é posto em abertura, em plasticidade, pois irá se conformar aos fatores histórico-temporais, mas a expressão de demanda de reconhecimento do ser para com o outro em cada uma delas se mantém, como demandas normativas e calcadas em aspirações de autorrealização, apreendida como necessário componente do processo de libertação do ser, de sua emancipação. A confrontação do ser em relação ao outro em demanda afirmadora de seu reconhecimento torna-se o caráter motriz das lutas por reconhecimento, capitaneadas como dinâmica movimentadora das interações

---

condições de reconhecimento. Por um lado, nós estamos lidando com um processo de individualização; i.e. com elevação das oportunidades da articulação legítima de frações da personalidade; por outro lado com um processo de inclusão social, i.e. com crescente participação dos sujeitos no círculo de membros efetivos da sociedade. É fácil ver até que ponto esses dois critérios estão ligados com a premissa teórico-social de partida da teoria do reconhecimento na definição das duas possibilidades para reconhecimento social crescente. Se a integração social das sociedades passa pelo estabelecimento de condições de reconhecimento através das quais os sujeitos recebem ratificação social em aspectos de sua personalidade e portanto tornam-se membros da sociedade, então a propriedade moral desta integração social pode progredir através de um aumento tanto nas frações de personalidade ‘reconhecidas’ quanto na participação dos indivíduos – em síntese, através da individualização ou através da crescente inclusão. Por aqui, então, parece ser justificado compreender o avanço para a moderna ordem social liberal capitalista como um progresso moral porque a diferenciação das três esferas do reconhecimento, do amor, da igualdade jurídica e o princípio da realização é simultaneamente acompanhada tanto pelo aumento nas possibilidades de individualização social e um crescimento na inclusão social. O que é essencial para esta melhoria qualitativa é, acima de tudo, o fato de que com a dissociação entre reconhecimento jurídico e estima social simultaneamente surge a ideia, em seu nível mais fundamental, que doravante todos os sujeitos devem receber a mesma oportunidade da autorrealização individual através da igual participação nas condições de reconhecimento. (Honneth, 2004c, p. 360, tradução nossa) – (“With the gradual formation of the three separate spheres, as it was put, the chance grows for all members of the new type of society to attain a higher degree of individuality, because they are able to learn more about their own personality through the different patterns of recognition. If these background convictions are now retrospectively made explicit, then two criteria result which, taken together, can justify the talk of progress in recognition conditions. On the one hand we are dealing with a process of individualization, i.e. with increasing the chances of legitimate articulation of personality portions; on the other hand with a process of social inclusion, i.e. with growing involvement of subjects in the circle of full members of society. It is easy to see how far these two criteria are internally linked with the social-theoretical starting premise of recognition theory in outlining two possibilities for increasing social recognition. If the social integration of societies takes place by establishing recognition conditions through which subjects receive social confirmation in aspects of their personality and hence become members of society, then the moral quality of this social integration can improve through an increase either in the ‘recognized’ personality portions or in the involvement of individuals – briefly, through individualization or through growing inclusion. From here it then seems justified to grasp the breakthrough to the modern liberal capitalist social order as a moral progression because the differentiation of the three recognitional spheres of love, legal equality and the principle of achievement is simultaneously accompanied by both an increase in social individualization possibilities and a growth in social inclusion. What is essential to this qualitative improvement is, above all, the fact that with the decoupling of legal recognition and social estimation the idea simultaneously emerges at the most basic level that from now on all subjects must receive the same chance of individual selfrealization through equal participation in recognition conditions” (Honneth, 2004c, p. 360)).

sociais sob o marco normativo-moral.<sup>262</sup> As negações, totais ou parciais, expressas ou veladas, de reconhecimento configuram-se como patologias morais, por afetarem negativamente o processo de emancipação e minarem a potencialidade de autorrealização do ser. A negação de reconhecimento remete a situações de desrespeito que alimentam lutas por reconhecimento na medida em que são articuladas em ação social refletida da ação moral de avaliação normativa, não obstante exijam compartilhamento ou acolhimento generalizável para ganharem projeção.<sup>263</sup>

A esfera moral primária é definida por Honneth como complexo de interações cujo móvel motivacional são o amor e a amizade.<sup>264</sup> A autorrealização do ser na esfera primária compreende a correspondência positiva de afeto no tratamento intersubjetivo que se guia pelos elos do amor e da amizade mas que se manifesta de maneira interiorizada no ser a partir da expressão de tratamento do outro, donde há uma tensão comunicativa tácita e por vezes cautelosa na fixação de posições e demandas recíprocas, de modo a alocar um equilíbrio de possibilidades e demandas sentimentais que não se traduzam na restrição do outro.<sup>265</sup> Isto porque a restrição do outro pode desvirtuar a própria afirmação do reconhecimento, convertendo a pauta construtiva do reconhecimento emancipatório em patologia moral de dependência na confrontação e mesmo em

<sup>262</sup> “A ideia que perfaz o núcleo central da novidade do argumento de Axel Honneth, no contexto do tema do reconhecimento, pretende mostrar como os conflitos sociais são essencialmente baseados numa luta por reconhecimento social e que esta luta é o motor das mudanças sociais e, consequentemente, do processo de evolução da sociedade” (Mattos, 2006a, p. 87)

<sup>263</sup> “O sentimento de desrespeito, por sua vez, somente pode se tornar a base motivacional de uma mobilização política se for capaz de expressar um ponto de vista generalizável, dentro do horizonte normativo de um grupo.” (Melo, 2014, p. 23)

<sup>264</sup> Para Honneth, “por relações amorosas devem ser entendidas aqui todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filho.” (2003a, p. 130)

<sup>265</sup> “O ato de deslimitação recíproca, no qual os sujeitos se experenciam como reconciliados uns com os outros, pode assumir, segundo a espécie de ligação, as formas mais diversas: nas amizades, pode ser a experiência comum de um diálogo que nos absorve ou o estar-junto inteiramente espontâneo; nas relações eróticas, é a união sexual, pela qual um se sabe reconciliado com o outro, sem diferenças. Em cada caso, porém, o processo de fusão tira a condição de sua possibilidade em geral somente da experiência oposta do outro, sempre se contornando novamente em seus limites; somente porque a pessoa amada readquire, dada a segurança da dedicação, a força de abrir-se para si mesma na relação descontraída consigo, ela se torna o sujeito autônomo com que o ser-um pode ser vivenciado como uma deslimitação mútua. Nesse aspecto, a forma de reconhecimento do amor, que Hegel havia descrito como um ‘ser-si-mesmo em um outro’, não designa um estado intersubjetivo, mas um arco de tensões comunicativas que medeiam continuamente a experiência do poder-estar-só com a do estar-fundido; a ‘referencialidade do eu’ e a simbiose representam aí os contrapesos mutuamente exigidos que, tomados em conjunto, possibilitam um recíproco estar-consigo-mesmo no outro.” (2003a, p. 175)

relação de dominação, ameaçando o outro em sua expressão de propósito interno, e mesmo lançando em fuligem a própria perspectiva de afirmação sentimental do ser, donde a interação sentimental passa a ser disputa por prevalência ou domínio do outro. Importante notar que Honneth aqui se distancia de Hegel, pois adota na esfera primária um critério institucionalizador voltado para práticas e hábitos intersubjetivamente compartilhados, mesmo que fora da ação do Estado. Isto lhe permite focar as relações de amizade como internas à eticidade (Honneth, 2003b, p. 84-86).

A ampliação do campo de interação intersubjetiva proporciona crescente contato com normas e práticas sociais, valores e cargas institucionais. A partir disto, o próprio processo de generalização do outro é acompanhado de um processo de inserção social em crescente entrojção de padrões sociais reprodutivos e condicionamento do ser em instituições e papéis sociais diversos. O processo de generalização do outro está, desta forma, ligado a um entrelaçamento de relações intersubjetivas que faz por germinar expectativas de diversas ordens, situadas em ambientes sociais de interação diferenciada. Desta forma, a ampliação do outro, que toma o caráter de generalizado, permite que o ser avance seu grau de interação intersubjetiva, pelo que interioriza normas de ação em sociedade.<sup>266</sup> Tem-se aqui a conformação da esfera jurídica e delineamento da esfera da comunidade de valores. Honneth (2003a, p. 184-195) adota a referência a reconhecimento jurídico, por vezes aduzindo menções às conduções do outro generalizado que envolvam padrões normativos fixados a partir da atuação estatal. Não obstante, em *Direito da Liberdade* (Honneth, 2014a, p. 71) descortina algo que já pode ser de certa forma extraído, embora não claramente, de suas obras anteriores. O reconhecimento jurídico pode extrapolar o próprio Estado, pode estar afeto a relações horizontalizadas em sociedade, donde seu primor marcante é o caráter normativo impessoal a reger relações de expectativas.<sup>267</sup>

<sup>266</sup> “Ao aprender a generalizar em si mesmo as expectativas normativas de um número cada vez maior de parceiros de interação, a ponto de chegar à representação das normas sociais de ação, o sujeito adquire a capacidade abstrata de poder participar nas interações normativamente reguladas de seu meio; pois aquelas normas interiorizadas lhe dizem quais são as expectativas que pode dirigir legitimamente todos os outros, assim como quais são as obrigações que ele tem de cumprir justificadamente em relação a eles.” (Honneth, 2003a, p. 135)

<sup>267</sup> “Visto que desse modo uma disposição para a obediência de normas jurídicas só pode ser esperada dos parceiros de interação quando eles puderam assentir a elas, em princípio, como seres livres e iguais, migra para a relação de reconhecimento do direito uma nova forma de

O reconhecimento jurídico poderia mesmo assumir melhor denominação se chamado de reconhecimento normativo, pelo qual se garante possibilidade de grupos ou associações humanas marcadas pelo outro generalizado determinarem critérios de conduta e conformação de expectativas do ser perante o outro a partir de normas construídas por sujeitos que se tem como livres, sujeitos dotados de igual capacidade moral na tomada de decisões livres e de participar no debate público, com definição de marcos de ação intersubjetivos, co-operativos e reagentes.<sup>268</sup> A ampliação compreensiva do reconhecimento jurídico para toda uma dimensão normativa de reconhecimento<sup>269</sup> permite visualizar patologias de indeterminação possíveis pelo próprio fluxo transicional entre esferas. Denomino por fluxo transicional entre esferas morais do reconhecimento a conformação de ações sociais ou espaços sociais que determinem a alteração da própria esfera moral de reconhecimento que venha a se configurar em dadas relações intersubjetivas.<sup>270</sup> Não obstante trate aqui do fluxo transicional relativo à esfera

---

reciprocidade, altamente exigente: obedecendo à mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais.” (Honneth, 2003a, p. 181-182)

<sup>268</sup> Creio assim que se pode situar nesta dimensão as normas definidas por entidades privadas, como associações, clubes, grêmios estudantis, condomínios, dentre outros, já que são todos espaços de interação comunicativa em que se tem uma generalização do outro em nível de distanciamento suficiente para determinar em regramentos impessoais padrões de conduta e expectativa da ação regente e co-operativa entre o ser e o outro.

<sup>269</sup> Creio que esta também é a linha de compreensão de Deranty: “Entretanto, o princípio do reconhecimento descrito na segunda esfera – o reconhecimento de cada indivíduo como um sujeito moral em igualdade capaz de tomar decisões livres e capaz portanto de participar plenamente no debate público sobre as normas de ações individual e social” (Deranty, 2009, p. 360, tradução nossa) – (“However, the principle of recognition described in the second sphere—the recognition of each individual as an equal moral subject capable of taking free decisions and capable therefore of participating fully in the public debate over the norms of individual and social action” (Deranty, 2009, p. 360)).

<sup>270</sup> Sustento que o fluxo transicional entre esferas morais do reconhecimento é um dos fatores de crise e conturbação social na atualidade, onde a reconstrução normativa atua de forma implícita na própria configuração da esfera em que se situa a ação intersubjetiva, o que por certo determina as expectativas e crivos normativo-morais aplicáveis. Seleciono dois exemplos para situar meu argumento. As relações familiares são situadas na esfera primária, donde a expectativa de reconhecimento é centrada na correspondência do amor e da amizade, do afeto e da superação, da compreensão posta em expectativa. Entretanto, os membros de uma família podem engendrar-se em experiência no mercado, inaugurando uma empresa, situação comumente denominada como empresa familiar. O problema que se tem é justamente o fato da empresa remeter a práticas sociais e expectativas de condução que alavancam o reconhecimento jurídico ou normativo como fator normativo-moral a imperar entre o ser e o outro. O fluxo transicional pode derivar problemas de correspondência e atritos intersubjetivos de matriz comunicacional na medida em que na empresa familiar sejam desenvolvidas demandas próprias do reconhecimento da esfera primária, em detrimento do reconhecimento normativo ou jurídico que remete a uma igualdade de respeito e prevalência da norma impessoal sobre imperativos afetivos. O mesmo fluxo transicional pode ser visualizado em condomínios de apartamentos, principalmente naqueles de pequeno número de unidades. O desenvolvimento simultâneo de relações afetivas, ligadas ao reconhecimento da esfera primária, pode render atributos em expectativas normativas afetivas para situações em que se

jurídica ou normativa, creio que pode ele ocorrer em relação a todas as esferas morais do reconhecimento, gerando uma situação de dupla indeterminação ao ser, pois a autorrealização pode indeterminar-se não só no campo interno da esfera, mas na própria dimensão normativo-moral do ser para com o outro. Justifico isto pela interseção de compromissos normativos morais provocada pela interação múltipla de papéis vivenciado em escala das ações sociais, ao que o fluxo das esferas da ação social pode impactar o campo avaliativo da esfera moral, o que resulta em potencialidade de reconstruções normativas de sentidos e âmbitos de aplicação de expressões das lutas por reconhecimento.

O reconhecimento na esfera jurídica ou normativa está associado à atribuição de igual valor e igual teor de liberdade concreta diante de normas que determinam direitos e deveres em sociedade.<sup>271</sup> A luta por reconhecimento se manifesta nesta esfera pela demanda intersubjetiva do ser ao outro, generalizado ou situado, de que lhe sejam ampliadas ou garantidas as pretensões jurídicas que lhe afirmam como ser livre e igual em dignidade e expressão de identidade no todo social.<sup>272</sup> A norma impessoal reconhece o ser e o outro em sua dignidade moral racional equiparada na definição da razão de condução pública. Tanto as demandas normativas individuais pela igualdade em dignidade quanto às demandas normativas fundadas na tutela da diferença e da política da identidade são vistas por Honneth como aspectos inerentes do reconhecimento jurídico.<sup>273</sup>

A atribuição de igual valor moral na fixação de normas de conduta ou competência na regência da interação intersubjetiva generalizada, com a

---

demande a prevalência normativa, da esfera jurídica, de modo a haver confrontações morais de condução e mesmo de alocação de cada momento e tipo regente da interação intersubjetiva.

<sup>271</sup> Conforme assinala Patrícia Mattos, tem-se que a passagem de uma concepção de respeito que estava ligada às relações tradicionais para uma dignidade centrada na igualdade de direitos “está ligada à ideia de que todo ser humano, independentemente de seu status social, é digno de respeito.” (Mattos, 2006a, p. 137)

<sup>272</sup> “A ampliação cumulativa de pretensões jurídicas individuais, com a qual temos de lidar em sociedades modernas, pode ser entendida como um processo em que a extensão das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável foi aumentando passo a passo, visto que, sob a pressão de uma luta por reconhecimento, devem ser sempre adicionados novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade.” (Honneth, 2003a, p. 189)

<sup>273</sup> Direcionei atenção aos aspectos da política da diferença apresentação no pensamento de Honneth em trabalho outro (Kokke, 2009, p. 143-150). Não obstante, destaco que para Honneth “a gramática moral dos conflitos que estão a se desenvolver atualmente em torno das questões da ‘política da identidade’ nos estados democráticos liberais está determinada essencialmente pelo princípio do reconhecimento da igualdade jurídica” (2006, p. 133, tradução nossa) – (“la gramática moral de los conflictos que se están desarrollando ahora en torno a las cuestiones de la ‘política de identidad’ en los estados democráticos liberales está determinada esencialmente por el principio de reconocimiento de la igualdad jurídica” (2006, p. 133)).

identificação do ser como sujeito de direitos em face do outro, convive com a dimensão da atribuição de estima social pelo valor de agregação que o indivíduo ou o agrupamento representativo de valores a que ele se faz pertinente representa para o todo. Tem-se aqui a esfera da comunidade de valores, caracterizada pela dimensão de solidariedade coletiva e capitalizada pelo prestígio ou correspondência positiva que o indivíduo ou o grupo representa para com os valores e padrões de existência presentes na coletividade, atraindo correspondências de solidariedade e de pertencimento a partir da relevância contributiva do ser para com a co-existência recíproca para com o outro, a relevância contributiva da parte que se integra em propósito interno e reativo para com o todo. A comunidade de valores atribui igualdade de respeito social, equivalência de expressão da diversidade e da existência do ser perante o outro, com quebra de estigmas avaliativos e preconceituosos na afirmação coletiva do indivíduo ou do grupo a ele pertinente.<sup>274</sup> Neste sentido, Honneth afirma a existência de um referencial avaliativo da condução dos indivíduos e grupos para com a regência de valores culturalmente prezados.<sup>275</sup> A expressão moral da esfera demanda um reconhecimento do outro para com o ser de suas propriedades, capacidades e mesmo particularidades valorativas dentro do todo social, afirmando em caráter holístico a pluralidade de formas e expressões endógenas da produção do propósito de existência em pautas valorativas, de modo a proporcionar autorrealização do ser pelo propósito interno que manifesta em coletividade, sem projeções exógenas homogeneizadoras ou timbradas por estereótipos.<sup>276</sup>

<sup>274</sup> “Do reconhecimento da pessoa enquanto tal se distingue então a estima por um ser humano, porque está em jogo nela não a aplicação empírica de normas gerais, intuitivamente sabidas, mas sim a avaliação gradual de propriedades e capacidades concretas; daí ela pressupor sempre, como Darwall afirma em concordância com Ihering, um sistema referencial valorativo que informa sobre o valor de tais traços da personalidade, numa escala de mais ou menos, de melhor ou pior.” (Honneth, 2003a, p. 186-187)

<sup>275</sup> “A autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, conforme a medida em que cooperaram na implementação de valores culturalmente definidos; nesse sentido, essa forma de reconhecimento recíproco está ligada também à pressuposição de um contexto de vida social cujos membros constituem uma comunidade de valores mediante a orientação por concepções de objetivos comuns.” (Honneth, 2003a, p. 200)

<sup>276</sup> A superação de estigmas, preconceitos, racismo não pode ser assim situada apenas sob a perspectiva da esfera jurídica, suas causas motrizes estão alavancadas em vícios ou patologias moralmente situadas na esfera da comunidade de valores e que se estendem para impactos normativos da esfera do direito. Problema recorrente é o tratamento circunscrito destes fenômenos apenas sob o plano do jurídico, expressando mais uma vez o que identifico como a arrogância normativa. Arrogância no sentido do trazer a si, do destituir de outrem, e o que se processa



As esferas morais do reconhecimento tematizam e conformam estruturas de intersubjetividade em relações sociais que podem derivar reconhecimento positivo, com a afirmação do ser reconhecido perante o outro em suas potencialidades, necessidades, em seu propósito interno projetado ao todo, nas dimensões primária, jurídico ou normativa e na comunidade de valores. Este reconhecimento positivo em autorrealização do ser, em sua emancipação e afirmação de liberdade, proporciona uma autorrelação prática (Honneth, 2003a, p. 210-211) pela qual o ser se afirma positivamente em sua expressão de propósito. Esta autorrelação proporciona, segundo Honneth (2007b, 2003a) autoconfiança, na esfera primária, autorrespeito, na esfera jurídica ou normativa, e autoestima, na esfera da comunidade de valores. Privar o ser humano em suas conformações individuais ou associadas em coletividade de autoconfiança, autorrespeito ou autoestima afeta-lhe a autorrealização, provocando deturpações e comprometimentos pessoais, normativos e sociais.<sup>277</sup> A violação ao

---

comumente é o arrogar ao jurídico a busca de quebra de estigmas sem que tenha um labor construtivo ou desconstrutivo de pautas negativas de reconhecimento na esfera da comunidade de valores. O estima, o preconceito e o racismo estão ligados à comunidade de valores como práticas patológicas a eivar a autorrealização. Tratá-los tão somente sob a linha do jurídico revela miopia social perante o reconhecimento. A expressão de reconhecer valor é estimar pela prática e integração da parte ativa e de propósito interno ao todo que se movimenta co-operativa e reativamente. Cito como relevante parte do estudo desenvolvido por Karla Tereza Ocelli Costa, em dissertação de Mestrado junto à UFMG a tratar da comunidade quilombola dos Arturos, em Contagem, região metropolitana de Belo Horizonte (Arturos, filhos do Rosário: nas práticas sociais, uma história que se revela na festa de Nossa Senhora do Rosário). O ponto que destaco é o depoimento de alguns membros da comunidade quilombola recolhidos pela pesquisadora: “No que diz respeito aos Arturos, foi fundamental compreender a implicação das práticas vivenciadas na Festa no processo de construção de suas identidades. - Sabe Karla, a gente não fala muito do Congado na escola, os meninos falam que somos macumbeiros. (Gleice) - Mas eu falo sim. Ainda mais agora perto da Festa. Meus colegas vem me ver, tiram foto. Acham minha roupa linda. E, quando eu falo que sou Arturo eles logo associam ao Arturito e querem saber mais sobre onde moro e como vivo. (Anita) - Eu também sou Arturo e pronto. E quando vem alguém zoar, eu encaro de frente. Uma vez uma professora criticou o Congado e disse que era coisa de “preto macumbeiro” e fui pra cima dela. Fui parar na direção e minha mãe teve que ir à escola. Foi o maior rebuliço. Acabou que reunimos um tantão de Arturos, tia Goreth, tia Cristiane e foi todo mundo lá tirar satisfação da professora. Ela pagou caro. Tem que respeitar....tem que respeitar. (Fábio).” (Costa, 2013, p. 84-85). Há três perspectivas que podem ser aqui visualizadas segundo a matriz teórica que assumo: uma participante da comunidade que se oculta, pela ameaça de desestima e ser alvo de estereótipo; outro participante da comunidade que se vê estimado e em apreço perante o outro; e principalmente um terceiro, em que se percebe a luta pelo reconhecimento em um padrão comunicativo próprio da comunidade de valores. Neste último caso, em que alega ter o estigma e estereótipo partido da própria professora, ponto que tenho por marcante é a mobilização social da comunidade quilombola em prol da afirmação em reconhecimento: simbolizada pela exigência de respeito.

<sup>277</sup> No mesmo sentido posicionam-se Brink e Owen: “O primeiro desses eixos é o do amor, de acordo com um princípio do cuidado amoroso e da amizade voltados para as necessidades concretas e desejos dos outros que promovem sua autoconfiança. O segundo é o do respeito, de acordo com um princípio do igual tratamento com relação aos direitos que promovem autorrespeito a todas as pessoas. O terceiro é o da estima, de acordo com um princípio da

reconhecimento do ser para com o outro, com violação das bases normativas morais do reconhecimento, reflete em maus-tratos e violação pessoal, na esfera primária; em privação de direitos e exclusão, na esfera jurídica ou normativa; e em inferiorização, degradação, desestima e ofensa na esfera da comunidade de valores (Honneth, 2003a, p. 211).

As violações aos postulados morais do reconhecimento são encaradas como patologias morais, como negações ao reconhecimento, podendo alcançar expressão de totalidade dominadora e opressiva ou mesmo práticas sociais deturpadoras e falseadoras do próprio reconhecimento. Desta forma, identificar conflitos que lesem a autorrealização e avancem para negativas intra e intergeracionais do ser perante o outro em suas demandas por reconhecimento determina, segundo os parâmetros assumidos pela Teoria da Justiça como análise da sociedade, a coordenação do reconhecimento em sua expressão normativo-moral para com as esferas da ação social do ser em coletividade. Em consequência, patologias e reconhecimento negativo devem ser situados em práticas experienciais de existência nas práticas sociais e em instituições sociais, de modo a propiciar a própria avaliação em eticidade formal para desenvolvimento crítico e reconstruções normativas a partir de mobilizações e confrontações de resistência do ser para com o outro. Em síntese: na compreensão da teoria do reconhecimento e da Teoria da Justiça como análise da sociedade as esferas morais devem estar coligadas às manifestações intersubjetivas presentes nas esferas da ação social, razão pela qual Honneth (2014a; 2014b) redireciona seu caminho teórico para alçar princípios de justiça comprometidos com aspectos racionais mas também para com a emergência do social e da motivação das ações sociais.

---

realização na seara do trabalho socialmente valioso que promova a autoestima pessoal na sociedade. Os três princípios do reconhecimento expressam o núcleo normativo do que nas esferas do afeto, moral/direito, e comunidade de valores é considerado como reconhecimento adequado. E o reconhecimento adequado é entendido a partir de uma teoria ética que define as ‘condições sociais prévias que devem estar disponíveis para que os sujeitos individuais realizem sua autonomia.’” (Brink; Owen, 2007, p. 10, tradução nossa) – (“The first of these axes is that of love, according to a principle of loving care and friendship for the concrete needs and desires of others that fosters their self-confidence. The second is that of respect, according to a principle of equal treatment with respect to every person’s rights that fosters persons’ self-respect. The third is that of esteem, according to a principle of achievement in the division of valuable social labour in society that fosters persons’ self-esteem. The three principles of recognition express the normative core of what in spheres of affective, moral/legal, and social relations counts as adequate recognition. And adequate recognition is understood from an ethical theory that defines the social ‘preconditions

Portanto, a construção de Honneth em *Luta por Reconhecimento* é impactada pelos desenvolvimentos ulteriores, procedidos pela Teoria da Justiça como análise da sociedade. A ação social proporcionará espaços de choque e crise, inclusive quanto ao diagnóstico de patologias e negativas de autorrealização, para a esfera primária, a partir do momento em que definições cooperativas de amor e amizade são articuladas em reconstrução normativa, o mesmo sucedendo com a gravitação reconstrutiva de igualdade e afirmação em direitos, tal como com a afirmação da estima social e reputação de valor a indivíduos e coletividades que manifestam por propósito interno determinada configuração de valores de relevância. Isto quer dizer que a expressão moral do reconhecimento estará comprometida com níveis e possibilidade de realização em ação social, ao que a experiência e crítica de práticas sociais poderá ser causa de sufocamento ou favorecimento da expressão da autorrealização moral.<sup>278</sup> Com isto quero dizer que a dimensão moral do reconhecimento deve ser coordenada para sua efetiva possibilidade com a expressão de ações sociais cooperativas afirmativas do próprio reconhecimento, com indicativos para superação das obstruções à autorrealização.<sup>279</sup>

As lutas por reconhecimento, mapeadas e fundadas em confrontações morais nas esferas aqui tratadas, prolongam-se progressiva e indefinidamente ao longo da história intersubjetiva passada no campo das ações sociais. Isto quer dizer que há uma expansão contínua de cada esfera do reconhecimento em demandas e exigências passadas entre o ser e outro em suas interações recíprocas. Este fato leva a uma interação intergeracional, pois as gerações confrontam-se em lutas por reconhecimento a demandar ações morais recíprocas, que tomam em conta os conflitos intrageracionais, de modo a alçar e determinar o nível de conformação das esferas morais do reconhecimento. A expansão do reconhecimento em cada esfera encadeia uma autorrealização intergeracional que

---

that must be available for individual subjects to realize their autonomy” (Brink; Owen, 2007, p. 10)).

<sup>278</sup> Creio que no mesmo sentido se posta Rúrion Melo: “A teoria do reconhecimento de Honneth tem assim a pretensão de reunir de maneira adequada esses dois pressupostos, permitindo que a exigência de ancoramento social da crítica evitasse construções meramente teóricas nas quais as categorias empregadas se separassem de seus “contextos de surgimento” (Habermas, 2013; Honneth, 2003).” (Melo, 2014, p. 21)

<sup>279</sup> “O diagnóstico das patologias sociais, observadas na experiência do desrespeito ou do “sofrimento”, sempre ancorado na deformação de uma práxis humana constitutiva, deve ele mesmo permitir apontar para sua superação prática.” (Melo, 2014, p. 18-19)

se amarra ao que Honneth (2004c, p. 361) denomina como progresso das condições sociais para o reconhecimento. Isto proporciona um teor progressivo moral nas relações de reconhecimento, de modo a garantir a individualização, através do avanço do reconhecimento mútuo entre o ser e o outro, e a inclusão, com a concretização de ampliação dos níveis de reconhecimento em cada esfera. Esta integração intergeracional em autorrealização permite aplicar aos conflitos deste nível, para fins de avaliação normativa, o excedente de validade ou validade.<sup>280</sup>

Os conflitos intergeracionais são confrontações morais em luta por reconhecimento por lidarem constantemente com a temática do excedente de validade,<sup>281</sup> ou seja, com a manutenção ou redefinição dos critérios de

<sup>280</sup> “Progresso nas condições de reconhecimento social, eu tenho anteriormente dito, realiza-se nas duas dimensões da individualização e da inclusão social: tantas novas frações da personalidade são reveladas pelo reconhecimento mútuo, de maneira que o nível de sociabilidade confirmou o aumento da individualidade, ou um grande número de pessoas é incluído em já existentes condições de reconhecimento, a fim de que o círculo de sujeitos que se reconheçam reciprocamente cresça. Entretanto, com a nova ordem de reconhecimento tripartite que a sociedade moderna do capitalismo possibilita sobrevir, torna-se agora incerto, contudo, se este critério (duplo) de progresso pode, afinal, ainda ser aplicado. Por causa das três esferas do reconhecimento serem respectivamente caracterizadas por princípios normativos que suprem internamente por seus próprios meios o que pode ser considerado ‘justo’ ou ‘injusto’. Em minha opinião, a única coisa que aqui auxilia é a ideia já traçada de que os três princípios do reconhecimento, respectivamente, possuem um excedente de validade específico, cuja importância normativa é expressada no fato que há uma luta constante para aplicá-los e interpretá-los adequadamente. Em cada esfera é sempre possível iniciar uma dialética moral entre o universal e o particular lançando um apelo ao princípio geral do reconhecimento (amor, direito, realização social) para recorrer a um aspecto particular (necessidade, situação de vida, colaboração) que ainda não tenha sido adequadamente considerado nas condições anteriormente praticadas de aplicação. É este excedente de validade, em vez do estado real da sua interpretação social, que a teoria da justiça delineou como sendo capaz de articular-se de modo a atingir a tarefa crítica” (Honneth, 2004c, p. 361, tradução nossa) – (“Progress in social recognition conditions, I have previously said, takes place on the two dimensions of individualization and social inclusion: either new personality portions are disclosed to mutual recognition, so that the degree of socially confirmed individuality increases, or a greater number of persons is included in the already existing recognition conditions, so that the circle of mutually recognizing subjects grows. However, with the new, tripartite recognitional order that the modern society of capitalism allows to come about, it now becomes unclear, however, whether this (double) criterion of progress can still be applied at all. For the three spheres of recognition are respectively characterized by normative principles that internally supply their own measures of what can be considered ‘just’ or ‘unjust’. In my view, the only thing that helps here is the idea already sketched that the three principles of recognition respectively possess a specific validity overhang, the normative significance of which is expressed in the fact that there is a constant struggle to apply and interpret them appropriately. Within each sphere it is always possible to launch a moral dialectic between the universal and the particular by calling upon the general principle of recognition (love, law, achievement) to appeal to a particular aspect (need, situation in life, contribution) that had not yet been adequately considered in the previously practiced conditions of application. It is this validity overhang, as opposed to the actual state of their social interpretation, that the theory of justice sketched can link up with so as to be up to the task of critique” (Honneth, 2004c, p. 361)).

<sup>281</sup> A articulação do excedente de validade é manuseada por Honneth em seu debate com Fraser, sustentando o autor alemão: “dentro de cada esfera, sempre é possível estabelecer uma dialética

concretização e afirmação dos primados morais das esferas do reconhecimento. Para Honneth, o excedente de validez ou validade<sup>282</sup> propicia uma dinâmica racional comunicativa entre gerações para determinação de padrões morais de condução recíproca em reconhecimento, considerando situações que concretizem, perante os padrões avaliativos de eticidade formal,<sup>283</sup> conformações de injustiças

---

moral do geral e do particular em movimento: se foram feitas reivindicações a favor de uma determinada perspectiva (necessidade, situação vital, colaboração) que ainda não tenham encontrado uma consideração adequada ao apelar a um princípio geral de reconhecimento (amor, direito, realização social). Com o fim de estar em condições para a tarefa crítica, a teoria da justiça que temos delineado aqui pode utilizar o excesso de validez dos princípios de reconhecimento contra a concretização de sua interpretação social. Como no caso da oposição contra a práxis interpretativa dominante, demonstra-se que há fatos concretos, até agora ignorados, cuja consideração moral implicaria a expansão das esferas de reconhecimento. Sem dúvidas, essa crítica somente pode alcançar uma perspectiva que a permita distinguir as reivindicações fundadas das infundadas, transferindo o critério geral de progresso antes delineado para a semântica de cada esfera de reconhecimento. O que pode ser interpretado como demanda racional ou legítima surge da possibilidade de compreender as consequências de implementá-la como um aumento da individualidade ou da inclusão” (Honneth, 2006, p. 145 – 146, tradução nossa) – (“dentro de cada esfera, siempre es posible establecer una dialéctica moral de lo general y lo particular en movimiento: se han hecho reivindicaciones a favor de una determinada perspectiva (necesidad, situación vital, contribución) que aún no ha encontrado una consideración adecuada al apelar a un principio general de reconocimiento (amor, derecho, éxito). Con el fin de estar en condiciones para la tarea de la crítica, la teoría de la justicia que hemos esbozado aquí puede utilizar el exceso de validez de los principios de reconocimiento contra la concreción de su interpretación social. Como en el caso de la oposición contra la praxis interpretativa dominante, se demuestra que hay unos hechos concretos, hasta ahora pasados por alto, cuya consideración moral requeriría la expansión de las esferas de reconocimiento. Sin duda, esa crítica sólo puede alcanzar una perspectiva que le permita distinguir las reivindicaciones fundadas de las infundadas, trasladando el criterio general de progreso antes esbozado a la semántica de cada esfera de reconocimiento. Lo que puede interpretarse como demanda racional o legítima surge de la posibilidad de comprender las consecuencias de implementarla como un aumento de la individualidad o inclusión” (Honneth, 2006, p. 145-146)).

<sup>282</sup> “A partir dessas considerações, deve-se concluir que um conceito de justiça teórico de reconhecimento pode assumir uma tarefa crítica não somente onde haja uma questão de defesa reivindicatória do progresso moral nas respectivas esferas do reconhecimento em si mesmas. Em vez disso, é exigido um exame reflexivo constante dos limites que respectivamente se tornaram instituídos entre os territórios soberanos dos vários princípios de reconhecimento, uma vez que a suspeita que dada divisão de funções entre as esferas morais comprometa as chances da formação da identidade individual nunca pode ser excluída. (Honneth, 2004c, p. 362-363, tradução nossa) – (“From these considerations it must be concluded that a recognition-theoretical concept of justice can take on a critical task not only where it is a matter of advocacy defence of moral progress in the respective spheres of recognition themselves. Rather, constant reflexive examination is required of the borders that have respectively become established between the various recognition principles’ sovereign territories, since the suspicion can never be excluded that the given division of labour between the moral spheres compromises the chances of individual identity formation.” (Honneth, 2004c, p. 362-363)).

<sup>283</sup> As características do excedente de validade já estavam delineadas na obra *Luta por Reconhecimento*: “a tarefa do quadro interpretativo em vista é descrever o fio idealizado através do qual puderam liberar-se os potenciais normativos do direito moderno e da estima; ele faz com que se origine um nexos objetivo-intencional, no qual os processos históricos já não aparecem como meros eventos, mas como etapas em um processo de formação conflituoso, conduzindo a uma ampliação progressiva das relações de reconhecimento. O significado que cabe às lutas particulares se mede, portanto, pela contribuição positiva ou negativa que elas puderam assumir na realização de formas não distorcidas de reconhecimento. No entanto tal critério não pode ser obtido independentemente da antecipação hipotética de um estado comunicativo em que as

sociais ou de patologias a macular a afirmação do reconhecimento. Os conflitos intergeracionais são marcados pelo excesso de validade ou validez proporcionado pelas lutas por reconhecimento, remetendo a uma avaliação em eticidade formal do progresso e do retrocesso segundo correspondência para com a afirmação positiva do próprio reconhecimento, o que leva à necessária retirada prática de obstruções e à superação de patologias relacionadas à autorrealização do ser, em sua progressiva individualização e inclusão em cada esfera.

Nesta linha, as esferas morais devem ser consideradas em coordenação apreciativa com as esferas da ação social próprias de dada sociedade, pertinentes a determinados arranjos institucionais e de práticas sociais. A dinâmica normativo-moral em si não é suficiente, demanda ela considerações em reconstrução normativa de sua potencialidade concretizadora em dado cenário de experiência social cooperativa.

### 3.3

#### **Liberdade e ação social em esferas do reconhecimento**

A teoria do reconhecimento de Honneth ganha vértice novo<sup>284</sup> e, pode-se dizer, suporte referencial com a obra *Direito da Liberdade (Freedom's right – Das Recht der Freiheit)*, a partir de uma nova abordagem hegeliana, que vem a permitir ao autor alemão elaborar reconstrutivamente novas esferas, esferas da ação social, que se inter-relacionam com as esferas morais do reconhecimento. As esferas da ação social compõem o próprio quadro da intersubjetividade nas sociedades modernas, não obstante estejam sujeitas a graus de variação e mutabilidade histórico-culturais. São espaços sociais de intersubjetividade em que se manifesta o ser humano em sua liberdade. Liberdade que é o foco principal de Honneth (2014a) na obra. Mas a liberdade considerada pelo autor alemão em sua

---

condições intersubjetivas da integridade pessoal aparecem como preenchidas. Desse modo, enfim, a doutrina hegeliana de uma luta por reconhecimento só poderá ser atualizada mais uma vez, sob pretensões mitigadas, se seu conceito de eticidade alcançar novamente validade numa forma alterada, dessubstanciada.” (Honneth, 2003a, p. 267-268).

<sup>284</sup> Interessante abordagem é promovida por Erick Calheiros de Lima, ao salientar que “recentemente, Honneth aprofundou sua incursão no debate entre comunitaristas e liberais, propondo interessante contraponto à teoria da justiça de Rawls, enquanto elabora um original redirecionamento da teoria crítica da sociedade. Sua intervenção se constitui também como uma revigorante interpretação de Hegel, elaborada também em *Luta por reconhecimento* (1992), *Das Andere der Gerechtigkeit* (2000), *Sofrimento de indeterminação* (2007, originalmente publicada em 2001), *Kommunikative Freiheit und Gerechtigkeitstheorie* (2004), e que avança, substancialmente, com o alentado *Das Recht der Freiheit*, de 2011.” (Lima, 2013, p. 109)

articulação de Teoria da Justiça muito difere da compreensão de liberdade do pensamento liberal, centrada na autonomia como caráter prévio e autônomo do ser humano em relação à comunidade que lhe envolve. A liberdade em Honneth (2014a) é considerada como uma expressão moral na afirmação do reconhecimento,<sup>285</sup> mas segundo ele não em virtude de uma manifestação de valor ou ascendência puramente moral, seu valor ético social é captado pela experiência de lutas sociais e construções institucionais ocorridas nos últimos dois séculos na sociedade moderna.<sup>286</sup>

A liberdade é tomada a partir de sua imbricada relação com a autorrealização e com o rompimento para com as patologias sociais que projetam negativas de reconhecimento. A liberdade é a base inclusive para os reclamos de autenticidade de comunidades e manifestações de heterogeneidade, assegurando “o valor da comunidade ou da autenticidade, todos estes são elementos ordinários

<sup>285</sup> Este ponto é salientado por Alessandro Pinzani (2012, p. 208-209), ao que a liberdade é considerada em Honneth como atuação do ser humano em sua interação comunicativa com instituições e práticas sociais. Pinzani destaca que “A centralidade da liberdade individual não implica, 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; tampouco faz do indivíduo o juiz último da legitimidade das instituições sociais, como na tradição liberal<sup>8</sup>. Seu conceito de liberdade individual não desconsidera o fato de que o indivíduo está desde sempre inserido em um contexto social caracterizado pela existência de instituições e práticas sociais legítimas.” (Pinzani, 2012, p. 208-209)

<sup>286</sup> Há flanco de crítica aqui aberto. Embora Honneth pretenda uma teoria da justiça com fóruns de compreensão das lutas sociais em bases universais, seu alicerce na liberdade sob um suporte referencial eminentemente gravitado na experiência histórica ocidental (europeia) lança complicadores sobre a limitação teórica quando se questiona de aplicação à sociedades e culturas outras. “Entre todos os valores éticos preponderantes e concorrentes por predominância em sociedades modernas, somente uma tem sido capaz de deixar uma impressão duradoura verdadeira sobre nossa ordem institucional: liberdade, i.e., a autonomia do indivíduo. Claro, outras concepções de bem, desde o deísmo da ordem natural ao expressionismo romântico, emprestaram novas ênfases à nossa experiência de *self* e sua relação para com o outro ao longo de dois séculos. Mas em termos de seu impacto social, uma vez que esses valores vão além do estreito círculo de uma vanguarda estética ou filosófica e inspiram idealizações dentro do mundo da vida, eles são rapidamente subsumidos sob a ideia de autonomia, para a qual eles em última análise conseguem acrescentar novos níveis” (Honneth, 2014a, p. 15, tradução nossa) – (“Of all the ethical values prevailing and competing for dominance in modern society, only one has been capable of leaving a truly lasting impression on our institutional order: freedom, i. e., the autonomy of the individual. Of course, other conceptions of the good, from the deism of the natural order to romantic expressionism, have lent new accents to our experience of the self and its relation to others for over two centuries. But in terms of their social impact, once these values go beyond the narrow circle of an aesthetic or philosophical avant-garde and inspire imaginations within the lifeworld, they are quickly subsumed under the notion of autonomy, to which they ultimately only manage to add new layers” (Honneth, 2014a, p. 15). A via para superar esta crítica, segundo vejo, é diferir o caráter de eticidade formal próprio da expressão moral, como afeto às esferas morais, ao que a manifestação em ação social conforma ambientes de expressão experienciada de vias de conformação das esferas morais, embora em grau prático possam revelar-se como aquelas que mais exponenciam a gramática moral e a expressão de progresso moral fundada no reconhecimento.

adicionais do que nós compreendemos como autodeterminação individual” (Honneth, 2014a, p. 15, tradução nossa).<sup>287</sup> Este sentido já está presente no processo de libertação do sofrimento, na efetivação da eticidade e consagração da autorrealização do ser em alteridade (Honneth, 2007b, p. 99). A libertação é emancipação diante de amarras sociais, presentes em práticas sociais e instituições, que impedem a autorrealização, donde possui um sentido negativo, assim como é conquista do si que se projeta ao outro em propósito reativo, donde possui também um sentido positivo. Vê-se aqui na ação social o reflexo das ações morais em suas formatações. Pela liberdade o ser efetiva-se em autonomia, não uma autonomia desgarrada, mas uma noção de autonomia que “consegue formar uma ligação sistemática entre o sujeito individual e a ordem social” (Honneth, 2014a, p. 15, tradução nossa).<sup>288</sup> A ligação entre autonomia e ordem social remete à espiral de reconstrução normativa da teoria do reconhecimento em ação social, o que é determinante para a Teoria da Justiça como análise da sociedade.

Para elaboração de sua compreensão da reconstrução normativa da ação social em liberdade nas esferas sociais, Honneth perfaz o processo de reatualização, reconstruindo as articulações teóricas de Hegel, realizadas na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, procurando substituir os aspectos ligados ao idealismo por uma compreensão sociológica e histórica das interações humanas.<sup>289</sup> Tenho por necessário abordar os pontos cruciais em Hegel que amparam a reconstrução desenvolvida por Honneth em *Freedom's Right*,<sup>290</sup> já que estes pontos são elementares para que se possa empreender a articulação das possibilidades de liberdade com a realidade da própria liberdade (Honneth, 2014a, p. 69; 121). Hegel (1997) desenvolve a obra *Princípios da Filosofia do Direito* em três partes: o Direito Abstrato; a Moralidade Subjetiva; a Moralidade Objetiva. Para Hegel, o Direito Abstrato é a previsão normativa que despregada está da realidade em sua afirmação de si, é a liberdade em si e para si,<sup>291</sup> Sua relação com

<sup>287</sup> “the value of community or authenticity, these are all but mere additional elements of what we mean by individual self-determination” (Honneth, 2014a, p. 15).

<sup>288</sup> “manages to form a systematic link between the individual subject and the social order” (Honneth, 2014a, p. 15).

<sup>289</sup> Em linha congênere de compreensão à que externo, também se manifestam Pinzani (2012), Nobre (2013) e Crissiuma (2013).

<sup>290</sup> Minha abordagem de Hegel se restringe ao necessário para lastrear as bases de desenvolvimento do pensamento crítico honnethiano na teoria do reconhecimento e na Teoria da Justiça como análise da sociedade.

<sup>291</sup> “A vontade livre em si e para si, tal como se revela no seu conceito abstrato, faz parte da determinação específica do imediato. Neste grau, é ela realidade atual que nega o real e só consigo



a realidade é uma relação de potência,<sup>292</sup> fundada em uma dimensão de reconhecimento em potência de ideia<sup>293</sup> do outro, e assim marcada pela abstração, já que “o imperativo do direito é portanto: sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas” (Hegel, 1997, p. 40).

A Moralidade Subjetiva remete à moral do ser humano, direciona o ser à autodeterminação da vontade, sendo domínio da liberdade que se concretiza, pois “é este regresso da vontade a si bem como a sua identidade que existe para si em face da existência imediata e das determinações específicas que neste nível se desenvolvem que definem a pessoa como sujeito” (Hegel, 1997, p. 97). A expressão universal abstrata é encontrada no ser humano que se manifesta em finitude, mas sem que consiga alcançar a sociedade como um todo, e portanto se mantém inacabada diante da eticidade. Isto não significa isolamento do ser que toma seu espaço na dimensão do universal e manifesta a vontade para si em sua razão moral, pelo inverso, a moralidade subjetiva irá se projetar em progresso para a eticidade. Luiz Bicca (1992, p. 33-34) enfatiza o encadeamento da moralidade subjetiva em relação ao direito abstrato, pelo qual há negação da negação para que a universalidade ganhe determinação pela vontade.<sup>294</sup> Juízos morais em

---

apresenta uma realidade apenas abstrata. É a vontade do sujeito, vontade individual, encerrada em si mesma. O elemento de particularidade que há na vontade é que ulteriormente vem oferecer um conteúdo de fins definidos; como, porém, ela é uma individualidade exclusiva, tal conteúdo constitui para ela um mundo exterior e imediatamente dado.” (Hegel, 1997, p. 39)

<sup>292</sup> “Em relação à ação concreta e aos fatos da moralidade subjetiva e objetiva, o direito abstrato apenas constitui uma possibilidade perante o conteúdo deles; a regra jurídica só é, portanto, uma faculdade ou uma permissão. A necessidade deste direito limita-se (sempre por causa da sua abstração) a algo de negativo: não ofender a personalidade e tudo o que lhe é consequente. Só há, portanto, interdições jurídicas e a forma positiva dos imperativos de direito funda-se, em última análise, numa interdição.” (Hegel, 1997, p. 41)

<sup>293</sup> “A autodeterminação da vontade é também um momento do conceito e a subjetividade não é apenas o que ele tem de existência mas é ainda a definição própria (cf. §104º). Definida como subjetiva, livre de si, a vontade começa por ser um conceito que carece de uma existência para ser também ideia. Daqui se conclui que o ponto de vista moral assumirá a forma de direito da vontade subjetiva. Segundo este direito, a vontade só reconhece o que é seu e só existe naquilo em que se encontra como subjetiva.” (Hegel, 1997, p. 98)

<sup>294</sup> “Aqui a vontade sai daquela ‘má infinidade’, que caracteriza o Eu puramente reflexivo em sua liberdade abstrata (do poder ser tudo e nada ser), para a finitude: determinar-se é limitar-se, a particularização é a unilateralidade, mas é também negação e superação daquela primeira forma ou modo – não menos unilateral de ser. Na verdade, este outro momento não deixa de estar contido no primeiro: como potência, posto que era uma dentre tantas possibilidades; ele é um exteriorizar-se do implícito, um atualizar-se do apenas possível. A vontade abandona aquela atitude de negatividade universal, ela quer algo. Ora, querer algo determinado é constituir-se como negação daquela negação da determinação. A determinidade que é típica da esfera do desejo emerge no interior da esfera da vontade. A determinação de algo como objeto da vontade é ao mesmo tempo determinação do Eu. Mas a universalidade (o primeiro momento) não é simplesmente aniquilada, anulada – senão o que ocorreria seria uma mera recaída na esfera do desejo – mas o Eu, que abandona o desejo através ou pela mediação da universalidade, agora se determina; a determinação

autodeterminação são produzidos, o que é moral “se funda na subjetividade da vontade” (Hegel, 1997, p. 99). A Moralidade Subjetiva permite que a universalidade seja determinada pelo ser humano em sua apreciação da realidade na formação do dever e da responsabilidade, em seu constante liame com o Bem,<sup>295</sup> pois “também para a vontade subjetiva o Bem é o essencial e não tem ela valor nem dignidade se não lhe estiver conforme em suas intenções e apreciações” (Hegel, 1997, p. 115).

Mas a Moralidade Subjetiva carece de progressão para o reconhecimento amplo ao outro para o qual se projeta a plena autorrealização e eticidade. Esta terceira escala é a Moralidade Objetiva ou Eticidade, em que a liberdade se concretiza em liberdade no mundo real.<sup>296</sup> A moralidade objetiva se expressa na realidade da vida do ser humano,<sup>297</sup> tomada em uma expressão racional de interações em esferas nas quais há círculos de necessidade, “cujos momentos são os poderes morais que regem a vida dos indivíduos e nos seus acidentes tem sua manifestação, sua forma e sua realidade fenomênicas” (Hegel, 1997, p. 142). Em Hegel, a moralidade objetiva em sua densificação de realidade será manifestada em momentos sequenciais que são exteriorização da vontade e da liberdade.

Mas esta densificação e exteriorização são lastreadas aos momentos históricos<sup>298</sup> e à manifestação real do Espírito ou da Vontade de uma família ou de um povo. É o universal que se faz presente na substância real do Bem. Por isto,

---

tem a universalidade ou a abstração (do desejo, da imediatidade) como antecedente ou condição: ela ocorre a partir ou no interior dessa abstração.” (Bicca, 1992, p. 33-34)

<sup>295</sup> “O Bem é a ideia como unidade do conceito da vontade e da vontade particular – nela o direito abstrato assim como o bem-estar, a subjetividade do saber e a contingência da existência exterior são ultrapassados como independentes para si mas mantendo-se e continuando, ao mesmo tempo, em sua essência - , é a liberdade realizada, o fim absoluto do mundo.” (Hegel, 1997, p. 114).

<sup>296</sup> “A moralidade objetiva é a ideia da liberdade enquanto vivente bem, que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a sua realidade. Tal ação tem o seu fundamento em si e para si, e a sua motora finalidade na existência moral objetiva. É o conceito de liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si.” (Hegel, 1997, p. 141)

<sup>297</sup> “Percebe-se assim que, se o primeiro momento do conceito da liberdade ou da vontade livre é a possibilidade de tudo abstrair, o segundo momento a realidade efetiva da afirmação de um conteúdo ou fim determinado, então o terceiro, a liberdade em sua verdade, é a unidade da possibilidade e da realidade.” (Bicca, 1992, p. 36)

<sup>298</sup> Luiz Bicca elucida o caráter histórico mas progressivo da realidade da Liberdade e da Vontade em Hegel, afirmando: “Cada época realiza, portanto, parcialmente a ideia da liberdade, realizando-a em sua respectiva figura histórica. O conceito de liberdade é na verdade a totalidade de conceitos parciais, históricos, de liberdade, em que cada um deles é o pensamento de liberdade de uma determinada época – ao qual corresponde uma determinada manifestação na esfera da empiria. O progresso ético é concebido como desenvolvimento da consciência da liberdade (e não somente na). O desenvolvimento da racionalidade (do pensamento) compõe uma unidade com a racionalidade do desenvolvimento (temporal-histórico).” (Bicca, 1992, p. 47)

Hegel enfatiza que “a substância moral, como o que contém a consciência refletida de si ligada ao seu conceito, é o espírito real de uma família e de um povo” (1997, p. 148). Os momentos de exteriorização de Hegel (1997, p. 149) são a família, a sociedade civil e o Estado. A família é o “espírito moral objetivo imediato ou natural” (Hegel, 1997, p. 149), primeiro espaço da manifestação da liberdade humana perante o outro. A expansão da liberdade lança o ser humano em um segundo momento de contraste e realização da vontade, a sociedade civil, em que se tem um digladiar de “indivíduos independentes, numa universalidade formal, por meio das carências” (Hegel, 1997, p. 149) a demandar normativamente “uma regulamentação exterior para satisfazer as exigências particulares e coletivas” (Hegel, 1997, 149). Em virtude da incompletude dos dois momentos, a concretização da eticidade se dá pela unidade alcançada pelo Estado, pois é nele que ocorrem “o fim e a realidade em ato da substância universal e da vida pública nela consagrada” (Hegel, 1997, p. 149).

Os pontos teóricos hegelianos aqui destacados são angulares para compreensão da ação social em reconhecimento na Teoria da Justiça de Honneth, principalmente porque passam a ser os espaços sociais de prática da liberdade, vinculando-se mas não se identificando com as esferas de ação moral. A teoria da justiça e o mapeamento de espaços sociais de manifestação moral do reconhecimento são elaborados, portanto, sob a linha reconstrutiva de sua teoria crítica, perfazendo a presentificação, a atualização e a reatualização hegeliana em vias de desenvolver um novo parâmetro de compreensão desubstancializado da eticidade, apto a diagnosticar realidades e manifestações de patologias ou injustiças sociais. Esta reconstrução normativa caminha em duas fases, a primeira trata da possibilidade de realização da liberdade em espaços sociais, ou seja, da manifestação em reconhecimento do ser perante o outro em sua afirmação de realização e processo de libertação. A segunda fase versa sobre as confrontações sociais em que se desenvolve o processo de reconhecimento, em sua afirmação legítima, ou sua apresentação ilegítima e deturpada em injustiça.

A possibilidade de liberdade<sup>299</sup> em Honneth (2014a) corresponde às hegelianas “fases de desenvolvimento da vontade livre em si e para si” (Hegel, 1997, p. 35), ou seja, ao direito abstrato, à moralidade subjetiva e à moralidade objetiva ou eticidade. Mas não se trata de redenominação, como já salientado, é sim reconstrução normativa. Esta reconstrução normativa assumirá vertente para construção de categorias de exercício da liberdade na realidade social (Honneth, 2014a, p. 16-18), permitindo a aplicação da Teoria da Justiça como análise da sociedade e um foco na autorrealização, na autodeterminação do ser humano.<sup>300</sup> A possibilidade de liberdade e as esferas sociais de sua manifestação não são categorias ideais autônomas, ao inverso, são categorias normativas de diagnóstico social lastreadas às dimensões da eticidade formal. Sua importância para a Teoria da Justiça é proporcionar um delineamento de justiça social e legitimidade da ordem social existente (Honneth, 2014a, p. 16-18). Neste sentido, o objetivo de Honneth ao tratar a possibilidade de liberdade é identificar e distinguir modelos de liberdade, de modo a identificar um modelo adequado à formulação de sua concepção de justiça pelo reconhecimento.<sup>301</sup> Honneth (2014a, p. 19), a partir de

<sup>299</sup> A liberdade nesta vertente compreensiva constitui parâmetro de ponto referencial que se liga a objetivos éticos para conformar critérios para a Teoria da Justiça: “Embora a liberdade possa constituir o ‘propósito’ da justiça, este ainda não estabelece a relação entre o objetivo ético e os princípios de justiça, entre o que é bom e o que é correto. Em vez disso, nós devemos oferecer uma explicação racional não somente da extensão, mas também da implementação [*Vollzugsweise*] de um tipo de liberdade individual que esteja a servir como ponto de referência para a teoria da justiça” (Honneth, 2014a, p. 18, tradução nossa) – (“Although freedom might constitute the ‘point’ of justice, this does not yet establish the relation between the ethical goal and the principles of justice, between what is good and what is right. Instead we must offer a rational explanation not only of the extent, but also of the implementation [*Vollzugsweise*] of the kind of individual freedom that is to serve as a touchstone for a theory of justice” (Honneth, 2014a, p. 18)).

<sup>300</sup> A conexão honnethiana entre o horizonte de possibilidades de realização ética do indivíduo para com a teia normativa da sociedade, entendida em sua perspectiva holística, integra a concepção de bem à de autonomia compondo elementos para diagnóstico de realidade quanto a uma ordem social legítima: “Suas concepções do que o indivíduo considera como bem também contem indicações do que constitui uma ordem social legítima: A ideia que o valor dos seres humanos liga-se à sua capacidade de autodeterminação, uma ideia que somente gradualmente tem alcançado uma posição preponderante, assim como tem alterado nossa perspectiva sobre as regras da interação social” (Honneth, 2014a, p. 16, tradução nossa) – (“Its conceptions of what the individual regards as the good also contain indications of what constitutes a legitimate social order: The idea that the value of human subjects lies in their capacity for self-determination, an idea which has only gradually attained such a dominant position, has changed our perspective on the rules of social interaction as well” (Honneth, 2014a, p. 16)).

<sup>301</sup> “Por conseguinte, de modo a justificar qual ideia de justiça deve ser considerada nosso ponto de partida, nós devemos distinguir entre variados modelos de liberdade individual; um processo de eliminação deve nos permitir encontrar o modelo mais adequado para formular uma concepção de justiça” (Honneth, 2014a, p. 18) – (“Hence, in order to justify which idea of justice should be taken as our starting point, we must distinguish between various models of individual freedom; a process of elimination should allow us to find the model best suited to formulating a conception of justice” (Honneth, 2014a, p. 18)).

sua âncora hegeliana, identifica, em sua incursão histórico-filosófica no discurso da modernidade, três modelos de liberdade: liberdade negativa, liberdade reflexiva e liberdade social, ao que inicia uma crítica sucessiva que irá resultar na prevalência do último sobre os dois primeiros.<sup>302</sup> A liberdade social assume proeminência nos conflitos intersubjetivos, o que severamente acarreta efeitos sobre a tomada das confrontações intergeracionais e nos efeitos gerados sobre o excedente de validade das esferas morais.

A liberdade negativa sustenta um conceito abstrato de liberdade, tratando a realidade, o espaço empírico de exercício, como fator externo. A ideia central do modelo de liberdade negativa consiste em entender a liberdade como a ausência de impedimentos externos para a manifestação da vontade humana (Honneth, 2014a, p. 21). Fatores internos e de socialização do ser humano não são levados em conta, a liberdade negativa é a liberdade de efetivar e manifestar-se em vontade sem obstáculos externos a constranger o ser humano. Fatores pessoais ou psicológicos, tais como medo ou falta de autoconfiança, não podem ser levantados como obstáculos, são aspectos da capacidade individual, não são constrangimentos impeditivos externos e portanto alheios são à liberdade em seu sentido negativo (Honneth, 2014a, p. 22). A liberdade negativa é a própria liberdade natural, sendo que “potencial imprecisão, confusão ou limitações da vontade humana não podem ser levadas em conta quando se define liberdade natural, porque como observadores nós não estamos investidos para julgar o que um sujeito deve ou não desejar.” (Honneth, 2014a, p. 22, tradução nossa).<sup>303</sup> O propósito do ser é afirmar sua liberdade como um espaço egocêntrico infenso à interferência do outro.<sup>304</sup> As condições da vontade ou construção do ser em sua

<sup>302</sup> A ancoragem hegeliana da construção é expressada por Pinzani, que identifica a interligação entre as divisões e manifestações da Liberdade em Hegel para com a elaboração teórica em Honneth: “Hegel tinha dividido sua Filosofia do direito em três partes, dedicadas respectivamente ao direito abstrato, à moralidade e à eticidade. Honneth identifica três diferentes sentidos de liberdade que, grosso modo, correspondem à tripartição hegeliana: a liberdade negativa ou jurídica, a liberdade reflexiva ou moral e a liberdade social.” (2012, p. 209)

<sup>303</sup> “potential haziness, confusion or restrictions of human will cannot be taken into account when defining natural liberty, because as observers we are not entitled to judge what a subject should or should not desire” (Honneth, 2014a, p. 22).

<sup>304</sup> Honneth constrói seu argumento abordando desde o pensamento de Hobbes, passando por Locke e Stuart Mill, até alcançar Nozick. Os limites desse trabalho impedem que possa abordar ou adentrar no tema. Entretanto, observo que as noções de liberdade negativa são combustíveis na construção do pensamento hoje identificado como pensamento libertário (Cittadino, 2004). Honneth enfatiza que “tal como a ideia original de Hobbes seria posteriormente aperfeiçoada por Locke, John Stuart Mill ou Robert Nozick, subsiste a ideia que o propósito da liberdade é garantir um espaço livre protegido para a ação egocêntrica, desimpedida de pressões de responsabilidade

alteridade são alheias à liberdade, o caráter negativo advém justamente de não serem os objetivos individuais manifestados por um indivíduo constrangidos por impedimentos levantados por outros, o ato de escolha em si é a fonte da apreensão da liberdade do ser (Honneth, 2014a, p. 24). A chance aberta de realização de desejos e escolhas é a liberdade, não podendo ser postos em crivo ou julgamento a escolha ou o desejo, a racionalidade do ser humano lhe garante ser seu próprio juiz, ser seu próprio crivo avaliativo de seus interesses.

A restrição única exposta é igualmente externa: não violar o direito dos outros (Honneth, 2014a, p. 25). A ordem política decorrente da liberdade negativa parte de um estado de natureza ficcional que prescinde da própria construção organizacional ou institucional política ou social. Honneth fala mesmo de uma premissa pré-política, já que “os indivíduos que são imaginados como tendo vivido nesta ordem pré-política são presumidos por aceitar tão poucas restrições quanto possível e agir somente de acordo com seus próprios desejos.” (Honneth, 2014a, p. 25, tradução nossa),<sup>305</sup> sendo que esta premissa delinea o grau minimalista das teorias da justiça ligadas à liberdade negativa.<sup>306</sup> O ser humano é compreendido em um isolamento na sua expressão de escolha e formação de vontade, a expressão de justiça e de inter-relação não é mais do que um cálculo individual de escolhas, calcada em benefício próprio e opção atomisticamente situada.

Para Honneth (2014a, p. 27), este modelo impede a compreensão contextual da liberdade, tal como impede os cidadãos de se autoconceberem como criadores

---

para com os outros.” (Honneth, 2014a, p. 23, tradução nossa) – (“as much as Hobbes’ original idea would later be improved upon by Locke, John Stuart Mill or Robert Nozick, the idea remains that the purpose of freedom is to secure a protected free-space for egocentric action, unimpeded by the pressures of responsibility towards others” (2014a, p. 23)).

<sup>305</sup> “the individuals that are imagined to have lived in this pre-political order are assumed to accept as few restrictions as possible and to act solely according to their own desires” (Honneth, 2014a, p. 25).

<sup>306</sup> “O resultado é que os seres humanos são presumidos como sendo seres isolados cujo interesse primário consiste em agir segundo suas próprias preferências com tão poucos obstáculos quanto possível.” (Honneth, 2014a, p. 26, tradução nossa) – (“The result is that humans are assumed to be isolated beings whose primary interest consists in acting according to their own preferences with as few hindrances as possible” (Honneht, 2014a, p. 26)). Acrescenta o autor alemão: “Porque este conceito assume que a vontade de liberdade dos indivíduos será racionalmente restrita ao desejo de encontrar tão poucas restrições quanto possível, os princípios de uma ordem política justa somente podem transmitir o valor da liberdade garantindo tanto quanto possível espaço para decisões pessoais” (Honneth, 2014a, p. 27, tradução nossa) – (“Because this concept assumes that the individuals’ will to freedom will rationally be restricted to the desire to encounter as few restrictions as possible, the principles of a just political order can only convey the value of freedom by ensuring as much space for personal decisions as possible” (Honneth, 2014a, p. 27)).

e renovadores de princípios normativos e das instituições que lhes envolvem. Na linha hegeliana, a expressão formal da liberdade, que é de si para si, não se compõe com restrições morais avaliativas e quão menos com um patamar cooperativo de ação social. Há uma redução e limitação da autodeterminação do ser, além da desconsideração de seu propósito que se revela para com o outro em patamar holístico de apresentação social. A autorrealização sequer é posta em voga. Mas a liberdade não se reserva à abstração, a vontade regressa a si mesma em um caráter reflexivo para com o todo universal, ascendendo à moralidade subjetiva, ou na feição arquitetada por Honneth, à liberdade reflexiva.

A liberdade reflexiva possui seu germen na antiguidade, estando ligada à formação da determinação e à autorrealização do ser na qualidade de integrado em um todo social. A liberdade negativa não se coaduna com sujeitar o indivíduo a restrições, a expressão da vontade se manifesta per si em abstração sem necessidade de retornar-se em avaliação ou justificação, o que equivaleria a alvejá-la em obstáculos.<sup>307</sup> Quando a liberdade retorna sobre si mesma para se justificar ou afirmar, para se determinar em limitação de sentido, o sujeito se assume como sujeito em interação, e não em isolamento. Esta interação pode se dar para com o sujeito em si com sua razão ou para com o sujeito em si para com o plano de ação social que o envolve. O caráter reflexivo da liberdade abre diversos leques e ramificações, projetados pela noção de que “indivíduos são livres se suas ações somente são guiadas por suas próprias intenções” (Honneth, 2014a, p. 29, tradução nossa).<sup>308</sup> Estas ramificações projetam-se em torno da liberdade pelo viés da autonomia<sup>309</sup> e pelo viés da autorrealização.<sup>310</sup> Para o autor

<sup>307</sup> “A liberdade negativa é um elemento original e indispensável da autocompreensão moral da modernidade; ela manifesta a reivindicação que todos os indivíduos têm direitos a agir em conformidade com suas próprias preferências, sem restrições externas e sem ter de submeter seus motivos ao juízo racional, contanto que eles não violem o direito de seus concidadãos.” (Honneth, 2014a, p. 29, tradução nossa) – (“Negative freedom is an original and indispensable element of modernity’s moral self-understanding; it conveys the demand that all individuals be entitled to act in accordance with their own preferences, without external restrictions and without having to submit their motives to rational judgment, provided they do not violate the right of their fellow citizens” (Honneth, 2014a, p. 29)).

<sup>308</sup> “individuals are free if their actions are solely guided by their own intentions” (Honneth, 2014a, p. 29).

<sup>309</sup> Honneth desenvolve seu pensamento remetendo às construções de Rousseau, e após identificando os traços kantianos na configuração do sentido de autonomia: “tal como acima referido, Kant se baseia naquelas partes da teoria de Rousseau que interpretam a liberdade em termos de autonomia. Sujeitos são ‘livres’ se e porque eles tem a capacidade de se autodeterminar e agir em conformidade com essas normas autoimpostas” (2014a, p. 32, tradução nossa) - (“as mentioned above, Kant builds on those parts of Rousseau’s theory that interpret freedom in terms of autonomy. Subjects are ‘free’ if and because they have the capacity to self-legislate and act in

alemão, os debates filosóficos da modernidade transcorrem na confrontação argumentativa entre estas vertentes da liberdade reflexiva, ou seja, na oposição gladiadora entre a autonomia racional e a autenticidade, entre a autodeterminação e a autorrealização (Honneth, 2014a, p. 34-39).

As vertentes da liberdade reflexiva não se contentam com o viés negativo da liberdade, adotando razões morais ou éticas para afirmar em justificação um caráter avaliativo de apreciação do ser para com o outro. Entretanto, para isto seguem linhas distintas, capitaneadas na confrontação autonomia versus autorrealização, o que lhes habilita a críticas recíprocas. As críticas recíprocas entre estas vertentes, para as quais a autonomia racional leva ao desprendimento do ser e descarte dos componentes comunitários da socialização em seus valores formadores do “eu” inserto no “nós”, ao passo que a autorrealização sufoca a autodeterminação e caráter racional-normativo do ser em sua propensão moral universal, levam Honneth a questionar quanto a uma terceira via, uma terceira possibilidade de liberdade.<sup>311</sup> Esta terceira via é determinante para a compreensão da teoria de justiça arquitetada por Honneth. O ponto central de Honneth (2014a,

---

accordance with these self-imposed laws” (2014a, p. 32)). Em seguida pontua Honneth que “a liberdade reflexiva que Kant tem em mente consiste na percepção que nós temos dever moral de tratar todos os outros sujeitos como seres autônomos, da mesma maneira que nós esperaríamos que eles nos tratem” (2014a, p. 33, tradução nossa) – (“the reflexive freedom Kant has in mind consists in the insight that we have moral duty to treat all other subjects as autonomous beings, just as we would expect them to treat us” (2014a, p. 33)).

<sup>310</sup> Neste viés, a autorrealização é compreendida pela noção de autenticidade. Nesta vertente, “este ideal de autorrealização, o qual se opõe ao ideal de autonomia moral de Kant colocando o bem individual antes do bem geral, encontra uma continuação direta nos escritos de Johann Gottfried Herder. Em sua obra *Do Conhecimento e da Sensação da Alma Humana*, Herder traça o processo reflexivo no qual indivíduos aprendem a realizar seu ‘eu interior’ pelo ‘meio’ da ‘linguagem’. Herder acredita que a natureza concede a cada indivíduo uma única alma a qual, como uma semente, exige apenas cuidados adequados a fim de crescer e prosperar, simultaneamente desenvolvendo seu potencial” (Honneth, 2014a, p. 33, tradução nossa) – (“this ideal of self-realization, which opposes Kant’s ideal of moral autonomy by placing the individual good before the general good, finds a direct continuation in the writings of Johann Gottfried Herder. In his work *On the Cognition and the Sensation of Human Soul*, Herder outlines the reflexive process in which individuals learn to realize their ‘inner I’ in the ‘medium’ of ‘language’. Herder believes that nature grants each individual a unique soul which, like a seed, only requires proper care in order to grow and prosper while unfolding its potential” (Honneth, 2014a, p. 33)).

<sup>311</sup> “Como nós podemos observar nesta perspectiva geral, não é fácil encontrar um denominador comum para as concepções de justiça que acompanham a ideia de liberdade reflexiva. É verdade que todas elas diferem da concepção de justiça ligada à ideia de liberdade negativa, concentrando-se na cooperação em lugar de um sistema social fundado no interesse próprio individual.” (Honneth, 2014a, p. 40, tradução nossa) – (“As we have seen in this rough overview, it is not easy to find a common denominator for the conceptions of justice that go together with the idea of reflexive freedom. It is true that they all differ from the conception of justice linked to the idea of negative freedom by focusing on cooperation rather than a social system founded on individual self-interest” (Honneth, 2014a, p. 40)).



p. 40) é que os alicerces derivados da liberdade reflexiva<sup>312</sup> não se constroem e reconstroem tendo em centro as práticas sociais e instituições em que se desenvolvem as ações sociais em liberdade, não tomando criticamente e em bases avaliativas, mesmo que para rompimento, as condições de possibilidade e as obstruções de realização da autonomia e autenticidade em um cenário de experiências intersubjetivas de reconhecimento crivado pela avaliação normativo-moral.<sup>313</sup> Por esta razão Honneth fala em uma expansão institucional do conceito de liberdade, a alcançar a liberdade social (social freedom), “em conformidade com a qual a ideia de liberdade reflexiva não pode ser concretizada sem levar em conta as formas institucionais que permitam sua concretização” (Honneth, 2014a, p. 41, tradução nossa).<sup>314</sup>

As esferas da ação social são assim elaboradas em Honneth a partir da concepção de justiça que apreende a liberdade como liberdade social, situada em parâmetros avaliativos reconstrutivos diante de práticas sociais e instituições. Disto deriva que a liberdade social está coligada a uma perspectiva de vida ética ou eticidade (Honneth, 2014a, p. 42-62). Honneth está preocupado com o quadro de realidade social em que se opera o exercício da liberdade, seu compromisso é com uma Teoria da Justiça que analise e efetive diagnósticos de óbices e violações ao ser imerso no todo, reforçando para tanto seu compromisso com a teoria do reconhecimento enquanto pauta avaliativa em eticidade formal.<sup>315</sup> O que

<sup>312</sup> Embora extrapole minhas possibilidades de tratar do tema no momento, as perspectivas liberal e comunitária são em larga medida decorrências político-filosóficas do desenvolvimento da liberdade reflexiva, embora possam reclamar alguma participação na terceira modalidade de liberdade, a liberdade social.

<sup>313</sup> Os argumentos do pensamento liberal de Rawls, tal como a linha do pensamento republicano de Ackerman, são situados na liberdade reflexiva. A insuficiência para tratarem dos conflitos sociais e das aspirações avaliativas de demandas por justiça, sob esta abordagem, está relacionada a não alcançarem a eticidade formal ou a reconstrução normativa de práticas sociais e institucionais que se afigurem como condição de possibilidade para o exercício da liberdade, e assim consubstanciando critérios para contraposição destas mesmas instituições e práticas sociais em face de esferas da ação moral, não abstrata, mas lastreada na experiência reativa e co-operativa do ser para com o outro em uma projeção holística.

<sup>314</sup> “according to which the idea of reflexive freedom cannot be realized without taking into account the institutional forms that enable its realization” (Honneth, 2014a, p. 41).

<sup>315</sup> Honneth remete novamente a Hegel para amparar seu argumento angular a vincular sua Teoria da Justiça para com a teoria do reconhecimento. Embora alguns autores possam crer que a primeira absorveu a segunda (Lima, 2013), não creio em tanto, já que mantém entre si traços distintos, centrando-se a teoria do reconhecimento na ação moral de reciprocidade, reatividade e formação identitária do ser para com o outro. O que tenho em crítica é que Honneth, ao que me parece, por vezes procede a reformatações de Hegel que são sim linhas de pensamento cuja matriz é hegeliana, mas são construções do próprio Honneth, e não de Hegel. Apresenta o autor alemão a integração do reconhecimento para com a expansão da liberdade social: “os sujeitos devem ter aprendido simultaneamente articular seus próprios objetivos para com o outro e entender as

acrescenta, ao meu ver, é a necessidade de considerar-se criticamente como mecanismos reprodutivos, afirmativos ou negativos, as instituições e prática sociais regentes das relações de reconhecimento empiricamente consideradas, sem que isto afaste o excedente de validade ou a autorrealização posta em reconstrução normativa institucional.

Desta forma, as relações morais de reconhecimento passam-se em esferas de ação social marcadas por contextos institucionais e práticas sociais que determinam papéis, funções, expectativas e expressões singularizadas do “eu” e do “nós”, do ser e do outro. Sem a identificação e reconstrução normativa crítica para fins de resguardo da emancipação em confrontações institucionais situadas, não se faz factível ou efetivo diante do processo de libertação buscar diagnosticar quadros de negativa ou falseamento de reconhecimento, quão mais o pleno desenvolvimento de mapeamentos de patologias sociais. Esta premissa da Teoria da Justiça como análise da sociedade aplica-se tanto aos conflitos intrageracionais quanto aos conflitos intergeracionais, com uma tomada interna e crítico-emancipatória na reconstrução normativa de cenários de práticas reprodutivas e delineamentos institucionais que marcam as possibilidades de reconhecimento e interação cooperativa entre o ser e outro. Honneth considera que “uma conexão

---

articulações do outro no sentido de reconhecer cada um em sua dependência para com o outro. Hegel acredita que essa compreensão recíproca é assegurada por instituições de reconhecimento, isso é, por conjuntos de normas comportamentais que ‘objetivamente’ integram ‘objetivos’ individuais. Eles asseguram que os sujeitos possam reconhecer na conduta de seu alter ego as aspirações cuja realização representa a condição para a realização de suas próprias aspirações. Porque a luta individual pela liberdade, portanto, somente pode ser satisfeita no interior – ou com o auxílio de – instituições, o conceito ‘intersubjetivo’ de liberdade expande-se uma vez mais para o conceito ‘social’ de liberdade. Um sujeito somente é ‘livre’ se ele se depara com um outro sujeito a quem se uniu em uma relação de reconhecimento mútuo, no interior da estrutura de práticas institucionais; somente então pode considerar os objetivos do outro como a condição para a realização de seus próprios objetivos. Assim, ‘estar consigo mesmo no outro’ necessariamente implica uma relação em instituições sociais, pois somente práticas estabelecidas e regulares podem garantir que os sujeitos irão reconhecer cada um o outro como o outro de seu ser” (Honneth, 2014a, p. 45, tradução nossa) – (“subjects must have learned both to articulate their own aims to the other and to understand the other’s articulations in order to recognize each other in their dependency on each other. Hegel believes that such reciprocal comprehensibility is ensured by the institutions of recognition, that is, by bundles of behavioural norms that ‘objectively’ integrate individuals’ aims. They ensure that subjects can recognize in the behaviour of their alter ego the desires whose fulfilment represent the condition for the fulfilment of their own. Because the individual’s striving for freedom can thus be fulfilled only within – or with the aid of – institutions, the ‘intersubjective’ concept of freedom expands once again into ‘social’ concept of freedom. A subject is only ‘free’ if it encounters another subject, within the framework of institutional practices, to whom it is joined in a relationship of mutual recognition; only then can it regard the aims of the other as the condition for the realization of its own aims. ‘To be with oneself in the other’ thus necessarily entails a relation to social institutions, for only established and routine practices can guarantee that subjects will recognize each other as the other of their self” (Honneth, 2014a, p. 45)).

ética para a ideia de liberdade exige uma teoria da justiça que se afaste de um enquadramento puramente formal e cruze o limiar da realidade social.” (2014a, p. 65, tradução nossa).<sup>316</sup> Se a análise da sociedade em sua expressão real e social é ponto implacável para desenvolvimento de uma teoria da justiça, em que a liberdade do ser em face e para com o outro somente pode ser uma liberdade social, isto implica, em relação aos indivíduos, determinar “as instituições existentes nas quais eles podem experimentar o reconhecimento em interação normativamente regulada com os outros. (Honneth, 2014a, p. 65, tradução nossa).<sup>317</sup>

Mas a efetivação da liberdade em ação social passa pela necessidade de delinear as condições da própria realização da liberdade. Neste momento, Honneth (2014a, p. 71) articula o Direito, não em sua dimensão do jurídico ou do normativo aferidor da paridade moral entre o ser e outro própria, da esfera moral, mas sim em caráter de requisito de possibilidade da liberdade, como anteparo do ser que interage para com ou outro generalizado em ações sociais. O percurso argumentativo percorrido passa pelo desenvolvimento da normatização jurídica,<sup>318</sup>

<sup>316</sup> “an ethical relation to the idea of freedom requires a theory of justice to depart from a purely formal framework and cross the threshold to social reality” (2014a, p. 65).

<sup>317</sup> “the existing institutions in which they can experience recognition in normatively regulated interaction with others” (Honneth, 2014a, p. 65).

<sup>318</sup> “Embora a liberdade, em última análise, somente possa ser realizada em esferas da ação que vão além de relações jurídicas, o pré-requisito para participar livremente nestas esferas é uma categoria completamente diferente de liberdade. Nas sociedades liberais modernas, tem existido sempre um amplo consenso que os indivíduos somente podem ver a si mesmos como pessoas independentes com sua própria vontade individual se eles usufruem de direitos subjetivos garantidos pelo Estado, o qual lhes concede um espaço em que eles podem explorar suas preferências e intenções. Esta ideia que o fundamento de toda a liberdade em uma autonomia privada legalmente garantida tem mudado pouco ao longo dos anos; o que tem mudado ao longo das últimas poucas décadas é o escopo desses direitos ‘subjetivos’. Movimentos sociais e diversos argumentos políticos e morais tem conseguido fazer novos e complementares acréscimos às originais e restritas categorias ‘liberais’, mas eles não tem de nenhuma maneira modificado o significado ético e a função social atribuída à ‘liberdade jurídica’ nas concepções de justiça dominantes” (Honneth, 2014a, p. 71, tradução nossa) – (“Although freedom can ultimately only be realized in spheres of action that go beyond legal relations, the prerequisite for freely participating in these spheres is an entirely different category of freedom. In modern liberal societies, there has always been widespread agreement that individuals can only view themselves as independent persons with their own individual will if they enjoy subjective rights guaranteed by the state, which grant them a space in which they can explore their preferences and intentions. This idea that the basis of all freedom consists in legally guaranteed private autonomy has changed little over the years; what has changed over the last few decades is the scope of these ‘subjective’ rights. Social movements and various political and moral arguments have managed to make new, complementary additions to the original, strictly ‘liberal’ categories, but they have in no way changed the ethical meaning and social function accorded to ‘legal freedom’ in dominant conceptions of justice” (Honneth, 2014a, p. 71)).

e seu espelhamento referencial à liberdade negativa,<sup>319</sup> pois o ponto inicial do jurídico é manter uma área de não intervenção do outro<sup>320</sup> ou mesmo uma área que exija do Estado uma intervenção para que o indivíduo mantenha sua autonomia para não aceitar intervenções indesejadas.<sup>321</sup>

<sup>319</sup> “A soma de todos os direitos subjetivos – da maneira como eles são formulados hoje no início do século XXI – pode ser entendida como o resultado dos esforços para garantir a cada sujeito uma esfera de ação protegida de intervenções externas – estatais e não estatais; no interior desta esfera protegida, nós podemos explorar e experimentar por meio de nossa própria concepção de bem livre de qualquer exigência comunicativa. A liberdade negativa garantida pelo Estado se fundamenta assim no direito dos indivíduos de exposição puramente privada de sua própria vontade” (Honneth, 2014a, p. 73, tradução nossa) – (“The sum of all subjective rights – in the manner they are formulated today at the beginning of the twenty-first century – can be understood as the result of efforts to secure for each subject a sphere of action protected from external – state and non-state – intervention; within that protected sphere, we can explore and experiment with our own conception of the good free from any communicative demands. The negative freedom guaranteed by the state is thus based on the right of individuals to purely private disclosure of their own will” (Honneth, 2014a, p. 73)).

<sup>320</sup> Neste sentido também se posiciona Pinzani: A liberdade jurídica está ligada à existência de um sistema de direitos subjetivos, surgido na modernidade por um processo paulatino. Honneth reconhece que inicialmente os direitos subjetivos tiveram primariamente caráter econômico, com o primado do direito à propriedade — primado não somente prático, mas também teórico (de Locke ao próprio Hegel tal direito recebe um lugar de primazia nas relações dos indivíduos entre si e com a comunidade). Contudo, ao longo do tempo, os direitos subjetivos acabaram criando um espaço de proteção do indivíduo, que lhe permite desenvolver autonomamente seu plano de vida independentemente das concepções e dos valores socialmente dominantes. Os direitos subjetivos constituem uma esfera privada, à qual o indivíduo pode retirar-se, subtraindo-se às obrigações comunicativas ligadas à exigência de justificar escolhas de vida e valores individuais<sup>10</sup>. (2012, p. 209)

<sup>321</sup> Deve-se evitar aqui compreensão que poderia alegar que estou a desconhecer os direitos à prestação, jurídica e material, assim como os direitos à participação, ou mesmos os direitos de solidariedade e caráter difuso, ao que meu argumento seria válido apenas para os chamados direitos de defesa, cuja prestação é negativa, como a liberdade religiosa ou liberdade de expressão. Não se trata disto. O termo intervenção nestes últimos casos possui conotação de exigência ou afastamento de atuação indesejada, ou seja, remetem a uma abstenção ou intervenção estatal ou a uma conformação do público para além do estatal a conformar bens de titularidade difusa. Quando afirmo que o ponto inicial do jurídico é manter uma área de não intervenção do outro, isto significa que o jurídico se volta para colocação de barreiras generalizáveis a manter campos de prerrogativa que permitem o ser, em maior ou menor medida, desconsiderar ou não ter o outro em conta na afirmação de sua liberdade. O jurídico pode, por exemplo, ser anteparo de afastamento do outro na definição dos rumos da própria ação moral na esfera primária, tal como o amor/interação familiar, desde que mantido para desenvolvimento das conotações de confiança o resguardo do respeito jurídico (em outras palavras, a autoconfiança se desenvolve cumulativamente com o fundo do autorrespeito). Materializo o que penso: professora de ensino infantil chama pais de aluno para reunião, nesta afirma que a criança consome refrigerante, e há uma “política escolar” em não incentivar o consumo do refrigerante. A relação entre a criança e os pais, na forma de educar, passa pelo âmbito moral da esfera primária, não podendo confrontar-se privação de direito ou exclusão pelo consumo de refrigerante. A primeira barreira possível de ser levantada pelos pais é que está a professora invadindo campo da ação social que não lhe é pertinente, pois o poder familiar, conforme o art. 1634 do Código Civil, assegura aos pais dirigir a criação e educação dos filhos. Não pode a professora adentrar neste tema, quem decide, se a criança toma ou não refrigerante, são os pais. Não se alcançam no debate argumentos se o refrigerante é bom ou ruim, em tal ou qual situação ou frequência: o que ocorre é o estancamento da própria infiltração no espaço do poder familiar. O direito é levantado como uma barreira de não infiltração do outro, de não intervenção ou intervenção indesejada daquilo que é pertinente, ou impertinente, sob o agasalho da norma (independentemente de que modalidade se trate – sejam direitos de defesa,

Trata-se aqui da liberdade jurídica ou liberdade legal (Honneth, 2014a, p. 71), orientada para o resguardo da autonomia. O jurídico funcionaliza-se como uma barreira, sua função é garantir a não opressão entre o ser e o outro nas esferas da ação social, mas esta não opressão é formalmente considerada, é abstratamente tomada, não acolhendo uma performance de moralidade subjetiva ou objetiva em sua concepção funcional. Em decorrência, a liberdade legal proporciona ao ser retirar-se de uma interação comunicativa para com o outro, além de definir limites às obrigações mútuas entre o ser e o outro em uma escala abstrata do outro que se generaliza. As ações sociais somente podem proceder-se em liberdade se contarem com jurídico, mas este não lhes basta, além de estar sujeito, como ao desencadeamento de patologias que podem revirar-se contra a própria liberdade social, se a projeção da liberdade negativa transbordar para outras esferas ou mesmo ofuscar expressões de ação moral. Destarte, o jurídico em si não realiza a liberdade diretamente, sua função é de viabilidade para que ela seja alcançada, e mesmo assim fragmentada em suas possibilidades.

Ao lado da liberdade legal ou jurídica, Honneth situa a liberdade moral, requisito que compreende o potencial de racionalidade que foi se alicerçando historicamente de modo a propiciar um nível progressivo de legados materiais a impingir ao indivíduo condições de desenvolvimento de sua autocompreensão e de compreensão do outro em níveis elaborados argumentativamente. O desenvolvimento de construções para definição de padrões de correção possibilita ao ser compreender-se em liberdade por ser capaz de uma autonomia moral (Honneth, 2014a, p. 95). Enquanto dimensão de possibilidade para a ação social em liberdade, a liberdade moral alcança grau de generalização para configurar o ser como titular de um espaço de construção normativa. A autodeterminação impele o ser ao autocontrole, pela tomada consciente de que se relaciona com outros sujeitos que também são dotados de autodeterminação<sup>322</sup> (Honneth, 2014a,

---

sejam direitos à prestação, sejam direitos à participação, ou mesmo os direitos ligados a padrões de solidariedade, como os difusos e coletivos).

<sup>322</sup> Creio que na argumentação da liberdade moral Honneth poderia ter seguido um percurso argumentativo que evitasse abertura tão grande a questionamentos de linha eurocêntrica. Há uma referência reiterada ao patamar kantiano para sustentação de prismas de moralidade, sem a abertura, pelo menos ao meu sentir, de conformações de liberdade moral em sistemas de correção de conduta moral tematizados a partir de outros referenciais, como ocorre em culturas orientais ou mesmo na cultura muçulmana. É possível sustentar a liberdade moral como requisito para a liberdade em ação social, a partir da primazia do ser humano como digno de respeito, em outras linhas referenciais que não a kantiana e seu princípio moral universalizador. Não obstante, posiciona-se Honneth da seguinte forma: “Onde quer que a ideia de dignidade foi anteriormente

p. 97). Enquanto a liberdade jurídica ou legal gravita em direção à liberdade negativa, a liberdade moral move-se em direção à liberdade reflexiva. Não obstante, igualmente a liberdade moral prescinde da ação cooperativa (Honneth, 2014a, p. 105), pois pode ser formada pelo ser em si, sem a projeção direta do outro em coordenação interativa e recíproca para conformar visões normativas determinadas. Isto não quer dizer que seja a liberdade moral alheia à formação social, à socialização, não o é, como não o é o direito. O que significa é que pode ser articulada individualmente sem uma coordenação cooperativa com o outro em ação social.<sup>323</sup>

Segundo Honneth (2014a, p. 100), a liberdade moral permite aos indivíduos determinarem seu critério e sentido de ação, executando-o racionalmente, forjando para si e projetando ao outro um código de condutas e perspectivas de mundo. A liberdade moral é reflexiva por comandar a autodeterminação do ser em uma ação não articulada comunicativamente com o outro. Embora possa o ser interagir com o outro em uma dinâmica de confrontações de moralidades, a razão definidora da opção avaliativa continua a ser posta em julgamento pelo próprio ser em si. A

---

entendida em um sentido universal, e não no sentido de concepções tradicionais de honra hierarquicamente implicadas, ela era fundada em premissas teológicas como a ideia de 'iguais em Deus'; mas após a mudança induzida pela filosofia moral de Kant, receberia um fundamento mais secularizado. Assim, a 'dignidade' humana não era mais vista como sendo fundamentada no fato que humanos, como criaturas de Deus, ao menos parcialmente compartilham suas características, mas em vez disso no fato que, moralmente, eles representam fins em si mesmos [Selbstzweckhaftigkeit] e pode assim exigir que todos os outros humanos lhes tratem como pessoas independentes que são capazes ou racionalmente justificam suas ações. Indivíduos são normativamente iguais e únicos na medida em que eles devem ser reconhecidos como pessoas morais cujos objetivos não podem ser ignorados quando se trata da justificação individual das normas. Esses resultados da transformação semântica da dignidade em breve se tornariam um pano de fundo estável para a cultura cotidiana das sociedades modernas, e hoje, eles constituem um argumento normativo definitivo inevitável no discurso moral" (Honneth, 2014a, p. 99, tradução nossa) – ("Wherever the notion of dignity was previously understood in a universal fashion, and not in the sense of hierarchically connoted traditional conceptions of honour, it was founded on theological premises such as in the idea of 'equality with god'; but after the shift induced by Kant's moral philosophy, it would receive a more secular foundation. Thus human 'dignity' was no longer seen to be grounded in the fact that humans, as creatures of god, at least partially share his features, but rather in the fact that, morally, they represent aims in themselves [Selbstzweckhaftigkeit] and can thus demand that all other humans treat them as independent persons who are capable or rationally justifying their actions. Individuals are normatively equal and unique inasmuch as they must be recognized as moral persons whose aims cannot be ignored when it comes to the individual justification of norms. These results of the semantic transformation of dignity would soon become a stable background for the everyday culture of modern societies, and today, they constitute an inevitable, normative final argument in moral discourse" (Honneth, 2014a, p. 99)).

<sup>323</sup> O exercício moral é desencadeado sob esta perspectiva na afirmação de julgamento do ser, avaliando situações e condutas, e a partir daí reputando-as em uma qualificação empreendida segundo parâmetro de correção que tenha assimilado e interiorizado. Este ato de qualificação em

projeção lhe retorna. Por isto Honneth afirma que “porque a liberdade acarreta uma quebra racional para com as forças da natureza, ser ‘livre’ implica transformar impulsos simples e acessos em razões racionais. (2014a, p. 100, tradução nossa).<sup>324</sup> O grau de afirmação desta esfera de liberdade situa-se no encadeamento de universalização, na capacidade de justificar racionalmente as ações e posturas do ser segundo normas e princípios considerados universais, pois “o esquema de comportamentos desta forma imposto sobre os indivíduos insertos na esfera da liberdade moral é aquele de atores comunicativos com orientações universais” (Honneth, 2014a, p. 107, tradução nossa).<sup>325</sup>

Mas justamente esta caracterização de comunhão interativa do ser para com o outro, em ação social que se projeta em práticas sociais e instituições a cunhar bases para a construção da liberdade moral, individualizadamente assimiladas como códigos avaliativos, irá permitir identificar patologias e limites para a liberdade moral.<sup>326</sup> A liberdade moral está limitada na medida em que se constrói

---

si, empreendido racionalmente, posto em avaliação, prescinde de cooperação argumentativa, bastando a imputação procedida.

<sup>324</sup> “because freedom entails a rational break with the forces of nature, being ‘free’ implies turning mere impulses and drives into rational reasons” (2014a, p. 100).

<sup>325</sup> “the schema of behavior thereby imposed on subjects within the sphere of moral freedom is that of communicative actors with universal orientations” (Honneth, 2014a, p. 107).

<sup>326</sup> “No exercício da nossa liberdade, que deveria nos permitir basear nossas ações somente em princípios autodeterminados que consideramos como corretos, nós constantemente encontramos regras normativas que nós não podemos considerar como autodeterminadas. Em vez disso, nós somos obrigados a aceitar essas regras como fatos institucionais que podem ser interpretados de diferentes formas, mas que não podem ser deliberadamente apartados ou substituídos. Faz pouca diferença se a autodeterminação moral é concebida como monológica ou como um ato discursivo, cooperativo, inclusive sujeitos que se empenhem em discussões livres de coerção e se esforcem para alcançar entendimento sobre a universalidade de suas normas de ação serão constantemente confrontados com regras morais que não podem simplesmente sobrepor. O significado da amizade, normas constitucionais, obrigações entre pais e seus filhos – esses são todos fatos institucionais com substância normativa que a comunidade discursiva moral, apesar de seus esforços combinados, não pode colocar de lado. Essas normas penetram no interior do processo da formação da vontade compartilhada e a restringem interiormente na forma das obrigações que já foram em alguma medida aceitas. Em outras palavras, todo discurso moral pressupõe formas elementares de reconhecimento mútuo que são tão constitutivas do ambiente social que não podem ser questionadas ou suspensas por seus membros” (Honneth, 2014a, p. 112, tradução nossa) – (“In the exercise of our freedom, which should allow us to base our actions solely on self-legislated principles we view as right, we will constantly run into normative rules that we cannot view as self-legislated. Instead, we are forced to accept these rules as institutional facts that can be interpreted in different ways, but that cannot be wilfully bracketed or overridden. It makes little difference whether moral self-legislation is conceived of as a monological or as a cooperative, discursive act, for even subjects that engage in coercion-free discussion and attempt to reach an understanding about the universalizability of their norms of action will constantly be faced with moral rules that they cannot merely override. The meaning of friendship, constitutional norms, obligations between parents and their children – these are all institutional facts with normative substance which the moral discursive community, despite its combined efforts, cannot put aside. These norms penetrate into the procedure of shared will-formation and restrict it from within in the shape of obligations that have more or less already been accepted. In other words, all moral

a partir de um quadro estruturado em práticas e instituições, cuja articulação crítica depende da luta por reconhecimento, cujo teor é volvido em ações sociais cooperativas comunicacionais. A liberdade moral precisa da experiência contrastante do ser para com o outro, sem o que a eticidade não se completa em uma prática reativa, co-operativa e recíproca em esferas de ação social. Aqui abre-se uma ponte transformadora para a liberdade moral:<sup>327</sup> se o exercício moral supera seu caráter autoprojeto para a autodeterminação e se volta para a ação social confrontadora no reconhecimento em luta, ele se potencializa como ação de influência na interpretação pública de normas morais presentes em práticas sociais e instituições (Honneth, 2014a, p. 113).

Dito de outra forma, a liberdade moral é fechada reflexivamente quando não está aplicada às reconstruções normativas, às articulações para preservação ou rompimento passadas nos conflitos por reconhecimento. Ao ser tematizada em ações sociais, ao ganhar um cunho experienciado, a moralidade alcança nível outro de liberdade, a liberdade em ação social. O que Honneth efetiva não é de forma alguma negar a liberdade legal ou a liberdade moral, mas sim permitir compreendê-las como encadeadas e elementares para exercício da liberdade social, liberdade esta que afirma as confrontações por reconhecimento como constante que se passa nas ações cooperativas humanas. A liberdade legal e a liberdade moral são manejadas como meios avaliativos da realidade da liberdade passada em complexos institucionais e práticas sociais, ou seja, compõe-se

---

discourse presupposes elementary forms of mutual recognition that are so constitutive of the social environment that they cannot be questioned or suspended by its members” (Honneth, 2014a, p. 112)).

<sup>327</sup> “Tal como era verdade na liberdade jurídica, a liberdade moral tem essencialmente o caráter de um obstáculo, uma postergação. Quem quer que exerça a liberdade moral procura ganhar distância reflexiva no sentido de reconectar à prática social, de uma maneira justificada publicamente, que lhe confronta com exigências não razoáveis ou irreconciliáveis. Entretanto, isto incute na liberdade moral um poder transformativo que a liberdade jurídica não possui: enquanto que no caso de direitos subjetivos nós nos retiramos de nosso contexto de vida ética a fim de obter a liberdade para determinar nossos objetivos de vida particular, na orientação da liberdade moral nós podemos colaborar com a transformação de dada sociedade no sentido de que a faculdade desta liberdade nos permite questionar publicamente determinadas interpretações de normas no mundo da vida” (Honneth, 2014a, p. 112, tradução nossa) – (“Just as was true of legal freedom, moral freedom essentially has the character of an interruption, a postponement. Whoever exercises moral freedom seeks to gain reflexive distance in order to reconnect to a social praxis, in a publicly justified way, that has faced him or her with unreasonable or irreconcilable demands. However, this imbues moral freedom with a transformative power that legal freedom does not have: Whereas in the case of subjective rights we retreat from our ethical life context in order to gain the freedom to determine our personal life aims, in the stance of moral freedom we can contribute to the transformation of the given society in the sense that the universality of this freedom permits us to publicly question given interpretations of norms in the lifeworld” (Honneth, 2014a, p. 112)).



internamente à reconstrução normativa, artifício maior da Teoria da Justiça como análise da sociedade. A liberdade social<sup>328</sup> é a afirmação da liberdade, a partir de avaliações contínuas em reconstrução normativa, das relações entre o ser e o outro passadas nas esferas da ação social, em dada conjuntura de instituições e práticas sociais (Honneth, 2014a, p. 131).

As esferas da ação social irão corresponder, em certo grau de espelhamento, às esferas da ação moral. A diferença é que nas primeiras se visa determinar como se procedem as relações entre o ser e o outro, a inserção do “eu” no “nós”, na realidade das instituições e dos papéis sociais (Honneth, 2014a, p. 123-129). Por isto Honneth (2014a) desenvolve seus argumentos com contínuos exemplos recolhidos na vida social. A realidade da liberdade, sob este prisma, orienta o ser para com o outro, em uma perspectiva de reciprocidade em reconhecimento cooperativo,<sup>329</sup> compondo em eticidade, passível de avaliação, as práticas sociais e instituições. O ser se limita em sua projeção interna sem frustrar-se, pois conjuga-se com o outro em sua igual projeção de propósito interno, permitindo uma contínua coalizão de partes. As partes se agregam em um todo exponenciado e mutável, no qual instituições e práticas passam por contínua avaliação em eticidade formal, ao que rompimento e preservação, progresso e retrocesso são tematizados em uma avaliação empírica do excedente de validade. A expressão de reconhecimentos subdesenvolvidos ou postos em negação, tal como a identificação de reconhecimentos falseados em favor da manutenção de

<sup>328</sup> “Isto é, experimentamos nossa liberdade individual somente no contexto de obrigações sociais que surgem do fato de desempenharmos certos papéis sociais (por exemplo, enquanto parceiros, pais, amigos, agentes econômicos, produtores, consumidores, cidadãos, etc.). Essa liberdade é social, pois, longe de isolar o indivíduo do contexto social no qual se encontra, só é vivida em tal contexto, isto é, na interação com outros indivíduos.” (Pinzani, 2012, 210-211)

<sup>329</sup> “O conjunto de comportamentos reciprocamente posto em expectativa nos papéis sociais, portanto, tem o caráter de um dever penetrante, porque os sujeitos envolvidos o consideram como uma condição para a concretização eficaz de suas práticas comuns. Não obstante, os papéis obrigacionais inerentes à ação cooperativa apresentam marcas do que nós chamamos habitualmente ‘moralidade’, pelo que cada pessoa deve tratar os outros de forma que permita serem alcançados seus respectivos propósitos. Aqui, ‘moralidade’ não consiste na mútua concessão de possibilidades para autodeterminação, mas é uma parte intrínseca das práticas sociais que combinam a integração de um sistema de ação relacional” (Honneth, 2014a, p. 125-126, tradução nossa) – (“The reciprocally expectable behaviour bundled in the social roles therefore has the character of a subtle duty, because the subjects involved regard it as a condition for the successful realization of their common practices. Nevertheless, the role obligations entailed by cooperative action bear traces of what we customarily call ‘morality’, for each person must treat the others in a way that allows their respective purposes to be achieved. Here, ‘morality’ does not consist in the mutual granting of opportunities for self-determination, but is an intrinsic part of the social practices that combine to make up a relational system of action” (Honneth, 2014a, p. 125-126)).

articulações intra e intergeracionais de dominação, demanda a liberdade em seu nível objetivo de moralidade, em sua eticidade manifesta em ação social.

Portanto, se na ação social são identificados óbices comunicativos e de realização do ser, tem-se a ocorrência de dominação, negação ou subdesenvolvimento do reconhecimento, transformação do outro em objeto de interação ou mesmo uma relação falseada do próprio reconhecimento. O que interessa enquanto ação social à Honneth (2014a) é compreender como historicamente formam-se os laços cooperativos, as instituições e práticas sociais que conformam a esfera, procedendo, após, à reconstrução normativa para que, com apoio nos parâmetros de eticidade formal, possa identificar máculas ou vícios opressivos a desenhar mecanismos de sujeição e dominação, os quais vão de encontro à emancipação real do ser em face do outro.

A remoção destes óbices é necessária para a autorrealização e progresso moral, entendido como escalada intra e intergeracional do excedente de validade. Buscarei após a exposição de cada uma das esferas indicar aspectos que podem ser diagnosticados como violação de justiça, tendo em conta a expressão da autorrealização em processo de libertação. Localizados processos ou mecanismos que sejam contrários à individualização e à inclusão (plataformas expansivas do reconhecimento), é possível diagnosticar violações morais e reais ao reconhecimento do ser em propósito interno conjugado ao outro, e assim questionar as práticas sociais associadas às patologias ou instituições que provocam a desagregação comunicativa. O caminho metodológico então a ser percorrido é circunscrever a ação social ligada à esfera, identificar suas linhas mestras de condução, e por fim confrontar com o cenário avaliativo em eticidade da ação moral respectiva.<sup>330</sup>

A primeira das esferas de ação social indicada por Honneth (2014a, p. 131) é a esfera das relações pessoais. Nesta se desenvolvem relações de amizade, relações íntimas e relações familiares. Lastreadas na esfera moral primária, as relações passadas nesta esfera da ação social são tematizadas em relevância para

---

<sup>330</sup> Tendo em vista os limites do presente trabalho, não posso aprofundar nas exemplificações que serão desenvolvidas. Buscarei levar a cabo a identificação de situações de violação ao reconhecimento no tópico relativo ao reconhecimento ideológico e reificação. Destaco que em todas as exemplificações o que se tem é uma reconstrução normativa, ou seja, há elaboração de argumentos que se dispõem a tematizar certa prática social ou instituição diante dos postulados do reconhecimento. Trata-se de uma abertura comunicativa, donde exatamente as confrontações

compor em autorrealização o ser, tendo em vista a formação da autoconfiança. Construções sociais que de uma forma ou de outra corroam os elos comunicativos da amizade, das relações íntimas, ou da integração interna nas relações familiares, impedindo ou falseando o desenvolvimento da autoconfiança enquadram-se como patologia ou óbice ao reconhecimento, consoante acima expressado. A amizade<sup>331</sup> possui carga institucional para Honneth (2014a, p. 137), sendo seu traço comunicativo marcado pelo aspecto reflexivo intersubjetivo, pelo qual o ser interage com o outro, formando uma comunhão compartilhada de experiências recíprocas, permitindo confrontações de práticas e interações. As relações de amizade concretizam o outro em relações de intercâmbio direto, prestando-se a uma abertura voluntária e desta maneira ao exercício da liberdade. Restrições geradas no palco social de desenvolvimento de amizades podem ser reputadas como ameaças ou riscos a esta esfera social, ameaçando o ser em seu intercâmbio com o outro e reduzindo a fluidez comunicativa, o que em si provoca um estrangulamento de reflexões de alteridade.<sup>332</sup> Considerando uma disputa de resultados, Axel Honneth assevera que “recentemente, contudo, em razão do aumento da individualização e pressões mais intensas de desempenho, a própria sobrevivência de formas sociais de amizade pessoal apresenta-se em risco” (2014a, p. 140, tradução nossa).<sup>333</sup>

---

críticas contínuas permitirão o delineamento em concreto das esferas do reconhecimento, sendo que a luta pelo reconhecimento inter e intrageracional envolve o excedente de validade.

<sup>331</sup> Para Honneth, “o que é decisivo para nossos objetivos é que a amizade moderna nos permite experimentar nossa própria vontade como algo cuja articulação é desejada por um outro em concreto e assim não mais fechada em nosso interior. O quadro de obrigações complementares que define hoje a amizade permite a mútua exposição de sentimentos, atitudes e intenções que não encontrariam expressão sem um outro em concreto, e assim não poderiam ser experimentadas como algo capaz de ser expressado” (2014a, p. 139, tradução nossa) – (“what is decisive for our purposes is that modern friendship enables us to experience our own will as something whose articulation is desired by a concrete other and thus can no longer be closed off internally. The complementary role obligations that define friendship today enable the mutual display of feelings, attitudes and intentions that would find no expression without a concrete other, and thus could not be experienced as something capable of being expressed” (2014a, p. 139)).

<sup>332</sup> Pode-se questionar os efeitos nocivos à autorrealização a partir de estreitamentos e asfixias comunicativas nas relações de amizade em locais de trabalho e mesmo em escolas. O crescente panorama de disputas e seleção social, transformando relações de comunicação em ambientes de desempenho em confrontação nas escolas, com a preparação de estudantes como soldados talhados para enfrentar vestibular, ENEM, dentre outros, pode resultar em distanciamentos das relações de amizade, ao que o colega de sala é visto como adversário, sendo a ação cooperativa tomada pela artificialidade do avanço pessoal, em uma perspectiva de individualidade que se basta para alcançar sucesso proclamado em instituições e práticas sociais de feto econômico.

<sup>333</sup> “recently, however, because of increasing individualization and more intense pressures to perform, the very existence of the social form of personal friendship is seen to be at risk” (2014a, p. 140).

As relações íntimas são vistas por Honneth (2014a, p. 141) na atualidade com traços de autonomia. Isto é de profunda relevância, já que no passado o ambiente de interação entre o ser e outro nas relações íntimas era inserto na família (Honneth, 2014a, p. 145). Este âmbito de relações é caracterizado por Honneth como “uma forma de relacionamento pessoal baseada inteiramente no desejo sexual e afeição mútua” (2014a, p. 141, tradução nossa),<sup>334</sup> estando a ela atrelados uma série de inflexões, como a liberdade sexual e sua expressão, a educação sexual, a abertura para a expressão sexual feminina e a abertura para a expressão sexual isoafetiva. As relações íntimas não precisam ser compreendidas apenas como amor, sendo mais amplas, sendo marcadas pelo afeto como sinal de distinção.<sup>335</sup> O desenvolvimento das relações afetivas em continuidade, principalmente aquelas categorizadas como de amor, permite ao ser e ao outro conformarem-se no que Honneth (2014a, p. 146) denomina um pacto pela formação de memória. A formação de memória comum, que igualmente se desenvolve na amizade, mas em medida qualitativamente diversa, permite ao ser confrontar-se consigo mesmo e com o outro. Consigo mesmo ao lançar-se ao passado que lhe envolve a situação de presente a partir de momentos marcantes em sua memória pessoal. Para com o outro ao confrontar em um discurso narrativo conjunto que revigora o passado e reflete para o presente e para o futuro.

As relações passadas na esfera familiar catalisam em grande parte repercussões das relações íntimas e das relações de amizade que, impulsionadas com as interações comunicativas de luta pelo reconhecimento na expressão do propósito interno ao outro, permite visualizá-las como cenário de grande incidência do excedente de validade das esferas morais. Há uma propulsão de alargamento progressivo, de modo a se inserir relações intersubjetivas como qualificadas dentro do signo família.<sup>336</sup> Honneth (2014a, p. 158) argumenta que a

<sup>334</sup> “a form of personal relationship based entirely on sexual desire and mutual affection” (2014a, p. 141)

<sup>335</sup> “Somente onde duas pessoas concordam mutuamente em apoiar cada uma o desenvolvimento da personalidade da outra, mesmo quando isto toma uma direção que não pode ser prevista, nós podemos falar de um relacionamento intersubjetivo que ganha o nome de ‘amor’” (Honneth, 2014a, p. 146, tradução nossa) – (“Only where two people mutually agree to support each other’s personality development, even when it takes a direction that cannot be anticipated, can we speak of an intersubjective relationship that earns the moniker of ‘love’” (Honneth, 2014a, p. 146)).

<sup>336</sup> A proposta do denominado Estatuto da Família é uma tentativa de retrocesso no avanço do excedente de validade da ação moral e social do reconhecimento. Em um cenário em que relações entre pessoas do mesmo gênero adotam ou tem seus próprios filhos, conformando uma abertura a tipos diversos de família, o Projeto de Lei n. 6583/2013 afigura-se como retrocesso. Retrocesso

ação social na esfera da família atualmente transcorre com foco na negociação ao invés da fixação de ordens e critérios de obediência, dependendo assim de argumentações e da intersubjetividade comunicativa mútua. Neste sentido, “pai e mãe não mais negociam ‘sobre’ de seus filhos, mas sempre que possível ‘com’ seus filhos, permitindo a estes últimos ter sua ‘própria voz’” (Honneth, 2014a, p. 158, tradução nossa).<sup>337</sup> Mas pela família há introjeção social de deveres e obrigações recíprocas entre os membros, ao que os papéis são socialmente reconformados, mas mantém-se um núcleo de expectativas, tal como o dever de cuidado e orientação que os pais devem ter aos filhos e reciprocidade dos filhos aos pais quando mais velhos estiverem. Os novos arranjos familiares reconformam papéis no lar, tendendo a romper com estigmas de gênero, inclusive. Entretanto, um núcleo mantém-se, a real e legítima expectativa de solidariedade decorrente do fato de serem membros da mesma comunidade primária na extensão da socialização.

Isto não quer dizer que as relações familiares sejam convertidas em relações de amizade. Honneth (2014a, p. 166) sustenta serem espaços de ação social diversa justamente por um caráter institucional e de práticas sociais que impele um compromisso em diversidade de papéis. Neste sentido, pai ou mãe nunca podem ser qualificados como amigos em suas relações familiares para com os filhos. Não significa que não possa haver proximidade, cumplicidade e abertura intersubjetiva, pelo inverso, estas são tendências expansivas das relações familiares da esfera primária para individualização e inclusão, em vetor para autorrealização. Significa sim que enquanto a relação de amizade é marcada por uma tendência à horizontalidade entre o ser e outro na expressão de razões e argumentos reflexivos na comunicação, a relação familiar é marcada por uma tendência à verticalidade entre o ser e o outro, a partir do que o outro é considerado dentro da premissa social de expectativas do papel social ocupado. Por isto, Honneth indica como fato institucional em prática social que “nossos

---

porque se volve contra o avanço do reconhecimento, contra o expansão da individualização e da inclusividade, chocando-se para com a autorrealização e o processo de libertação do ser. O art. 2º do Projeto aduz: “Art. 2º Para os fins desta Lei, define-se entidade familiar como o núcleo social formado a partir da união entre um homem e uma mulher, por meio de casamento ou união estável, ou ainda por comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes.” Confrontando-se com o excedente de validade, a proposta vai de encontro para com a autorrealização intergeracional, além de figurar como negativa de reconhecimento intrageracional.

<sup>337</sup> “father and mother no longer negotiate ‘over’ their children, but whenever possible ‘with’ their children, allowing the latter to have their ‘own voice’” (Honneth, 2014a, p. 158).

sentimentos por nossos ‘pai’ ou ‘mãe’ são sempre já marcadas por expectativas ligadas ao desempenho efetivo daqueles papéis” (Honneth, 2014a, p. 166, tradução nossa).<sup>338</sup>

A ação social em família determina níveis de possibilidade e autorrealização do ser, e por este fator, práticas sociais e instituições influem na conformação de legitimidade e na formação em confiança ou não do ser em sua dinâmica recíproca de reconhecimento. A sujeição destas práticas à reconstrução normativa é o ponto determinante, dentro da expansão das esferas do reconhecimento na dimensão moral. Por esta razão, práticas do passado, que podem ter sido vistas como formadoras de autoconfiança em dado cenário, podem ser alçadas em reconstrução para revelarem-se como privação de autorrespeito.<sup>339</sup> O espaço da ação social da família pauta-se em uma solidariedade pela origem comum identitária, em que práticas sociais e instituições de cooperação são tomadas para definição de práticas morais. Confrontos intergeracionais em famílias são comuns justamente por delinear reconformações de abrangência da esfera moral e da

<sup>338</sup> “our feelings for our ‘father’ or ‘mother’ are always already marked by expectations linked to the actual performance of both these roles” (Honneth, 2014a, p. 166).

<sup>339</sup> Argumento que determinadas práticas sociais e institucionais configuram possibilidades situadas de conformação e expressão situada de formação de autoconfiança. Em interessante trabalho a respeito da educação no Brasil, ao abordar a situação no século XIX, Cynthia Greive Veiga externa como produto de sua pesquisa posições da época quanto à percepção do ensino público: “No relato de 1867 do diretor-geral da Instrução Pública, Firmino Antonio de Sousa, ele afirma: ‘Já se vê, pois, que a instrução bebida nas escolas primarias quasi que de nenhuma utilidade é na prática da vida, e talvez seja este o principal motivo que as classes inferiores de nossa sociedade olhão com tanta indiferença para a educação literaria que o estado gratuitamente lhes offerece, e cujas vantagens práticas elas ainda não conseguirão descobrir.’ (Relatório, 1867, p. 2) (...) Em 1873, o inspetor Antonio de Assis Martins relata: ‘[...] entre nós, geralmente fallando, o menino matricula-se na escola na idade de cinco para seis annos e aos doze mal sabe soletrar, e quando é feliz, assigna com bastante desigualdade seu próprio nome. Seis annos de aprendizagem para tão mesquinho resultado forçosamente deve desanimar, principalmente a essa classe pobre, que vê no filho mais um recurso, de que póde dispor, para ajudal-o a carregar o peso de uma vida, toda cheia de fadigas e necessidades. (Relatório, 1873, p. 8)” (2008, p. 513). O ponto que me interessa é sobretudo a visão social da criança e do adolescente como um recurso familiar, no sentido de compor ativamente uma participação na família para enfrentamento das dificuldades de todos, o que remete ao trabalho em curta idade como expressão de prática social e instituições. Pode-se ter em mente que ao seguir este roteiro, a criança ou adolescente, ao trabalhar e atingir sua “finalidade” de “ajudar em casa” possuiria projeção de autorrealização, ao que a escola, sem resultado na vida prática, era vista como um próprio entrave na autorrealização e na formação da autoconfiança pertinente às relações familiares. Quando progressivamente a instituição escola e a prática social de estudar elevam-se em valor social e reputação (extravasa aqui meus objetivos abordar as causas e o projeto de implantes culturais pela via da instrução) a reformatação de instituições projetará uma potencial alteração dos sentidos das ações sociais e seu reflexo em autorrealização. Se em dada época o deixar de estudar para trabalhar simbolizou atuar ativamente como recurso familiar, tornando o ser “útil” perante seu outro de relações primárias, e assim dotando-lhe de autorrealização, as alterações históricas possibilitam que a mesma atividade em tempos atuais seja assimilada pelo ser como frustração e privação, gerando questionamentos de reconhecimento negativo nas relações primárias.

definição dos limites de práticas sociais exigíveis ou não do ser para com o outro. Além disto, as condições de pleno desenvolvimento cooperativo das relações familiares não podem ser afastadas do todo, ao que, em uma plataforma holística, a esfera primária não é prévia, mas interna, às interações sociais, donde instituições de outras esferas afetam a conformação e reconformação da esfera social primária,<sup>340</sup> que passa em contínua reconstrução normativa a partir da projeção na esfera da confiança de interações intersubjetivas passadas nas esferas da comunidade de valores e na jurídica.<sup>341</sup>

Via de consequência, a ampliação do outro, em sua generalização, provoca igualmente um contato com outras esferas de ação social. Honneth (2014a, p. 176-177) situa como segunda esfera de ação social a ser tratada a esfera da economia de mercado, mais uma vez alicerçando-se na construção inicial de Hegel. Na

<sup>340</sup> “Claro, todas essas novas práticas normativas, que começaram a surgir dentro da família como resultado da igualdade e prolongamento no tempo de seus relacionamentos internos, somente pode se estabelecer e prosperar se as condições prévias correspondentes no ambiente socioeconômico estão presentes” (Honneth, 2014a, p. 172, tradução nossa) – (“Of course, all these new normative practices, which began to emerge within the family as a result of the equality and temporal extension of its internal relationships, can only take hold and prosper if the corresponding preconditions in the socioeconomic environment are given” (Honneth, 2014a, p. 172)). Isto significa que distorções em esferas sociais de ação que provoquem absorção do ser em prejuízo de suas relações primárias podem ocasionar reflexos nocivos às relações comunicativas e à autorrealização do ser em autoconfiança: “esta desvantagem óbvia, que pode forçar os pais a limitar o tempo despendido com seus filhos, somente poderia ser removida por reformas fundamentais com o objetivo de proporcionar apoio social àqueles que sacrificam oportunidades por atividades remuneradas esforçando-se por cuidar de seus filhos e netos. O cálculo dos direitos de assistência social deveria levar em conta o tempo dedicado para interagir com a próxima geração” (Honneth, 2014a, p. 173, tradução nossa) – (“this obvious disadvantage, which can force parents to limit the time they spend with their children, could only be removed by fundamental reforms with the aim of providing social support to those who sacrifice opportunities for gainful employment in order to care for their children or grandchildren. The calculation of entitlements to social support would have to take into account the time dedicated to interacting with the next generation” (Honneth, 2014a, p. 173)).

<sup>341</sup> Honneth acentua que o processo de democratização de sociedades, o que ocorre tanto em escala jurídica como na comunidade de valores, impacta e interfere nas relações primárias desenvolvidas em ação social: “os deveres inerentes à família, que costumavam ser estritamente ligados ao papel de pai, mãe ou filho, tem também mudado seu caráter fundamentalmente no curso deste processo de democratização. Esses deveres não são mais ligados ao cumprimento de tarefas específicas de dado papel, mas servem quase mutuamente para proporcionar cuidado e assistência em situações de especial encargo alimentar para cada membro da família” (Honneth, 2014a, p. 175, tradução nossa) – (“the inner-familial duties, which used to be strictly tied to the role of father, mother or child, have also changed their character fundamentally in the course of this democratization process. These duties are no longer tailored to the fulfilment of role-specific tasks, but serve almost reciprocally to provide care and assistance in situations of particular existential burden for individual family members” (Honneth, 2014a, p. 175)). A democracia surge em Honneth como um fator de extensão da esfera em seu excedente de validade: “afinal de contas, tal comunidade somente pode sustentar-se se as gerações consecutivas também aprendem os modos de conduta que são considerados, mesmo dentro dessas gerações, como epítome das virtudes democráticas” (2014, p. 176, tradução nossa) – (“after all, such a community can only sustain itself if the following generations also learn the modes of comportment that are regarded, even within these generations, as the epitome of democratic virtues” (2014, p. 176)).

esfera do mercado estão situadas as relações de produção e consumo, além da relação de trabalho em seu sentido amplo. Honneth (2014a, p. 177) assume aqui a economia de mercado como um aspecto essencial das sociedades modernas ocidentais, e como tal procede a esta análise, afirmando-a como uma dimensão da liberdade contemporânea. A economia de mercado é vista como esfera de intersubjetividade para alcance de bens e exercício da autorrealização por imprimir uma interação satisfativa através de bens materiais que possuem significado social relevante. Ao contrário de sofrer pura imputação de um ambiente de ação estratégica, o mercado é visto por Honneth (2014a, p. 179) como sob a inflexão de ações morais, donde a incidência de reconhecimento subdesenvolvido ou de patologias é que abre espaço para a pura instrumentalização.

Portanto, o ponto central é: a economia de mercado é um ambiente de ação social em que há demanda de reconhecimento, com caráter moral nas ações do ser para com o outro em reciprocidade. Deste ponto, tem-se que todo sistema de troca passado na economia de mercado exige regras morais de condução e respeito, sem as quais recai a ação social em patologia.<sup>342</sup> O direito é incapaz de proceder à compreensão total da esfera, pois há uma dinâmica prévia na economia de mercado, na qual as ações morais projetam-se na ação social, e sem o que as relações de mercado afirmam-se em reificação ou patologia, males que podem

---

<sup>342</sup> “Tão diferentes quanto suas respectivas explicações possam ser, Hegel e Durkheim compartilham amplamente a mesma perspectiva subjacente: o novo sistema da economia de mercado não pode ser analisado sem tomar em consideração uma categoria antecedente de regras morais não-contratuais; caso contrário, este sistema não seria capaz de cumprir sua função de integrar harmonicamente interesses econômicos individuais. Nós poderíamos exprimir o mesmo pensamento em termos hegelianos dizendo que a coordenação ou simplesmente cálculos materiais individuais somente podem ter êxito se os sujeitos envolvidos reconhecerem previamente cada um o outro como mais do que juridicamente partes em um contrato, mas também, moral e eticamente, como membros de uma comunidade cooperativa. Sem este tipo de senso de solidariedade antecedente, o qual obriga os sujeitos a mais do que respeitar simplesmente respeitar os termos estabelecidos por um contrato, as possibilidades oferecidas pelo mercado poderiam ser usadas para enganar, pilhar riquezas e explorar os outros” (Honneth, 2014a, p. 181-182, tradução nossa) – (“As different as their respective descriptions might be, Hegel and Durkheim largely share the same underlying perspective: The new system of the market economy cannot be analyzed without taking account of an antecedent class of non-contractual moral rules; otherwise, this system would not be capable of fulfilling its function of harmoniously integrating individual economic interests. We could express the same thought in Hegel’s terms by saying that the coordination or merely individual material calculations can only succeed if the subject involved antecedently recognize each other not only legally as parties to a contract, but also morally or ethically as members of a cooperative community. Without such an antecedent sense of solidarity, which obligates the subjects to do more than merely respect the terms laid down in a contract, the opportunities offered by the market could be used to cheat, to pile on wealth and exploit others” (Honneth, 2014a, p. 181-182)).



acometer não somente ela, mas todas as esferas. Tratando a economia de mercado de interações humanas que se passam sob o médium de bens, ao representarem estes bens a materialização de necessidades humanas, alcançá-los está em uma realização humana segundo a pauta valorativa de propósitos do ser que se projeta ao outro, específico ou generalizado. Remetendo a Hegel, Honneth considera o mercado como um sistema de necessidades em razão de que se “refere à satisfação crescente das necessidades individuais cada vez mais sofisticadas, muito para além das necessidades básicas, através da concorrência econômica” (Honneth, 2014a, p. 199, tradução nossa).<sup>343</sup>

O consumo é mecanismo de reconhecimento por ser via de afirmação da identidade, de posicionamento perante o outro, de identificação nas relações primárias, de afirmação em estima perante o outro, de autorrealização.<sup>344</sup> A ação social, quando efetivamente cooperativa, propicia eventos de memória e projeção do propósito interno do ser em face da coletividade que lhe envolve. Ao amparo destes argumentos, Honneth salienta que é por meio de oportunidades e possibilidades oferecidas no mercado que os “sujeitos aprenderiam a ver a si mesmos como consumidores que são livres para determinar seus desejos pessoais, e assim sua identidade, na procura da aquisição de bens” (2014, p. 199, tradução nossa).<sup>345</sup>

O consumo permite ao ser expressar a forma como, em uma interação em ação social, quer ou luta por ver-se reconhecido. Nesta senda, a própria esfera da

<sup>343</sup> “refers to the increasing satisfaction of ever more sophisticated individual needs, far beyond the bare necessities, through economic competition” (Honneth, 2014a, p. 199).

<sup>344</sup> A proximidade nas relações primárias é propiciada em relações de consumo que, por exemplo, abrem espaço para que pai e filho, mãe e filha, comprem a mesma roupa em tamanho adulto e infantil, afirmando-se em proximidade e em união. Poderia ser-me alegado que a questão levaria à projeção do pai ou mãe ao filho ou filha, mas estaríamos aí diante de potencial patologia da relação primária, e portanto, em negação expressa ou tácita de reconhecimento, ao que eventual problema estaria em ponto outro que não o que trato. Igualmente, pode-se vislumbrar nos pingentes ou joias em que mulheres ou homens carregam escrito nome dos filhos, ou nas tatuagens em que se grifa na pele o nome ou o rosto de alguém a representação, por meio da ação social em mercado, de reconhecimento primário ou mesmo de estima social, quando a tatuagem traduz fatos ou posições do ser perante o mundo. Creio mesmo que a vertiginosa ascendência do facebook pode ser imputada como uma apropriação em esfera social de mercado, pela via do consumo, de espaço de luta e anseio por autorrealização, com expressão de demandas por reconhecimento e projeção de propósitos do ser perante o outro, pois aqui se espelha o desejo de fazer-se ouvido ou visto em ação comunicativa cooperativa, o que se faz por um instrumento imerso no bojo operativo da economia de mercado.

<sup>345</sup> “subjects would learn to see themselves as consumers who are free to determine their personal desires, and thus their identity, in the search of acquisition of commodities” (2014, p. 199).

ação social converte-se em palco de luta por reconhecimento.<sup>346</sup> A partir deste norte, vícios que distorcem as pautas cooperativas e afirmadoras do reconhecimento, transformando as interações intersubjetivas medidas pelo mercado em mecanismo de dominação ou sujeição, são conotados como patologias, não se devendo ao mercado em si, que é esfera de ação social, mas a máculas que impedem a plena ação cooperativa entre o ser e outro, ou mesmo que distorcem esferas provocando subversão de autorrealização.<sup>347</sup>

O trabalho também é situada por Honneth (2014a, p. 223) como integrante da esfera de ação social da economia de mercado. Claro que o trabalho como atividade produtiva e seu valor social são uma construção em muito precedente à conformação do trabalho na economia de mercado. O que torna a expressão do trabalho própria para os interesses de Honneth (2014a, p. 223-224) é sua conformação específica nas sociedades capitalistas contemporâneas, na qual o desenvolvimento do trabalho delinea-se como liberdade em ação social cooperativa, considerando seu desenlaçar de riscos de patologia ou subdesenvolvimento na relação de reconhecimento. A distorção do trabalho na esfera da economia do mercado ocorre quando a relação do ser para com o outro perde-se em sua cooperação em reconhecimento para tornar-se uma relação de dominação ou de sujeição, ao que o processo de libertação do ser vê-se ameaçado, pois há negação de afirmação em face do outro e da expressão no todo em sua reatividade e co-operatividade.

Não obstante, a própria negação em reconhecimento na esfera propicia a luta por sua afirmação. Refletida em movimentos sociais voltados para a

<sup>346</sup> Neste sentido, os argumentos feministas que criticam algumas publicidades, como de cerveja, por reificação da mulher, ou demandas por pessoas cujo corpo não se enquadre no padrão estereotipado de beleza contra a apresentação de produtos ou homogeneização do ser perante o outro através da prática de ação social no mercado.

<sup>347</sup> Considero como subversão de esferas a concretização de prática social que corrompe uma esfera pela via de realização de outra esfera, provocando uma pseudo-autorrealização, ou mesmo um reconhecimento aparente por frustração no desenvolvimento da própria expressão de reconhecimento do ser para com o outro. Identifico em teor exemplificativo prática que pode ocorrer na substituição de amor, nas relações primárias, por presentes, tal como na situação em que pai ou mãe buscam, mesmo que inconscientemente, suprir a ausência com a entrega do presente. O presente em si é simbologia, médium demonstrativo, seja de estima, seja de compromisso social, ou mesmo de amor. Entretanto, a utilização substitutiva do presente produz a supressão da relação própria da esfera, corporificando relação imaterial, e transformando a demanda própria da esfera primária em uma demanda sequencial por bens materiais, com distorção na ação cooperativa própria da esfera. Extrapola aos limites propostos, além de transcender minha competência, questionar quanto a efeitos psicológicos no ser e no outro, o que foco é a substituição corrosiva do padrão de fluidez da ação cooperativa na esfera primária.

redistribuição,<sup>348</sup> a luta pelo reconhecimento revolve questionamentos de práticas sociais e instituições, sendo que a dinâmica da mobilização social em contraste com a negativa de reconhecimento (seja jurídico, seja de estima) leva a questionamentos morais da ação social existente, em que “proprietários de fábricas e autoridades políticas foram acusados de permitir condições de trabalho que eram irreconciliáveis com a dignidade e honra do ‘homem comum’”. (Honneth, 2014a, p. 227, tradução nossa).<sup>349</sup> O trabalho, ao possuir valor social, é fonte de ação que antepara construções morais. O indivíduo ao trabalhar possui repercussão em esfera primária, simbologia do resultado do trabalho para a família, além do retorno material de sustento, na esfera jurídica, pela conformação de dignidade do ser perante o outro, e na esfera da comunidade de valores, pela dimensão de estima que envolve. Honneth (2014a, p. 232-253) descreve a contínua luta por reconhecimento que envolve a articulação reconstrutiva de práticas sociais e instituições em um cenário aplicado de eticidade formal, salientando mecanismos de sufocamento da ação cooperativa e da autorrealização, em confronto com posturas voltadas para efetivo processo de emancipação do ser.

O autor alemão questiona mesmo papel desmobilizador e criador de monólogos em ação social produzidos pelo direito, durante as lutas por reconhecimento. Em aparente reconhecimento, a força da norma teve por determinante a individualização das lutas e fragmentação das ações cooperativas, fixando-se no indivíduo e não na luta social coletiva propriamente dita.<sup>350</sup> Aqui

<sup>348</sup> Segundo Honneth, “como nós vimos, na tradição da economia moral, uma institucionalização apropriada da liberdade social no interior da esfera do mercado de trabalho capitalista exige, ao lado de garantias legais de igualdade de oportunidades, a instituição de mecanismos discursivos que permita aos trabalhadores influenciar os interesses de seus empregadores” (2014a, p. 229, tradução nossa) – (“as we saw in the tradition of moral economism, an adequate institutionalization of social freedom within the sphere of capitalist labour market demands, alongside the legal guarantee of equality of opportunity, the establishment of discursive mechanism that allow workers to influence the interests of their employers” (2014a, p. 229)).

<sup>349</sup> “factory owners and political authorities were accused of permitting working conditions that were irreconcilable with the dignity and honour of the ‘common man’” (Honneth, 2014a, p. 227).

<sup>350</sup> “As reivindicações sociais concedidas pelo Estado foram exclusivamente destinadas aos trabalhadores individuais, assim extraíndo-os administrativamente das comunidades que eles conseguiram estabelecer. Novamente, aqui nós vemos o efeito dessocializador dos direitos subjetivos: permitindo que os indivíduos venham a repelir expectativas e encargos não razoáveis, esses direitos tendem a ‘alienar’ esses mesmos indivíduos de seus ambientes comunicativos, transformando-os em sujeitos legais monológicos e autocentrados.” (Honneth, 2014a, p. 231, tradução nossa) – (“The social claims granted by the state were exclusively addressed to individual workers, thus administratively extracting them from the communities they had managed to establish. Here again we see the de-socializing effect of subjective rights: by enabling individuals to fend off unreasonable expectations and burdens, these rights tend to ‘alienate’ these same

um verdadeiro contraponto na ação social: o direito, volvido para afirmação da dignidade, é manuseado em reconhecimento aparente, parcial, por direcionar-se não à afirmação comunicativa plena na esfera da ação social, mas sim na contenção do processo de libertação para afirmação de uma pauta de concessões mínimas, aptas a manter linhas de dominação e portanto de repreensão exógena do propósito interno do ser.<sup>351</sup> A questão é assim considerada sob uma ampla perspectiva, que assume desde o início a incapacidade do jurídico como via insular. A expressão de emancipação do ser perante o outro na esfera da ação social da economia de mercado, sob o viés do trabalho, pressupõe articulação de meios em reconstrução normativa para articulação reflexiva de práticas sociais que, expressa ou enrustidamente sejam contrárias ao imperativo e afirmativo reconhecimento do ser junto ao outro. A atuação em liberdade social se expressa assim na quebra de óbices que se traduzam como estruturas de dominação e de sufocamento da autorrealização do ser.

A partir da influência de Durkheim combinada com Hegel, em uma tratativa histórica reconstrutiva, a linha do pensamento de Honneth (2014a, p. 239-242) parece-me assumir uma configuração própria na Teoria Crítica, pela qual as relações passadas na economia de mercado, em que se encontra a subesfera do trabalho, são identificadas como aberturas ou óbices para o desenvolvimento da liberdade social. Nela ocorrerão relações de dominação, que se passam justamente pela negação ou não desenvolvimento de padrões comunicativos pertinentes à teoria do reconhecimento. Desta forma, desvios nos padrões de reconhecimento, que provoquem uma aspiração reificadora da produção ou do próprio mercado, são um comprometimento não para as relações de trabalho em si, mas para todas as esferas da ação social.<sup>352</sup> Em decorrência, as afetações negativas de

---

individuals from their communicative surroundings, turning them into self-centred, ‘monological’ legal subjects.” (Honneth, 2014a, p. 231)).

<sup>351</sup> “Portanto, o Estado de Bem-Estar Social necessariamente tem duplo caráter: por um lado, a seguridade social lhe proporciona permitir aos trabalhadores alcançar sua autoestima individual, mas por outro lado, ele dificulta os esforços dos trabalhadores de edificação comunitária por meio de seus efeitos de dessocialização” (Honneth, 2014a, p. 232, tradução nossa) – (“Therefore, the welfare state necessarily has a dual character: On the one hand, the social security it provides enables workers to achieve individual self-worth, but on the other hand, it hinders the community-building efforts of workers by means of its de-socializing effects” (Honneth, 2014a, p. 232)).

<sup>352</sup> “No seu conjunto, esses diversos processos transformativos tem conduzido a uma renovada desorganização da economia capitalista nos países da Europa ocidental, o que implica mais do que o simples retorno de um mercado em grande parte não controlado, e assim não é adequadamente apreendido pelo termo ‘neoliberal’. O resultado da ‘afinidade eletiva’ entre essas mudanças econômicas é, pelo contrário, uma autonomização gradual dos imperativos dos mercados

cerceamento comunicativo pelo reconhecimento impactam intra e intergeracionalmente, transformando a matriz do trabalho em um processo de reificação, ou seja, em um processo contrário à libertação do ser, sujeitando-lhe a amarras que lhe absorvem e impedem a autorrealização. A guinada negativa ao reconhecimento leva a esfera da economia de mercado a albergar práticas sociais e instituições que se configuram contrárias à expansão das esferas morais do reconhecimento, e por esta razão fazem-se avessas à autorrealização intergeracional.<sup>353</sup>

A terceira esfera relacionada por Honneth (2014a, p. 253) é a esfera da formação democrática da vontade.<sup>354</sup> É democrática porque assume patamares de individualização e inclusão, proporcionados pelos embates sociais de reconhecimento por igual dignidade, de modo a proceder à integração participativa e deliberativa diante do todo que se intercadeia projetando-se sobre si mesmo. É ação social porque se funda na projeção de propósitos internos que são confrontados em luta por reconhecimento na esfera pública, em espaço comunicacional da sociedade como um todo. Isto não livra a esfera da formação

---

financeiros e de capital, o que não somente tem consequências para o mercado de trabalho, mas também para as esferas sociais limítrofes” (Honneth, 2014a, p. 245, tradução nossa) – (“On the whole, these various transformative processes have led to a renewed disorganization of the capitalist economy in Western European countries, which implies more than the mere return of a largely uncontrolled market, and thus is not adequately captured by the term ‘neoliberal’. The result of the ‘elective affinity’ between these economic shifts is instead a gradual autonomization of the imperatives of the financial and capital markets, which not only has consequences for the labour market, but also for the neighbouring social spheres” (Honneth, 2014a, p. 245)).

<sup>353</sup> Não obstante os desenvolvimentos voltados para a reconstrução histórica para afirmação de bases de ação social operada por Honneth (2014a), é relevante a crítica desenvolvida por Pinzani: “Além disso, chamam a atenção os fatos de Honneth não tratar o mercado financeiro, hoje tão dramaticamente importante, e não mencionar em momento nenhum a grande cisão histórica marcada pela queda do Muro e pelo fim do socialismo real — o que admira, em uma obra que pretende oferecer uma reconstrução normativa baseada na história das sociedades ocidentais modernas. A situação atual, caracterizada pelo aumento vertiginoso do desemprego na maioria dos países industrializados, pelo desmantelamento do modelo social de mercado alemão, pela progressiva mas constante redução dos direitos trabalhistas, pela concorrência entre países, que querem oferecer às empresas condições mais vantajosas à custa dos empregados, etc., é considerada por Honneth um mero desenvolvimento errado de um processo que, de outra forma, poderia ter levado a uma sociedade mais justa e não, como acham outros autores, como a consequência inevitável de certa lógica imperante nas últimas décadas de privatizações e desregulamentações.” (2012, p. 213)

<sup>354</sup> Pinzani (2012, p. 211) adota a tradução da terceira esfera como “Estado democrático”. Tendo a não concordar com a adoção do termo. Sustento minha posição em razão de que, embora a esfera seja conduzida sem dúvida para indicar a construção das bases democráticas ao longo da história do Estado constitucional, Honneth (2014a) labora através do processo histórico-reconstrutivo desta ação social, tratando de movimentos reativos e refratários ao próprio reconhecimento que se passaram ao longo da figura político-institucional do Estado e da instituição do direito, sem que estas possam ser então tidas como democráticas. Ou seja, as instituições e práticas sociais não são

democrática da vontade de questionamentos de exclusão ou inclusão de pessoas, já que se trata de ambiente de práticas sociais e instituições em que será passível a reconstrução normativa, provocada pela ação moral da luta por reconhecimento. Esta esfera é ligada ao que Honneth denomina uma vida ética democrática (Honneth, 2014a, p. 253). Há aqui um ponto chave.

O direito tratado como expressão materializada em instituições e práticas sociais é visualizado por Honneth (2014a, p. 253-260) como suporte de generalização normativa e assentamento do Estado na qualidade de projeção política e de poder, funcionalizando-se nos últimos dois séculos como fonte central e ascendente da intersubjetividade em espaço público e autodeterminação do ser diante do outro.<sup>355</sup> A Constituição, com seus direitos e deveres, liberdades e proclamações, não é retirada do mundo para assumir uma conotação de iluminação social, pelo inverso, Honneth (2014a, p. 309-322) procede a uma reconstrução histórica em que as normas constitucionais e o exercício do próprio direito é inserto no processo de reprodução social e lutas por rompimento. O traço marcante que destaco é a crescente absorção da ação social comunicativa, das linhas participativas e interações intersubjetivas do ser para com o outro a partir das normas jurídicas, o que provoca uma ascensão nunca antes vista da liberdade legal como centro do desenvolvimento deliberativo e dos próprios embates das lutas por reconhecimento.

É neste contexto de esfera pública democrática que se desenvolvem as interações em espaço público, com demandas por reconhecimento projetadas no estabelecimento dos princípios de condução política da sociedade e do Estado, pavimentando aos cidadãos o âmbito de ação social para externar sua condição participativa e deliberativa. As práticas sociais e instituições nas sociedades ocidentais contemporâneas são, em decorrência, marcadas por um

---

democráticas, elas são sujeitas a lutas sociais que projetam a construção democrática. Afirmar a terceira esfera como do “Estado democrático” pode turvar esta percepção.

<sup>355</sup> “Recentemente, esses Estados emergentes – nos quais a autoridade governamental estava às vezes concentrada em parlamentos nacionais, às vezes em um sistema de freios e contrapesos entre os diversos poderes do governo, e às vezes em dinastias reais – apenas gradualmente introduziriam constituições contendo os direitos e liberdades que transformariam os sujeitos das sociedades feudais em cidadãos com iguais direitos em uma comunidade democrática” (Honneth, 2014a, p. 308-309, tradução nossa) – (“These newly emerging states – in which the governing authority was sometimes concentrated in national parliaments, sometimes in a system of checks and balances between various branches of government, and sometimes in royal dynasties – would only gradually introduce constitutions containing the rights and liberties that would turn the subjects of

desenvolvimento regido pelo denominado Estado Constitucional,<sup>356</sup> mas isto não dota por si estas mesmas práticas sociais e instituições de um caráter emancipatório per se. Paradoxalmente, o caminho percorrido desde a gênese do Estado Constitucional é marcado por relações de dominação e elevação de poder a níveis de generalização e potencialização que alcançaram os limites da destrutividade humana.<sup>357</sup> Honneth (2014a, p. 314) traça e reconstrói normativamente o processo de solidificação do Estado e da perspectiva do direito, centrado na Constituição, como sustentação maior das interações públicas, mas ao mesmo tempo sujeita este mesmo processo a uma necessária crítica perante a eticidade formal.

O direito cai em desencanto, pois pode ser diagnosticado, dentro da esfera democrática da formação de vontade, como envolvido em patologias e negativas de reconhecimento, na sua condição de prática social e instituição. Os arranjos institucionais jurídicos, o que inclui a própria jurisdição constitucional, estão sujeitos à própria ótica avaliativa da esfera pública democrática: devem ser avaliados e postos em reconstrução normativa segundo seu potencial positivo de reconhecimento, de proporcionar ações sociais cooperativas reais. Desta forma, o direito, longe de ter autonomia em legitimidade, é submetido como as outras

---

feudal societies into citizens with equal rights in a democratic community” (Honneth, 2014a, p. 308-309).

<sup>356</sup> “Em conformidade com a concepção dominante, o Estado constitucional é o que cumpre a finalidade última das diversas esferas de garantia da liberdade que nós temos tratado por meio de nossa reconstrução, porque é aqui que os cidadãos trocam suas opiniões sobre a constituição e vem a compartilhar a conclusão acerca de princípios políticos” (Honneth, 2014a, p. 254, tradução nossa) – (“According to the dominant conception, the constitutional state is what fulfils the ultimate purpose of the various freedom-securing spheres we have dealt with in our reconstruction, because it is here that citizens exchange their opinions on the constitution and come to share a conclusion about political principles” (Honneth, 2014a, p. 254)).

<sup>357</sup> Honneth (2014a, p. 320-321) levanta a questão da negação do outro, de movimentos de limpeza étnica, remetendo ao nazismo, além de citar as contínuas guerras, com os desastres humanitários que perpassaram a primeira e segunda grande guerra, como situações entrelaçadas ao exponencial poder do Estado e de seu móvel de ação, o direito (aqui tratado como prática social institucionalizada). “Durante o mesmo período, a expansão da autoridade jurídica dos Estados modernos foi acompanhada por esforços de oposição quer para restringir politicamente quer para questionar intelectualmente este aumento do poder em vistas dos efeitos catastróficos da guerra. Era provável o início do movimento peculiarmente ambíguo que acompanharia o desenvolvimento do Estado constitucional deste momento em diante: idas e vindas entre exigências e oposições para a expansão da responsabilidade estatal em nome da autodeterminação democrática” (Honneth, 2014a, p. 314, tradução nossa) – (“During the same period the expansion of the legal authority of modern states was accompanied by opposing efforts to either restrict politically or question intellectually this increase of power in view of the catastrophic effects of the war. This was likely the beginning of the peculiar ambiguous movement that would accompany the development of the constitutional state from this moment on: a back and forth between demands for and objections to the expansion of state responsibility in the name of democratic self-legislation” (Honneth, 2014a, p. 314)).

práticas sociais deliberativas ao crivo da reconstrução normativa pelo que sua manutenção em legitimidade não se encontra na abstração principiológica, nem na procedimentalização destituída de âncora social, e menos ainda em uma soberania infensa às avaliações normativas.

Ao contrário de formulações impregnadas da liberdade reflexiva que procedem a uma autonomização do direito com fragmentação holística, sejam liberais ou comunitário-republicanas, a análise da ação social na esfera democrática, mesmo que pautada em compromissos lastreados no direito e sujeitos à jurisdição, depende de interconexões com as demais esferas sociais, sem as quais o ideal de vida democrática não pode interiorizar-se em concretização da autorrealização e em conformidade com o processo de libertação. A ação social em reconhecimento na formação democrática da vontade é caracterizada como espaço de ação social pela qual intersubjetivamente o ser e o outro se projetam em propósito interno reciprocamente, em grau de generalização, por meio de um processo comunicativo que é guiado para sua legitimidade pelo patamar democrático de um contínuo debate social orientado à inclusão social, de modo a guarnecer “a necessidade de apoiar as lutas por liberdade social nas duas outras esferas” (Honneth, 2014a, p. 225, tradução nossa).<sup>358</sup>

Desta forma, o desenvolvimento de práticas sociais e instituições do direito passam-se sob a dinâmica da esfera pública democrática, sem que isto a converta em autonomia para realização do processo de libertação, pois as esferas da ação social se entrecruzam e se influenciam reciprocamente, ao mesmo tempo em que são avaliadas em seus níveis de ação moral, considerando o excedente de validade da teoria do reconhecimento. Há duas consequências fortes aqui. A primeira é que o direito, e mesmo a Constituição, na qualidade de práticas sociais e instituições, não se confunde em plena identidade com a esfera jurídica ou normativa como expressão de ação moral avaliativa em eticidade formal. Com isto quero dizer que a concretização de estruturas jurisdicionais pode mesmo estar em contrariedade com o patamar da dignidade do ser perante do outro em uma pauta normativa, tal como estar contrária à fluidez comunicativa em uma ação social cooperativa. A segunda é a insuficiência e impotência do direito para poder, em sua solidão onipotente, concretizar reconstruções normativas que alcancem o todo social

---

<sup>358</sup> “the necessity of supporting struggles for social freedom in the two other spheres” (Honneth, 2014a, p. 255).



interativo, ou seja, não pode ele ignorar as demais esferas da ação moral e da ação social em reconhecimento.

A real realização do processo de libertação pode sujeitar práticas sociais e instituições, inclusive as jurídicas, e por consequência, inclusive a Constituição, à reconstrução normativa, pela qual o próprio direito pode revelar-se como produtor de situações de injustiça ou sufocamento da autorrealização. Em conexão, a expressão do reconhecimento em propósito interno do ser que se manifesta ao outro não pode ser então monopolizada pelo direito em ascendência sobre as outras esferas.<sup>359</sup> As interações intersubjetivas passadas na esfera pública do Estado, constitucionalmente apoiado, são mais amplas e complexas, impedindo qualquer pretensão de jurisdicização ou exercício em jurisdição constitucional para absorção de todas as esferas da ação social, o que inclui a própria potencialidade da deliberação participativa do ser para com o outro na expressão em síntese para com o todo do propósito de autorrealização.<sup>360</sup>

<sup>359</sup> “Embora o mercado capitalista seja geralmente afastado, implícita ou explicitamente, da autoridade legislativa do povo representada no parlamento, a questão quanto à forma institucional das esferas das relações pessoais e atividade econômica são cometidas à formação democrática da vontade em conformidade com a regra do direito. Entretanto, como nós vimos ao final de nossa ‘ilustração histórica’, semelhante concepção ‘procedimentalista’ deve ou ignorar ou minimizar a dependência do processo decisório deliberativo relativa às condições de ‘liberdade’ nas outras esferas constitutivas da sociedade. Se as condições da liberdade social não estão concretizadas nas relações pessoais e no mercado, então as relações sociais que possibilitam os cidadãos tomar parte no processo da formação democrática da vontade de um modo espontâneo e irrestrito será ausente. Portanto, contrariamente à maioria das teorias contemporâneas da democracia, nós não deveríamos entender a esfera pública política como um tipo de suprema corte, regulada pelas normas jurídicas, as quais determinam livremente as condições a serem estabelecidas nas outras duas esferas. A relação entre essas três esferas é muito mais complexa, porque a concretização da liberdade social na esfera pública democrática depende, no mínimo, da realização parcial dos princípios da liberdade social nas esferas das relações pessoais e do mercado” (Honneth, 2014a, p. 254, tradução nossa) – (“Although the capitalist market is usually removed, implicitly or explicitly, from the legislative authority of the people represented in parliament, the question as to the institutional shape of the spheres of personal relationships and economic activity are left up to democratic will-formation in accordance with the rule of law. However, as we saw at the end of our ‘historical illustration’, such a ‘proceduralist’ conception must either ignore or downplay the dependence of deliberative decision-making on ‘free’ conditions in the other constitutive spheres of society. If the conditions of social freedom are not realized in personal relationships and on the market, then the social relations that enable citizens to take part in the process of democratic will-formation in an unforced and unrestricted manner will be absent. Therefore, in contrast to most contemporary theories of democracy, we should not view the political public sphere as a kind of supreme court, regulated by the rule of law, which freely determines the conditions to be established in the other two spheres. The relationship between these three spheres is far more complex, because the realization of social freedom in the democratic public sphere depends at the very least on the partial realization of the principles of social freedom in the spheres of personal relationships and the market” (Honneth, 2014a, p. 254)).

<sup>360</sup> “Frequentemente, o direito apenas posteriormente legaliza evoluções já atingidas pela luta, e em alguns casos esta confirmação legal foi ou impossível ou supérflua uma vez que estes avanços tinham tomado a configuração de hábitos e práticas modificados. O motor e o meio do processo histórico da concretização de princípios da liberdade institucionalizados não é o direito, ao menos

A liberdade e o processo de emancipação, ao alcance da autorrealização, tanto em escalas intra quanto intergeracional, estão submetidas assim a uma contínua reconstrução normativa donde as esferas da ação social comunicativa são postas em avaliação diante de sua concretização otimizada ou obstruída por práticas sociais e instituições, sejam ou não do direito. As condições de concretização da autorrealização do ser para com o outro, a afirmação do propósito interno para com o todo em co-operatividade e reatividade. Portanto, o ideal de vida ética democrática está envolvido pela coordenação pela liberdade de práticas e instituições a atingirem todas as esferas, já que “somente onde os princípios da liberdade institucionalizados em diversas esferas da ação tenham sido concretizados e incorporados em práticas e hábitos correspondentes (Honneth, 2014a, p. 330, tradução nossa).<sup>361</sup>

A proeminência da ação social de formação democrática da vontade contraria a própria autonomização do direito como regência das ações cooperativas. Segundo Honneth (2014a, p. 331), o que justifica a proeminência desta esfera é de um lado a investidura de autoridade, em legitimidade no exercício do poder, para cancelar normativamente as lutas por reconhecimento que tenham alcançado a concretização de ações cooperativas afirmadoras do reconhecimento positivo em avaliação procedida segundo a reconstrução normativa. D’outro lado, e aqui tem-se um extrapolar ao próprio direito em si, projetando-se para a interlocução comunicativa plural entre o ser e o outro, a esfera proporciona o que Honneth (2014a, p. 331) denomina como reflexividade da própria tematização (*reflexive self-thematization*). Por meio desta, proporciona-se que o ser e o outro, em suas diversas expressões de papéis sociais,

---

não em primeiro momento, mas lutas sociais relativamente ao entendimento adequado desses princípios e mudanças de comportamento resultantes. Portanto, o fato que as teorias contemporâneas da justiça sejam direcionadas quase exclusivamente pelo paradigma jurídico é um equívoco teórico. Em seu lugar, nós devemos tomar em consideração a sociologia e a historiografia, dado que estas disciplinas são intrinsecamente mais sensíveis às mudanças no comportamento moral cotidiano” (Honneth, 2014a, p. 329, tradução nossa) – (“Often, the law has only subsequently legalized improvements already attained through struggle, and in some cases this legal confirmation was either impossible or superfluous once these advances had taken the shape of changed habits and practices. The motor and the medium of the historical process of realizing institutionalized principles of freedom is not the law, at least not in the first instance, but social struggles over the appropriate understanding of these principles and the resulting changes of behaviour. Therefore, the fact that contemporary theories of justice are guided almost exclusively by the legal paradigm is a theoretical folly. We must instead take account of sociology and historiography, as these disciplines are inherently more sensitive to changes in everyday moral behaviour” (Honneth, 2014a, p. 329)).

interajam em uma troca reflexiva de argumentos e reflexão interna. Aqui reverbera o que venho tematizando como a reatividade do ser e do outro em sua constante interação de propósitos projetados reciprocamente. As lutas por reconhecimento alcançam um canal em esfera para que o desentendimento e a reconstrução normativa venham a fluir, permitindo a abertura discursiva de patologias do reconhecimento, subdesenvolvimento de relações de reconhecimento e do próprio reconhecimento negativo,<sup>362</sup> manifestados estes nos fenômenos sociais do reconhecimento ideológico e da reificação.

### 3.4. Reconhecimento ideológico e reificação

A teoria do reconhecimento permite a formulação da reconstrução normativa com um crivo avaliativo da realidade, um repertório moral que garante em gramática a eticidade formal. Formulações de injustiça social são compreendidas como contrárias ao reconhecimento, avessas à liberdade do ser em sua afirmação de propósito em relação ao outro. Ações sociais são apreciadas sob uma pauta moral de afirmação, donde negativas de reconhecimento, com depreciações nas esferas primária, jurídica e da comunidade de valores,

<sup>361</sup> “only where the principles of freedom institutionalized in the various spheres of action have been realized and embodied in corresponding practices and habits (Honneth, 2014a, p. 330).

<sup>362</sup> “Tais mecanismos discursivos podem, em princípio, ser institucionalizados em relações pessoais ou na economia de mercado, no sentido de fundamentar a distribuição de obrigações recíprocas em deliberações reflexivas de todos os envolvidos, e isto representaria a ‘democratização’ da família ou da economia. Mas na esfera da formação pública da vontade, estes mecanismos representam a fundação e a estrutura da liberdade institucionalizada da esfera, onde nossa única obrigação real é que busquemos, sob a forma discursiva, uma concepção compartilhada de como nós encaramos os desafios do desenvolvimento social considerados como problemas pelas autoridades estatais competentes. Em benefício desta reflexividade institucionalizada, na qual a interação comunicativa apenas serve remover o que é dado como adquirido, a esfera político-democrática usufrui de uma certa prioridade sobre as outras duas esferas da ação que, do mesmo modo, desenvolvem-se em ideias de liberdade social. Na formação pública da vontade, tudo que tenha sido retiradas de discussão devido a desenvolvimentos errôneos ou opressão política pode e deve ser colocado em questão” (Honneth, 2014a, p. 331-332, tradução nossa) – (“Such discursive mechanisms can in principle be institutionalized in personal relationships or in the market economy, in order to base the distribution of reciprocal obligations on the reflexive deliberations of all involved, and this would represent a ‘democratization’ of the family or the economy. But in the sphere of public will-formation, these mechanisms represent the foundation and the structure of the freedom institutionalized in this sphere, where our only real obligation is that we seek, in the form of discussion, a shared conception of how we view the challenges of social development regarded as problems by responsible state authorities. For the sake of this institutionalized reflexivity, in which communicative interaction only serves to remove what is taken for granted, the political-democratic sphere enjoys a certain priority over the other two spheres of action that likewise thrive on ideas of social freedom. In public will-formation, everything that has been withdrawn from discussion due to misdevelopments or political oppression can and should be made an issue” (Honneth, 2014a, p. 331-332)).

conjugam-se em desfavor da liberdade com práticas sociais e instituições regentes nas esferas sociais da ação cooperativa. A questão que surge é: como podem ser apreendidas, diagnosticadas e analisadas práticas sociais de falso reconhecimento, um reconhecimento aparente, contrário à liberdade, em reforço a uma dominação que nega o ser pelo outro em seu propósito? Há práticas de são em verdade reconhecimento postiço, um reconhecimento que será denominado por Axel Honneth como reconhecimento ideológico (Honneth, 2014b, p. 75-98).

O reconhecimento ideológico compreende práticas de dominação que reforçam de forma enrustida o reconhecimento negativo ou a negação de reconhecimento, configurando rotulações que podem mesmo cooptar o ser em uma anulação de propósito próprio, para assumir um propósito exógeno, imposto por práticas sociais e institucionais que asfixiam a própria liberdade.<sup>363</sup> Concebo como propósito exógeno aquele projetado externamente ao ser por práticas sociais e instituições e que seja voltado para a perduração do status de reconhecimento negativo, com desconsideração da autorrealização do ser nas diversas esferas da ação social e esferas morais de eticidade formal. O reconhecimento ideológico introjeta imagens e limites ao ser, possuindo carga performativa que alimenta relações de dominação e maneira falsamente cooperativa. Honneth (2014b, p. 75) enfatiza que o reconhecimento ideológico atua justamente contra a autorrealização, sendo contrário à emancipação e autonomia do ser e reforçando o próprio sistema de dominação que alicerça injustiças sociais. Segundo o autor, “longe de fazer uma contribuição duradoura para a autonomia dos membros de nossa sociedade, o reconhecimento social parece simplesmente servir à criação de

<sup>363</sup> Concebo a situação da empregada doméstica no Brasil com claros aspectos de reconhecimento ideológico. A justificativa de negativa de plena igualdade de direitos em relação a outros empregados se dá usualmente com a alegação de que se trata de um trabalho diferenciado, no qual a empregada doméstica é “quase parte da família”, mas é quase. O reconhecimento ideológico se manifesta quando a figura da empregada doméstica é exaltada para a manutenção de sua situação de sujeição e discrepância de direitos. Argumentos de práticas próximas ao escambo, com alegações de que a empregada doméstica comumente recebe as “roupas usadas da família”, ou “agradinhos” como levar para sua própria casa (quando não possui o quarto de quase quatro metros quadrados para dormir) o restante do almoço ou da sobremesa, são usados para buscar explicar uma diferença que é favorável, ou pseudofavorável, à empregada doméstica. Estas justificativas antes de realmente focar a valorização da empregada doméstica configuram-se como mecanismos estratégicos (mesmo que não articulados conscientemente) para a manutenção de um *status quo*, pela preservação de formas que em verdade negam o reconhecimento pleno na esfera jurídica. A empregada doméstica vê-se em situação de segundo plano na esfera do mercado e do trabalho, bombardeada de alegações que almejam por internalizar sob o próprio ser uma situação de cunho afirmativo exógeno, projetado em um propósito que lhe é externo. É mesmo de cogitar pela perduração turva de reminiscências escravocratas, o que demanda pesquisa a extrapolar os limites deste trabalho.

atitudes que estejam em conformidade com o sistema dominante” (Honneth, 2014b, p. 75, tradução nossa).<sup>364</sup>

Esta modalidade distorcida do reconhecimento flagela a liberdade em autorrealização, convertendo discursos de reconhecimento e afirmação do ser em relação ao outro em práticas sociais de perduração de injustiças sociais não articuladas ou fragilmente articuladas, por vezes contando com sistemas de benesses ou favorecimentos pontuais que minam a potência do ser em sua expressão de parte que compõe ativamente e reativamente em co-operação o todo. Neste sentido Honneth enfatiza que “processo de reconhecimento recíproco, em resumo, estimula os sujeitos a adotar uma autoconcepção particular que os motiva a voluntariamente assumir tarefas ou deveres que servem à sociedade.” (2014b, p. 75, tradução nossa).<sup>365</sup> A construção da identidade social do ser deixa de lado a potência afirmadora da autorrealização para alicerçar a instrumentalidade para com o outro. Sob este estilo dilapidador da autorrealização conformam-se práticas sociais e instituições contrárias ao processo de libertação do ser, com manutenção de ações sociais de dominação e de patologias nas interações cooperativas. Por este motivo, “reconhecimento subitamente perde todas suas conotações positivas e torna-se o mecanismo central da ideologia” (Honneth, 2014b, p. 76, tradução nossa).<sup>366</sup>

O reconhecimento ideológico<sup>367</sup> é assim reconhecimento aparente, sendo fruto de práticas de injustiça social que negam, total ou parcialmente, ou distorcem o próprio reconhecimento em suas esferas morais de expressão. Ele processa a afirmação de práticas sociais lesivas ao reconhecimento por meio da assimilação do próprio ser, impelindo-o a contribuir com a própria carga negativa

<sup>364</sup> “far from making a lasting contribution to the autonomy of the members of our society, social recognition appears merely to serve the creation of attitudes that conform to the dominant system” (Honneth, 2014b, p. 75).

<sup>365</sup> “process of reciprocal recognition, in short, encourage subjects to adopt a particular self-conception that motivates them to voluntarily take on tasks or duties that serve society” (2014b, p. 75).

<sup>366</sup> “recognition suddenly loses all of its positive connotations and becomes the central mechanism of ideology” (Honneth, 2014b, p. 76).

<sup>367</sup> Honneth sustenta o porquê da opção terminológica por reconhecimento ideológico: “Neste novo contexto, o conceito de ideologia perde seu significado meramente descritivo e torna-se uma categoria pejorativa, indicando formas de reconhecimento que devem ser consideradas como falsas ou injustificadas, porque elas falham em promover a autonomia pessoal, ao invés disso, produzem atitudes que conformam às práticas de dominação” (2014b, p. 76, tradução nossa) – (“In this new context, the concept of ideology loses its merely descriptive significance and becomes a pejorative category, indicating forms of recognition that must be regarded as false or unjustified, because

que lhe amarra a expressão em liberdade e atravanca sua ação em propósito interno diante de uma reatividade genuína. O reconhecimento ideológico é assim negativa de reconhecimento que recai a sufocar questionamentos de injustiça social visando a naturalizar padrões de violação moral em esferas da ação social do ser perante o outro, maculando a ação cooperativa plena.<sup>368</sup> O reconhecimento ideológico conta com o firmamento de elos sociais que encadeiam práticas de sujeição, donde os próprios oprimidos contribuem e se tornam opressores em situações atreladas às suas, além de proceder-se socialmente à criação de imagens e ideias de conduta a serem seguidos para consagração virtuosa da sujeição.<sup>369</sup>

---

they fail to promote personal autonomy, instead engendering attitudes that conform to practices of domination” (2014b, p. 76)).

<sup>368</sup> A condição feminina é expressão sintomática de mecanismos do reconhecimento ideológico. Observo que não estou a focar expressões de escolha ou manifestações de propósito interno em expressão, mas sim padrões intrusivos de vias externas. Estes padrões de conduta exógenos são visualizados em veículos de comunicação, por exemplo, a empreender vetores guiados com práticas sociais e institucionais relativas ao comportamento “esperado socialmente” de uma mulher, apresentando rotulações e fixações. Interessante estudo é efetivado por Salerno e Cunha (2011), acerca da Revista Querida, nas décadas de 50 e 60. Cito a seguinte passagem: “No que concerne ao discurso sobre princípios de civilidade presente em Querida (1958-1968), pode-se dizer que à medida em que páginas da revista são folheadas descortinam-se possíveis modos de comportamento aceitáveis para uma determinada parcela da sociedade brasileira daquela época. Ao mesmo tempo em que o cinema norte-americano apresentava cenas ousadas de mulheres solteiras beijando rapazes e comportando-se mais informalmente, casar, ao que tudo indica, continuava sendo a meta maior da mulher letrada, de classe média, urbana de desse período. E como muitos homens de classe média urbana ainda procuravam as mulheres virgens para casar, a preocupação com a “pureza” das moças continuava bastante grande. De acordo com esse imaginário, mulher que vestisse saia curta, sentasse com as pernas abertas ou fosse desquitada era considerada leviana. Em carta para a Revista Querida (1968, n.348), uma leitora registra a sua angústia: ‘É imoral o beijo na bôca? Meu namorado colocou a mão no meu ombro e eu na sua cintura; minha avó viu e me chamou a atenção. Será que eu estou errada? Eu gostaria de obedecê-los... sou filha única e eles gostam muito de mim...quero ser uma môça direita...tenho 19 anos e meu namorado tem 20; ele e eu temos muito juízo. (p.21)’” (2011, p. 133). A fixação do padrão de dominação é carregado com estereótipos de virtude ou pretenso reconhecimento positivo: possuir estima social, de acordo com os padrões familiares, irá interferir diretamente na autoconfiança e autoestima feminina. Chamo a atenção para os seguintes aspectos do texto: a temerosidade da leitora mulher ao questionar se seu ato de beijar era “imoral” (esfera da comunidade de valores) e sua carga psicológica em obedecer os familiares, pois deles gosta muito (esfera primária), além de querer ser “moça direita” (o que remete novamente à comunidade de valores). A afirmação em ser reconhecida nestas dimensões passa pela anulação e sujeição às práticas sociais e instituições, ao ponto que a sujeição é reproduzida e afirmada como mérito brioso. Ao fim, a prática de anulação e sujeição é reproduzida, contando com a participação da própria mulher: a própria avó da leitura pratica sua vigilância para conformar a condução ao padrão social imposto às mulheres, ou ao menos àquelas que “querem permanecer virtuosas”.

<sup>369</sup> Honneth igualmente vincula o sexismo e as estruturas de mercado ao reconhecimento ideológico: “Nós poderíamos facilmente citar exemplos passados que demonstram o quão frequentemente manifestações públicas de reconhecimento simplesmente servem para criar e manter uma relação introspectiva individual que é ininterruptamente integrada no interior de um sistema baseado na divisão de trabalho prevalecente. (...) Os apelos emocionais para a ‘boa’ mãe e esposa feitos pela igreja, parlamentos ou meios de comunicação ao longo dos séculos levaram mulheres a permanecer presas em uma autoimagem que de modo mais eficaz conformou a divisão de trabalho discriminada por gênero (Honneth, 2014b, p. 77, tradução nossa) – (“We could easily cite past examples that demonstrate just how often public displays of recognition merely serve to

Valho-me uma vez mais da pesquisa de Salerno e Cunha (2011) acerca da Revista Querida para sustentar meu argumento. Os autores citam orientações da Revista, em coluna denominada como *Certo e Errado*, orientada a dicas de etiqueta, sendo que “alguns tópicos da coluna eram direcionados a uma determinada pessoa, como que em resposta a ela: Clara Maria - Se estiver em um jantar de cerimônia e o guardanapo cair, não o apanhe de maneira alguma; deixe que o garçom ou a criada o faça” (2011, p. 136). A postura de recato e retração feminina é acompanhada de referência à condição de subalternidade do outro, que igualmente tende a aderir, de forma exógena, ou seja, não por sua expressão de liberdade, pela condição de adesão às práticas sociais: haverá um “criado” que pegará o guardanapo do chão, postura que não será digna à mulher desenhada pela classe média e classe alta.<sup>370</sup> O reconhecimento ideológico atua em dupla face, contribuindo para cadeias de subserviência, o que pode significar que aquele sujeitoado ao reconhecimento negativo ideológico seja o agente opressivo em relação social sequencial.

---

create and maintain an individual relation-to-self that is seamlessly integrated into a system based on the prevailing division of labour. (...) The emotional appeals to the ‘good’ mother and housewife made by churches, parliaments or the mass media over the centuries caused women to remain trapped within a self-image that most effectively accommodated the gender-specific division of labour” (Honneth, 2014b, p. 77)). Necessário aqui, porém proceder a alerta. O que caracteriza o reconhecimento ideológico é a projeção de dominação, avessa à autorrealização, em boicote à autonomia e ao processo de libertação. Casos distintos são o da mulher que é alijada do mercado ou posta em subcondição remuneratória em relação aos homens, por reputarem-lhe as práticas sociais papel prévio e introjetado e o da mulher que em comunhão de vontade expressa sua autorrealização em distanciar-se do mercado de trabalho para dedicar-se à sua família. A questão não é o ser a mulher “dona de casa” ou ser “empresária”, a imputação prévia em ambos os casos pode configurar projeção de propósito exógeno, o que se tem em conta é a expressão de autonomia e liberdade na manifestação da autorrealização do ser diante do outro. Caminhos diametrais mas que partilhem o mesmo boicote à autorrealização viciados estão da mesma forma em patologia de ação social e negativa de reconhecimento, embora de maneiras diferentes.

<sup>370</sup> Passagem outra é muito interessante na pesquisa empreendida pelos autores: “Uma moça educada deveria saber que a circunspeção e o recato eram características imprescindíveis ao bom tom. Aliás, a discrição era “qualidade das mais apreciadas. Pessoa educada e de boa formação moral jamais faz perguntas sobre a vida íntima de ninguém, mesmo tratando-se dos mais próximos parentes.” (REVISTA QUERIDA, n.245, p.75, 1964) Extremamente deselegante era “gesticular exageradamente, falar em voz alta, apontar pessoas ou chamá-las aos gritos. Imperdoáveis ainda as gargalhadas e os espirros estridentes.” (REVISTA QUERIDA, n.246, p.30, 1964)” (Salerno, Cunha, 2011, p. 136). O grau da interiorização alcança mesmo as expressões de reações biológicas, como o espirro. Detalhes banais ou por vezes despercebidos na atualidade, tal como os espirros ressonantes masculinos em face de comuns espirros contidos e quase amordaçados das mulheres podem ser vinculados às dinâmicas das práticas sociais. Não que pretenda eu aqui afirmar que a teoria do reconhecimento explique espirros, seria cômico isso, o que pretendo enfatizar é que reações biológicas podem ser contornadas ao longo da vida do ser pela introjeção de padrões de conduta que repercutem práticas sociais de um ser em contexto, donde diferentes adequações podem ser exigidas de acordo com a categoria em que o ser seja rotulado, mesmo que isto de forma subliminar quebre sua condição de igual valor diante da reatividade para com o

Estigmas intra e intergeracionais podem surgir pelo reconhecimento ideológico. Desta forma, a própria reconstrução normativa e quebra do reconhecimento ideológico transmitido por práticas sociais e instituições potencialmente desemboca em conflitos intergeracionais, comumente lastreados em confrontações de injustiça intrageracional. O processo de introjeção do reconhecimento ideológico pode mesmo impulsionar pautas destrutivas com chancela interna de legitimidade, provocando exclusões sociais e problemas que perduram por gerações. Desta forma, o discurso teleguiado do progresso pode ser mecanismo de regência para justificativa de opressão, construindo articulações de dominação justificada e circular, reputando resistências como passado retrógrado e avanços como irrefutável e incontível passo para o futuro. O discurso de dominação erige o próprio progresso como afirmação de pauta a ser seguida, evitando seu debate crítico, e mergulhando em roteiro que anula o ser ao outro sob a pecha da inevitabilidade. Desta forma, a questão do progresso e retrocesso não é desafetada a contextos de ações sociais, pelo inverso, está amarrada a pretensões de ação social que sujeita a crivos avaliativos de eticidade formal calcados em esferas morais, em uma confrontação entre o processo de libertação e a manutenção de padrões justificadores de dominação e sujeição. Sucedendo-se gerações sob as luzes, ou sombras, de práticas e instituições roteiros de opressão e rompimento contrastam com heranças argumentativas do passado<sup>371</sup>

---

outro. Mas confesso que após refletir sobre o tema passei a prestar mais atenção às diferenças entre os espíritos das pessoas.

<sup>371</sup> Cito aqui o problema da questão indígena no Brasil. Todo seu dilema provém exatamente de ser uma questão de fundo intergeracional, embora pouco articulada, sendo transmitidas ao longo dos séculos feições justificativas de exploração e ocupação de terras indígenas com a motivação da produção. Mais do que um conflito econômico, empreender a análise como um conflito intergeracional pelo reconhecimento, ou sua negação, que perpassa a negativa do reconhecimento especificamente ao índio em sua dimensão específica de existência, fornece elementos interessantes para reorganizar reconstrutivamente práticas opressivas. O reconhecimento ideológico alicerça projeção social a legitimar práticas de alijamento e ocupação de terras indígenas considerando a justa causa da questão econômica, arregimentando posições favoráveis à negativa do outro sob o discurso do progresso. O discurso do progresso passa a se fundar como justa causa para a afirmação do econômico, lançando a segundo plano fatores étnico-sociais e culturais. Considerando contrastes político-sociais relativos à Reserva Raposa do Sol, cito reportagem publicada na Revista Dinheiro Rural, sendo que meu foco é salientar a rotulação de progresso e razão econômica sustentada contra a demarcação pelos produtores rurais: “O arroz produzido na área do conflito, algo em torno de 320 mil toneladas por ano, representa quase 5% do total produzido no Brasil. Agora fica a pergunta: dá para abrir mão de tudo isso em nome de uma política indigenista totalmente ultrapassada e irracional?” (Vital, 2008). Interessante comparar o argumento, que em cerne é a justa causa econômica para o progresso ameaçado por algo ultrapassado, com a argumentação deduzida durante o período colonial para a guerra justa contra os índios, expressada por Darcy Ribeiro: “Em todas essas áreas, o cativo a povos índios que resistiam à expansão foi decretado pelo rei de Portugal como legal, porque obtido em guerras



Honneth (2014b, p. 75) destaca que o reconhecimento ideológico está em interconexão entre a moralidade e as relações de poder, lançando questões de análise crítica à própria dimensão do reconhecimento positivo e sua negação. Isto pode mesmo levar a dúvidas críticas do próprio teor afirmativo e avaliativo do reconhecimento, pois, o que garante que a dimensão avaliativa de correção e aferição das práticas sociais em crivos morais não seja ela mesma contaminada pelo teor negativo e de sujeição exógena do reconhecimento ideológico? Estratégias retóricas de reconhecimento podem ser utilizadas como meio de provocar conformismo. Mas até que nível ou quando uma prática desvirtua-se de real reconhecimento para converter-se em retórica opressiva e subjugadora por mecanismos de dominação que manejam instrumentalmente o reconhecimento? Esta pergunta é desenvolvida e posta em análise por Honneth (2014b).<sup>372</sup> O autor alemão coloca mesmo em tema a questão da exploração remuneratória ou da distribuição de recursos materiais,<sup>373</sup> com teor indicativo, justamente para a

---

justas. Como índio capturado é fração da tribo avassalada, porque muitíssimos deles morrem na luta pela própria liberdade, outros fogem nos caminhos ou morrem de maus-tratos, de revolta e de raiva no cativeiro, o processo de apresamento como forma de recrutar a mão-de-obra nativa para a colonização constituiu um genocídio de proporções gigantescas. A amplitude das diversas formas de legitimação do cativeiro se expressa bem no caso dos paulistas que juntavam em casa tantos índios escravizados de tantos tipos que tiveram de desenvolver toda uma nomenclatura para escriturá-los como peça de seus inventários.” (Ribeiro, 1995, p. 103). A construção ideológica permanece na sustentação da sujeição legitimada do outro a partir de práticas que visem em justa causa o ato de opressão.

<sup>372</sup> Creio que é possível traçar ligações entre a razão comunicativa e a razão instrumental para com a questão levantada por Honneth, mas o tema extrapola os limites do trabalho e de minha pesquisa. Não obstante, tenho por relevante a consideração de Nathalie Bressiani a respeito das distinções entre Habermas e Honneth, sendo que este último adota o vínculo da racionalidade calcado na pauta da autorrealização para desenvolvimento de sua teoria crítica: “Apesar de ressaltar a importância da virada comunicativa realizada por Habermas, Honneth não acredita que ele tenha desenvolvido ferramentas conceituais inteiramente adequadas à realização do projeto da teoria crítica. De acordo com ele, o conceito complexo de racionalidade reconstruído por Habermas em *Teoria da ação comunicativa* se encontra vinculado a uma teoria social dualista marcada por uma distinção problemática entre duas esferas sociais” (2013, p. 264) (...) “Para Honneth, contudo, o domínio do social não deve ser reconstruído a partir de um paradigma linguístico, segundo o qual a comunicação teria como *télos* a obtenção do entendimento racional. Afinal, nem toda comunicação relevante é linguística. Para ele, ao partir de uma teoria da racionalidade vinculada à linguagem, Habermas só pode identificar como patológico aquilo que bloqueia ou distorce os processos linguísticos de obtenção do entendimento. Motivo pelo qual ele acabaria desenvolvendo uma compreensão limitada das patologias sociais. Segundo Honneth, para elaborar um quadro categorial capaz de compreender adequadamente as várias estruturas de dominação social existentes, Habermas teria de se voltar às condições sociais necessárias à autorrealização e não para aquelas requeridas pelo entendimento linguístico.” (2013, p. 265)

<sup>373</sup> “O ceticismo teórico tem sido indubitavelmente fomentado pela experiência que nós vivemos em uma cultura da afirmação na qual o reconhecimento exposto publicamente frequentemente ostenta as marcas de mera retórica e tem a característica de ser somente um substituto para a compensação material” (Honneth, 2014b, p. 75, tradução nossa) – (“This theoretical scepticism has doubtlessly been fostered by the experience that we live in a culture of affirmation in which publicly displayed recognition often bears the marks of mere rhetoric and has the character of

perspectiva do próprio diagnóstico do reconhecimento ideológico submetida à reconstrução normativa. Isto quer dizer que a configuração como reconhecimento ideológico está submetida a fatores histórico-culturais que possibilitem a articulação social crítica a permitir o próprio diagnóstico da expressão opressora da emancipação, da liberdade em autorrealização.

Em consequência, relações configuradas como justas podem ser articuladas em reconstrução normativa para revelar injustiças sociais, ao que reconhecimentos afirmados em dado tempo como afirmativos em caráter moral e ação cooperativa podem ser desvendados como uma real negação do reconhecimento ou reconhecimento ideológico. Honneth (2014b, p. 77) aduz que a reconstrução normativa permite que o desenvolvimento da gramática moral ao longo das integrações cooperativas em ação social viabilize a compreensão de mecanismos contrários ou favoráveis ao reconhecimento positivo ou afirmativo sob uma perspectiva situada. Isto, ao meu ver, não se configura em fechamento geracional ou sob o risco do anacronismo, mas sim significa uma autorrealização intergeracional que permite um robustecimento crítico e reflexivo da liberdade ao longo das épocas e gerações. Não há fechamento entre gerações, assim como não há instrumentalidade, mas sim há substancialização progressiva de elementos reflexivos a anteparar argumentos comunicativos para formação da reconstrução normativa ligada a padrões avaliativos que se sujeitam como guia à quebra da

---

being just a substitute for material remuneration” (Honneth, 2014b, p. 75)). Este tema é particularmente caro para uma compreensão holística do reconhecimento e da expressão do propósito em reatividade do ser para com o outro. A figura do empregado do mês pode ser visualizada neste ângulo retórico desvituante do reconhecimento ideológico em face da expressão em autorrealização e liberdade do reconhecimento genuíno. A empresa que fomenta a imagem do empregado do mês como expressão de reconhecimento pelo serviço desempenhado, em um contexto de atividades retributivas no mercado em que valores materiais somem-se à estima social pelo bom profissional, estará a atuar segundo o reconhecimento positivo em práticas sociais virtuosas para a afirmação da autorrealização. Entretanto, a empresa que utiliza a figura do empregado do mês como mecanismo instrumental de gerar cisão e competitividade fragmentadora, em verdade está a manejar o reconhecimento retoricamente em uma abertura de patologia da ação cooperativa, provocando desagregação e com isto proeminência de dominação. Pode ser mesmo manejada instrumentalmente a estima como uma substituição em relação à justa retribuição material, ou seja, ao caráter distributivo. Na seara educacional, o reconhecimento ideológico poderia se manifestar nas escolas, introjetando a retórica de dominação de que a maior “remuneração” que o professor pode ter é o “aprendizado do aluno”, o que compensaria as mazelas outras vividas em termos de distribuição dos bens. Claro que o “aprendizado do aluno” é um bem caro ao professor, mas convertê-lo em mecanismo retórico de dominação é gerar patologia na esfera da ação social em mercado, violando conformações de autorrespeito relativas ao igual tratamento, pois enquanto o trabalho de alguns encontra correspondência na retribuição material o de outros estará confinado à percepção de atos simbólicos de estima social. Não é fácil traçar limites, além de que é necessário conformar uma base normativa que evite o casuísmo e o subjetivismo.

negativa do reconhecimento e das patologias que acometem as ações cooperativas sociais. Neste sentido, creio, Honneth enfatiza:

“Porque nós vivemos em uma época que considera a si mesma como sendo moralmente superior às épocas passadas, nós temos certeza que a estima usufruída pelo escravo virtuoso, a boa dona de casa e o soldado herói eram puramente ideológicas. Entretanto, se nós nos colocarmos no passado, torna-se muito mais difícil distinguir entre uma forma de reconhecimento falsa, ‘ideológica’, e uma que é correta e moralmente imperativa, porque o critério pelo qual nós estávamos tão convencidos de repente torna-se incerto.” (Honneth, 2014b, p. 77, tradução nossa)<sup>374</sup>

“Somente nos casos de revolta contra práticas de reconhecimento dominantes nós temos diversos fundamentos para falar de mera ideologia. Em geral, entretanto, esta dificuldade diminui ao longo do tempo; quanto maior for a distância histórica, mais provável que nós tenhamos critérios largamente aceitos que nos permitem distinguir retrospectivamente entre formas de reconhecimento ideológico e formas moralmente imperativas de reconhecimento.” (Honneth, 2014b, p. 78, tradução nossa)<sup>375</sup>

Provavelmente práticas atuais, vistas como em sintonia com a afirmação do reconhecimento, serão submetidas a crivos reflexivos pelas gerações vindouras,<sup>376</sup>

<sup>374</sup> “Because we live in an epoch that regards itself as being morally superior to past ages, we are certain that the esteem enjoyed by the virtuous slave, the good housewife and the heroic soldier was purely ideological. Yet if we put ourselves in the past, it becomes much more difficult to distinguish between a false, ‘ideological’ form of recognition and one that is correct and morally imperative, because the criteria of which we were so convinced suddenly become uncertain.” (Honneth, 2014b, p. 77)

<sup>375</sup> “Only in cases of revolt against dominant practices of recognition do we have any grounds for speaking of mere ideology. In general, however, this difficulty diminishes over time; the greater the historical distance, the more likely we are to possess generally accepted criteria that allow us to distinguish retrospectively between ideological and morally imperative forms of recognition” (Honneth, 2014b, p. 78).

<sup>376</sup> Exemplo desta reviravolta de percepção do reconhecimento pode ser encontrada no trabalho infantil doméstico e sua visualização pela sociedade brasileira. A inserção da criança no trabalho foi permeada de que era um mecanismo legítimo para centrar o ser “no bom caminho” do trabalho, visão que por vezes ainda é encontrada em sociedade. Não era mesmo incomum a prática de famílias da classe média de grandes cidades “comprometerem-se” em acolher crianças e adolescentes de famílias conhecidas do interior em suas casas, cabendo a estas crianças e adolescentes ali trabalhar, o que era antevisto como abertura de oportunidades. A articulação diante da teoria do reconhecimento revela uma ínsita conduta ideológica de sujeição nestas práticas sociais, hodiernamente posta em desvelo. Em interessante trabalho elaborado e apresentado por Rousiley Maia e Danila Cal, intitulado *Reconhecimento como ideologia e democracia: o Trabalho Infantil Doméstico*, o trabalho infantil é abordado sob a perspectiva do reconhecimento ideológico de Honneth: “Em nosso caso, parece óbvio que as formas de reconhecimento ideológico bloqueiam a capacidade das mulheres criticarem os arranjos sociais e as hierarquias valorativas que legitimam a própria subordinação e desvalorização. As mulheres participantes de nossos grupos focais, ao mobilizarem o horizonte de valores próprio do ideário liberal individualista, valorizam o esforço e a disciplina individual (“se a pessoa souber e quiser”) para melhorar suas condições de vida. Conformam-se, assim, aos papéis delas esperados para a realização das funções sociais. A distribuição desigual de recursos materiais e a hierarquia valorativa social – condições que estão muito além do próprio controle – impedem que elas obtenham sucesso e sejam valorizadas por suas contribuições à sociedade (Souza, 2009). Menos

em reconstrução normativa voltada para tematizar situações de sujeição dentro de um processo de libertação que envolve um contínuo viver da humanidade. O conjunto situado de valores e contextos históricos fará integração substancializadora dos padrões avaliativos. Isto significa que o debate intergeracional entre preservação e rompimento é antes de tudo uma ênfase comunicacional voltada para a autorrealização intergeracional, que se revolve em análises reconstrutivas de práticas e instituições, avaliadas segundo os parâmetros voltados para a contínua superação de patologias sociais das ações cooperativas, ligadas que estão aos imperativos morais do reconhecimento.

A propensão avaliativa da preservação ou do rompimento intergeracional, ou seja, de práticas sociais reprodutoras de padrões de ação e instituições da ação social, deve estar calcada na Teoria da Justiça como análise da sociedade, a fornecer bases normativas avaliativas sem que sejam elas distanciadas de um comprometimento para com a ação social. Por isso Honneth (2014b, p. 81) enfatiza que o reconhecimento deve ser produtivo de autorrealização e não reprodutivo de padrões ou práticas sociais. Impede-se por meio dos parâmetros avaliativos que se agregam na formação da gramática moral experienciada na ação social o predomínio de argumentos relativistas. Evita-se a tomada da soberania popular hermética ou isolada, e simultaneamente evita-se cisões de avaliativas que se pretendam desprendidas, em maior ou menor medida, de avaliações sociológicas.

Honneth (2014b, p. 83) passa a propor um sentido forte de progresso, não um progresso retilíneo ou instrumental, mas essencialmente holístico, calcado no propósito que se projeta, o progresso é do processo de libertação, da afirmação da autorrealização, segundo minha percepção. O sentido forte de progresso é justamente o progresso afirmativo do reconhecimento, comprometido com o imperativo moral do reconhecimento imerso nas esferas da ação social

---

óbvia, contudo, é a complexidade das expectativas de reconhecimento que essas mulheres perseguem. Elas relatam que desde crianças (“meninazinhas”) trabalham e assumem obrigações na casa dos próprios pais ou em casas de terceiros, com a motivação de criar ou de conquistar: alguma independência financeira, mínima que seja para “ter as suas coisinhas”; autonomia para “seguir o próprio pensamento”; “capacidade” (recursos financeiros e emocionais) para cuidar das necessidades e do bem estar dos filhos, ainda que elas mesmas tenham sido privadas de cuidados na infância.” (Maia; Cal; 2012, p. 20-21) A fixação valorizada e perpetuada socialmente de que é virtuoso o compromisso laborativo de crianças e adolescentes, por vezes evitando-se a palavra trabalho, com claro eufemismo ideológico, projeta a reprodução de práticas sociais que perenizam ciclos de falsa autorrealização a encobrir verdadeiras práticas opressivas e subjugação social.

cooperativa, em propositura denominada como realismo moderado de valores,<sup>377</sup> a partir do que é possível engendrar uma base normativa avaliativa para com as variações de situação contextualizada histórico-culturalmente. A partir disto, para fins de distinguir o real reconhecimento do reconhecimento ideológico, Honneth contrapõe este último a formas justificadas de reconhecimento (Honneth, 2014b, p. 83). O alcance desta dimensão imperativa do reconhecimento em ação social depende da análise de instituições, não podendo ficar retida às transformações de consciência ou a sistemas avaliativos de ação (Honneth, 2014b, p. 83).

Nestes trilhos, a aceção do reconhecimento e sua percepção como real e imperativo reconhecimento, em antagonismo com mecanismos de introjeção de práticas sociais e cooptação pela adesão subserviente do ser em face do outro promovidas pela modalidade ideológica, passa necessariamente por uma análise qualificada das instituições como promotoras de emancipação ou como complexos de reprodução de status de dominação.<sup>378</sup> Desta forma, a efetivação do reconhecimento ideológico não deve ser buscada na boa ou má-fé dos indivíduos, não é algo que se questione quanto à intenção ou percepção individual das pessoas, mas sim diz respeito à específica forma de constituição das

---

<sup>377</sup> “Em minha opinião, nós somente podemos evitar esta dificuldade dotando este realismo valorativo moderado com um robusto conceito de progresso. Isto implicaria assumir existir uma direção determinada para as transformações culturais das qualidades humanas valiosas, que nos permitiria efetivar julgamentos justificados sobre a validade trans-histórica de uma cultura de reconhecimento específica. Sem avançar em detalhes de tal conceito de progresso, que eu acredito deva ser determinado como uma forma de reflexão sobre o conhecimento que nos guia no mundo da vida, a ideia principal atrás disto é que com a diferenciação das qualidades avaliativas que nós observamos e constatamos em conformidade com nossa socialização, o nível normativo das nossas relações de reconhecimento se eleva ao mesmo tempo. Nossas oportunidades para nos identificar com nossas capacidades e alcançar maior autonomia crescem a cada valor que podemos afirmar pelo ato do reconhecimento. Isto deve ser suficiente para justificar a ideia que nossa concepção de reconhecimento é ancorada em uma forma moderada de realismo valorativo” (Honneth, 2014b, p. 83, tradução nossa) – (“In my opinion, we can only avoid this difficulty by equipping this moderate value realism with a robust concept of progress. This would involve assuming there to be a definite direction to the cultural transformations of valuable human qualities, which would allow us to make justified judgments about the trans-historical validity of a particular culture of recognition. Without going into the details of such a concept of progress, which I believe must be defined as a form of reflection on knowledge that guides us in the lifeworld, the main idea behind it is that with the differentiation of the evaluative qualities we observe and notice on the basis of our socialization, the normative level of our relations of recognition rises as well. With every value that we can affirm by an act of recognition, our opportunities for identifying with our abilities and attaining greater autonomy grow. This should suffice to justify the idea that our concept of recognition is anchored in a moderate form of value realism” (Honneth, 2014b, p. 83)).

<sup>378</sup> Honneth (2014b, p. 83-84) reconhece aqui uma específica vertente marxista em sua teoria crítica, remetendo à construção de Marx que considera a forma do contrato como um indutor produtor de ideologias de dominação.

instituições.<sup>379</sup> Especificamente, pondera ele que “nós assumimos que a constituição específica de certas instituições é o que originalmente conduz para o surgimento de crenças ilusórias ou fictícias” (Honneth, 2014b, p. 84, tradução nossa).<sup>380</sup> Considero aqui ponto marcante e que distingue a compreensão de Honneth em sua fase institucional para com sua fase calcada na psicologia social: a concentração da análise da teoria da justiça a partir de instituições e práticas sociais a influir na conjuntura das ações sociais cooperativas. Segundo ele, “nós podemos fazer esta transição reconhecendo que as regras e práticas institucionais podem conter certas concepções particulares sobre quais qualidades avaliativas humanas devem receber reconhecimento e por qual forma específica” (Honneth, 2014b, p. 84, tradução nossa).<sup>381</sup>

O reconhecimento ideológico pode ser diagnosticado a partir do momento em que se projeta como modalidade simbólica de afirmação, coligada a mecanismos de exclusão, mesmo que camuflados, interagindo com práticas sociais e instituições comumente aliadas à exclusão da repartição ou distribuição de bens materiais e ao alijamento dos próprios destinatários das imputações da plena integração comunicativa na seara das ações sociais,<sup>382</sup> conformando sua própria contribuição deletéria (Honneth, 2014b, p. 86). Tem-se assim um princípio orientador na aferição da dinâmica social de lutas em face de conformações de práticas sociais e instituições sujeitas à reconstrução: a

<sup>379</sup> “Se os padrões de reconhecimento são agora também pensados para ser capazes de produzir tais ideologias, nós teremos que esclarecer o fato que não somente pessoas podem atribuir reconhecimento, mas também as instituições sociais. Nós devemos portanto nos deslocar do nível do reconhecimento intersubjetivo para o nível do reconhecimento institucionalmente garantido” (Honneth, 2014b, p. 84, tradução nossa) – (“If patterns of recognition are now also thought to be capable of engendering such ideologies, we will have to clarify the fact that not only persons can grant recognition, but social institutions as well. We must therefore shift from the level of intersubjective recognition to the level of institutionally guaranteed recognition” (Honneth, 2014b, p. 84)).

<sup>380</sup> “we assume that the specific constitution of certain institutions is what originally leads to the emergence of illusory or fictionalizing beliefs” (Honneth, 2014b, p. 84).

<sup>381</sup> “we can make this transition by recognizing that institutional rules and practices can contain certain particular conceptions about which human evaluative qualities should receive recognition in which specific way” (Honneth, 2014b, p. 84).

<sup>382</sup> No mesmo sentido, o posicionamento de Nathalie Bressiani, que destaca: “Através de uma reconstrução dos padrões normativos das relações de reconhecimento, Honneth chega então aos princípios da inclusividade e da individuação, que constituem a base de sua teoria da justiça e funcionam como critérios normativos que o permitem avaliar as relações comunicativas atuais, bem como as reivindicações feitas pelos movimentos sociais. Com base nesses dois princípios de justiça, ele pode agora caracterizar como patológicas todas as relações de reconhecimento que limitam a individuação ou a inclusão das pessoas nas relações recíprocas de reconhecimento. Da mesma forma, ele pode caracterizar como emancipatória todas as relações de reconhecimento que garantem ou ampliem a inclusão e as possibilidades de individuação”. (2013, p. 282)

inclusividade e a individuação pela tomada do ser situado. A dinâmica expansiva do reconhecimento permite veicular uma crescente demanda por afirmação nas esferas da ação social de pautas morais de afirmação do ser em face do outro, em que cada vez mais há pretensão de legitimidade na co-operatividade e co-reatividade na conformação de práticas que incluam em reconhecimento positivo efetivo, sendo a distribuição material real um meio de diagnóstico.

Entretanto, creio aqui haver risco. Risco de redução da tensão do reconhecimento novamente ao econômico, recaindo ao ponto original de crítica de Honneth em relação à Teoria Crítica. Ao meu ver, o diagnóstico de lutas sociais legítimas sim se faz pela afirmação da expansão do reconhecimento em esferas da ação social, mas focadas em pautas avaliativas da teoria moral. Em outras palavras, concreto é afirmar que pode haver apenas reconhecimento ideológico de igualdade entre o padrão homem-branco para com demandas de reconhecimento de mulheres e negros na esfera do mercado, se constatado que em realidade há propensão em práticas sociais de variação injustificada de remuneração entre eles, o que realmente diversos estudos sociais indicam.<sup>383</sup> Mas o critério não pode ser somente este. Haverá reconhecimento ideológico na esfera moral da comunidade de valores quando haja direcionamentos de exclusão em um *a priori* não justificado ou ampliado de mérito, que se manifesta como prévio em razão de fatores alheios aos próprios atributos manifestados. Cito de forma exemplificativa a formação de círculos acadêmicos fechados, ou com prévia imagem regional diferenciada, entre regiões do Brasil, com geração de discriminações *a priori* negadas mas afirmadas em situações concretas, mesmo que de forma subliminar, contando com adesão dos próprios envolvidos.<sup>384</sup> O critério de Honneth precisa

<sup>383</sup> Vide pesquisas IPEA acerca das variações remuneratórias: [www.ipea.gov.br](http://www.ipea.gov.br)

<sup>384</sup> Certa feita, quando lecionava no interior de Minas Gerais, fiz a seguinte experiência acadêmica em sala de aula. Informei aos alunos que haveria duas palestras sobre temas similares, em duas salas distintas. Formulei aleatoriamente dois nomes (fictícios) para os professores, mas sem indicar qualquer qualificação dos palestrantes, meu único dado ofertado foi: um dos palestrantes é professor da USP; o outro palestrante é da Universidade Federal do Acre. Em seguida, disse que poderiam optar por apenas uma palestra para ir. A imensa maioria dos alunos disse, sem interrogar-me ou perquirir-me quem era o palestrante, qual sua qualificação ou o que já teria ele produzido, que optava por ir à palestra do professor da USP. Há entronização prévia e por vezes cega a questionamentos acerca do palestrante, como se encarnasse ele um caráter prévio de superioridade, mesmo que não se saiba o porquê. Não questiono aqui a USP ou a Universidade Federal do Acre, o que questiono é o caráter prévio e a-refletido de determinadas opções. Após expressar aos alunos que se tratava de uma experiência acadêmica, perguntei a causa da opção a-refletida e prévia, sem perquirir em maior medida a qualificação do palestrante, já que a questão não era irem estudar na instituição Y ou X, mas sim, postar-se a escutar e ouvir o posicionamento de alguém. A resposta central foi que a USP é uma instituição de um grande centro. O

ser ampliado, de modo que o reconhecimento ideológico possa ser diagnosticado segundo padrões de negativa enrustida afetos a cada esfera moral do reconhecimento, não podendo assim restar-se limitado à aferição da distribuição material.

Em consectário das manifestações empíricas da luta social e das combinações de práticas sociais em face do processo de emancipação, Honneth distingue gradações, pois a negação total do reconhecimento, o alijamento completo é diverso do reconhecimento falseado, já que no reconhecimento ideológico há adesão voluntária cooptada para contribuir ao sistema de dominação (Honneth, 2014b, p. 86). Verdade é que ao erigir o parâmetro da distribuição material, ou de bases materiais de realização, não está ele a proclamar um infalível método de identificação do reconhecimento ideológico a par da identificação da negação do reconhecimento manifestada em explícitos atos de revolta contra injustiças sociais. O que está a sustentar é a avaliação de bases materiais<sup>385</sup> de realização da liberdade e vias institucionais de afirmação da autorrealização como sendo sinalizadores de possíveis reconhecimentos simbólicos, camaleão de práticas excludentes e de dominação a partir da introjeção de propósitos exógenos.<sup>386</sup>

---

reconhecimento é ideológico porque gera uma presunção a-reflectida de superioridade, reproduzida por alunos que estavam distantes do mesmo grande centro que viam como superior, perpetrando assim uma imagem aprisionada e a-reflectida.

<sup>385</sup> Segundo Nathalie Bressiani, “Honneth retoma Marx e defende que é possível identificar como ideológicas aquelas formas de reconhecimento que prometem algo que não tem como ser realizado. O importante, nesse sentido, é mostrar que as bases sociais e materiais para a realização de tais formas de reconhecimento não estão dadas. Nesse caso, afirma Honneth (2004b, p. 129), não se trata propriamente de apontar para a falta de racionalidade das relações de reconhecimento, senão em um segundo nível, mas sim para a falta de bases materiais para garantir efetivamente sua realização.” (2013, p. 288)

<sup>386</sup> “Claro, mesmo o critério formulado aqui não deve nos conduzir por maus caminhos para uma hermenêutica da suspeição excessivamente autoconfiante. Nós não podemos nunca excluir a possibilidade de que a discrepância entre uma promessa avaliativa e sua execução concreta é simplesmente uma questão de tempo, um simples atraso na realização dos pré-requisitos institucionais. Ao nível do reconhecimento institucional, tal como é o caso de uma interação simples, nós devemos esperar longos processos de aprendizagem antes da substância avaliativa da nova forma de reconhecimento poder encontrar expressão nos modelos de conduta ou mecanismos institucionais alterados. Mas no geral, o critério da execução concreta nos proporciona meios úteis de testar com antecedência se uma alteração em dada forma de reconhecimento pode efetivamente conseguir um aumento na potência reguladora. Padrões institucionais de discriminação avaliativa que careçam de qualquer perspectiva de produzirem alteração concreta podem então, em boa consciência, serem rotulados como formas ideológicas de reconhecimento” (Honneth, 2014b, p. 94, tradução nossa) – (“Of course, even the criterion formulated here ought not to lead us astray into an overly self-confident hermeneutics of suspicion. We can never exclude the possibility that the gap between an evaluative promise and its material fulfilment is merely a temporal one, a mere delay in the realization of the institutional prerequisites. On the level of institutional recognition, just as is the case in simple interaction, we should expect lengthy learning processes before the



As lutas por reconhecimento confrontam, portanto, expressões de práticas sociais e institucionais que desarticulam em gradações diferentes a afirmação em reconhecimento do ser em face do outro. O ritmo da negação ao reconhecimento conhece seu ápice na figura normativo-sociológica da reificação. Partindo de Lukács, mas também abordando Heidegger e Dewey, Honneth (2007a, 33-52) elabora uma percepção própria e específica de reificação, para a qual o autor alemão toma o reconhecimento como primado da intersubjetividade e da potencialidade de engajamento do ser para com o outro, em quadros de relações co-reativas e co-operativas (Honneth, 2007a, p. 59). Honneth (2007a, p. 71) configura a reificação como o esquecimento do reconhecimento, captando este esquecimento ou negação como fonte de desagregação e desengajamento comunicativo e participativo do ser para com o outro em um todo que os envolve.<sup>387</sup>

As patologias que incidem na ação social, em suas diversas esferas, assim como as patologias que acometem as esferas morais intersubjetivas, provocam a mecanização das relações humanas, viciando as práticas sociais em sua expressão comunicativa e encadeando a formação de instituições que venham a nutrir de forma direta ou indireta a negação do reconhecimento. A reificação procede à conformação em práticas sociais reprodutivas e em instituições afirmativas da negação do outro e de assunção em poderio estratégico do ser que para com ele interage, passando a conformar o primeiro como objeto, como coisa, como peça a

---

evaluative substance of a new form of recognition can find expression in changed modes of conduct or institutional arrangements. But all in all, the criterion of material fulfilment does provide us with a useful means of testing in advance whether an alteration in a given form of recognition might in fact bring about an increase in regulative power. Institutional patterns of evaluative distinction that lack any prospect of yielding material change can then in good conscience be labeled ideological forms of recognition” (Honneth, 2014b, p. 94)).

<sup>387</sup> “Como a comparação com Heidegger claramente o demonstrou, Lukács, sob o termo ‘reificação’, pretende compreender uma tradição de pensamento, um tipo de perspectiva cristalizado na prática, cuja adoção provoca nos homens a perda da aptidão de se relacionar com as pessoas e com os acontecimentos do mundo de maneira participativa, engajada. À medida que o resultado desta perda se estabelece, os sujeitos se transformam em observadores passivos aos quais o mundo circundante, social e físico, mas também o mundo interno, aparecerão sob a forma de um conjunto de entidades coisificadas. Pode-se então dizer que, para Lukács, a ‘reificação’ é o conceito que permite apreender tanto um processo quanto um resultado” (Honneth, 2007a, p. 72-73, tradução nossa) – (“Comme la comparaison avec Heidegger l’a clairement montrée, Lukács, sous le terme ‘réification’, entend comprendre une habitude de pensée, une sorte de perspective figée dans l’habitude, dont l’adoption fait perdre aux hommes l’aptitude à se rapporter aux personnes et aux événements du monde de manière participative, engage. À mesure que le résultat de cette perte s’installe, les sujets se transforment en observateurs passifs auxquels le monde environnant social et physique mais aussi le monde interne apparaîtront sous la forme d’un

ser manejada na consecução confrontadora, infensa à disposição co-operativa e co-reativa de padrões normativos e racionais de integração na ação social cooperativa. A reificação pode alcançar fóruns de negativa da própria condição de humano ao outro, como integrante do todo, como fonte emanadora de propósito em si, conformando o ser em um atomismo egocêntrico. Destarte, reificar é extremar em patologia o respeito da esfera jurídica, afastando o plano normativo da liberdade objetiva da autorrealização para concentrá-lo em mecanização instrumental. Reificar é extremar em patologia a confiança da esfera primária, convertendo relações de amor e amizade em consumo de relações afetivas. Reificar é extremar em patologia a estima, patrocinando a afirmação deturpada de valores destrutivos do outro como padrão de afirmação em dada comunidade circunscrita.<sup>388</sup>

Na órbita em foco, Honneth salienta o caráter do esquecimento do reconhecimento, o que significa a passagem ao imperceptível, ao não considerado, na dinâmica intersubjetiva comunicacional da ação social em esferas, assim como da dinâmica intersubjetiva da ação racional moral. Para ele, trata-se de verdadeiro processo de negação, “a reificação no sentido do ‘esquecer o reconhecimento’ significa então que, dentro da realização do processo do conhecimento, nós deixamos de estar atentos ao fato de que este conhecimento deve sua existência a

---

ensemble d’entités chosales. On peut donc dire que, pour Lukács, la ‘réification’ est le concept qui permet de saisir un processus aussi bien qu’un résultat” (Honneth, 2007a, p. 72-73)).

<sup>388</sup> Alguns fatores de violência “inexplicável” podem alcançar explicação por esta leitura das ações e conflitos sociais. Tomo em comparativo as seguintes situações, com o intento de aplicação de minha perspectiva. Determinado palestrante irá apresentar-se diante do público. Determinado criminoso, após ser preso por matar alguém em razão de um furto de tênis é preso. Quando o palestrante é anunciado ao público, procede-se à leitura de seu currículo, expondo seus cursos, sua formação, suas obras; ao final é aplaudido, ouvindo-se em murmúrio: “esse é o cara”. Clara expressão de estima social. Já o criminoso está a adentrar na prisão, suas tatuagens revelam sua história, sua identidade, ao seu caminhar boatos seguem quanto ao seu “currículo”, citando-se seus crimes, sua hostilidade, sua frieza em matar mesmo por um tênis, em seguida ouve-se em murmúrio: “não mexa com ele, esse é o cara”. Clara expressão de estima social, mas de uma estima social marcada pela carga patológica, em que a afirmação é fundada em uma inserção de práticas e mesmo instituições (embora marginalizadas e por vezes paralelas às oficiais, não creio que se possa negar o caráter de instituição) que vem a situar o ser humano, o outro, como coisa, trata-se da reificação. A morte banal não é inexplicada, está situada em um panorama de negação tão fulcral do outro que simplesmente é desconsiderada em um plano afirmativo da alteridade. O roteiro cíclico da negação total do outro conforma práticas sociais assimiladas em teor de violência quando a própria violência adere a conotações valorizadas erroneamente que vêm a cooptar o ser em uma espiral que naturaliza em estima a conduta violenta. O foco de rompimento da reificação na esfera da comunidade de valores é justamente a confrontação das bases materiais e reprodutivas das práticas sociais e institucionais que proporcionam estima ao tratamento do outro como coisa.

um reconhecimento prévio” (Honneth, 2007a, p. 82, tradução nossa).<sup>389</sup> A reificação não é assim um resultado, mas um processo, um processo que se exponencia pelas práticas sociais e pelas instituições, a partir do momento que assumem caráter contrastante à inclusão e afirmação do reconhecimento. A luta pelo reconhecimento e a própria aspiração ao levante de ações voltadas ao combate de injustiças sociais estão imanentemente ligadas à articulação em reconstrução normativa de práticas sociais e instituições que em maior ou menor medida contribuem ao processo de reificação do ser para com o outro, da parte para com o todo, e conforme foco de minha argumentação, entre mesmo gerações. Os conflitos intergeracionais, lastreados em relações intrageracionais, são conflitos de reconhecimento que podem mesmo alcançar confrontações tematizadoras de reificação entre gerações.

Honneth (2007a, p. 82) sustenta dois tipos particulares de processos de reificação. O primeiro tipo de reificação consiste na desagregação da interação participativa, com a supervalorização de um fim de ganho imediato a promover a crise do todo que proporciona o próprio contexto da interação. Honneth afirma que a reificação é produzida quando o ser hiperdimensiona um objetivo intrinsecamente associado à determinada prática, o que o leva a desconsiderar aspectos, elementos e outros seres, implicados diretamente à própria afirmação de sentido de sua prática no contexto do todo.<sup>390</sup> O próprio objetivo particular do ser se desprende em uma pretensa autonomia a erigi-lo como fim em si mesmo. Honneth (2007a, p. 82) lança como simbólica a imagem do jogador de tênis que obcecado pela vitória em partida contra o melhor amigo desconsidera todas as

<sup>389</sup> “la réification au sens de ‘l’oubli de la reconnaissance’ signifie donc que, dans l’accomplissement du processus de la connaissance, nous cessons d’être attentifs au fait que cette connaissance doit son existence à une reconnaissance préalable” (Honneth, 2007a, p. 82).

<sup>390</sup> “No primeiro caso, nós seguimos, dentro da implementação de uma prática, um objetivo particular tão intrinsecamente associado a esta prática que nós deixamos de estar atentos a qualquer outro motivo ou objetivo, embora possam um e outro se revelar mais autênticos. Tal é o exemplo do jogador de tênis que está sob sua perspectiva obnubilado por seu desejo de ganhar que ele acaba por esquecer que seu adversário é antes de tudo seu melhor amigo e que é graças a este amigo que o jogo pode se desenrolar. A autonomização de um objetivo particular em relação ao contexto que lhe envolve constitui, ao meu sentir, um dos dois modelos graças aos quais nós podemos explicar a reificação” (Honneth, 2007a, p. 82, tradução nossa) – (“Dans le premier cas, nous suivons, dans la mise en oeuvre d’une pratique, un but particulier si intrinsèquement associé à cette pratique que nous cessons d’être attentifs à tout autre motif ou but, bien qu’ils puissent l’un et l’autre se révéler plus originaux. Tel est le cas du joueur de tennis qui est à ce point obnubilé par le désir de gagner qu’il finit par oublier que son adversaire est d’abord son meilleur ami et que c’est grâce à cette amitié que le match peut se dérouler. L’autonomisation d’un but particulier par rapport au contexte qui fait advenir constitue, à mon sens, l’un des deux modèles grâce auxquels nous pouvons expliquer la réification” (Honneth, 2007a, p. 82)).

interações morais e de ação cooperativa existentes entre ambos para alcançar seu objetivo, sem dar-se conta que sem a presença do outro sequer seria possível uma partida de tênis. O outro torna-se objeto, mero obstáculo a uma conquista que se desprende de sentido para valer por si, independente do contexto de ação cooperativa.

A reificação se manifesta de forma intergeracional quando uma geração procede ao esquecimento do reconhecimento da outra, adotando práticas sociais e operativo-institucionais que negam a co-operatividade e o caráter da autorrealização intergeracional, procedendo-se em desprendimento, avocando-se em uma trilha aut centrada e autoreferenciada para todas as atividades e regência da vida social, negligenciando tematizações morais e ações cooperativas nas esferas sociais. O econômico é um aspecto de apresentação desta reificação. Ao objetivo de alcançar um maior desempenho econômico, práticas de repeito (esfera jurídica) e estima (esfera da comunidade de valores) podem ser desconsideradas, adotando um patamar da exploração do ser como se a finalidade do trabalho e do econômico fosse o próprio trabalho e a própria esfera do mercado.

A hiperexploração pode redundar em problemas sociais e ambientais, por exemplo, impactados mas desconsiderados, esquecidos, quando se leva em conta patamares de crescimento a qualquer custo. A integração intergeracional em ação cooperativa é desconsiderada, portando-se a geração atual em atuação não reativa e não co-operativa, mas sim fragmentada em uma linha egocêntrica que desconsidera o destino comum compartilhado pelo todo. Não um destino comum sob o aspecto de bens da vida ou pautas de vida boa, mas um destino comum que tenha em conta a possibilidade de existência e expressão em reconhecimento do outro em sua expressão nas esferas da ação cooperativa que se sequencia ao longo do tempo humano. Grande parte das questões ambientais são gestadas em reificação deste primeiro tipo, em que há desconsideração do outro geracional em prol de vantagens e bens imediatos.<sup>391</sup>

<sup>391</sup> Abordo em exemplo o Programa Nacional para Aproveitamento de Várzeas Irrigáveis - PROVÁRZEAS NACIONAL, institucionalizado juridicamente por meio do Decreto n. 86.146/81. Este Programa apoiava-se na alegação de uso racional e aproveitamento das várzeas, focando maior produtividade econômica imediata. Por meio do Programa, o Governo brasileiro não somente estimulou, mas financiou a drenagem e a extinção de várzeas: “Art. 1º. É criado o Programa Nacional para Aproveitamento de Várzeas Irrigáveis - PROVÁRZEAS NACIONAL, com a finalidade de promover o aproveitamento racional e gradativo de áreas de várzeas nacionais a nível de propriedade rural. § 1º Serão beneficiários do PROVÁRZEAS NACIONAL os produtores rurais e suas cooperativas, através de financiamento e suporte técnico-administrativo na

O segundo tipo de processo de reificação identificado por Honneth (2007, p. 83) está ligado ao atomismo e ao reducionismo, ou seja, às práticas sociais e instituições que não se coadunem com a tomada holística das partes a compor em propósito interno o todo. Honneth (2007a, p. 83-84) argumenta que há perspectivas de pensamento que influenciam as ações sociais de modo a provocar esquemas de condução moral e racional alheias ao reconhecimento do outro, com a negação prévia do reconhecimento em suas diversas esferas para então conformar-se um juízo de conduta na dinâmica do ser para com o outro. Estes esquemas de pensamento mostram-se inconciliáveis com o reconhecimento na medida que negam o outro, imputando estereótipos ou preconceitos que instrumentalizam a redução do outro a objeto de decisão, a coisa a ser tratada.<sup>392</sup> Nesta dinâmica a reificação como processo fornece aparente legitimidade, pois apoia-se em círculo negativo que alimenta e justifica-se em estereótipos e em cissões sociais.

---

drenagem e sistematização de suas várzeas, dando-se prioridade ao atendimento dos mini e pequenos produtores localizados, preferencialmente, em áreas com infra-estrutura básica já implantada. § 2º O PROVÁRZEAS NACIONAL será desenvolvido em consonância com outros programas e projetos de apoio ao desenvolvimento rural e suas atividades se estenderão por todo o Território Nacional.” O uso diagnosticado como racional, em prol da exploração econômica, colocava em segundo plano, e mesmo sequer considerava este plano, da função ambiental das várzeas, com impactos hídricos e ambientais para as gerações futuras, considerando a fragilidade do ecossistema: “As várzeas são ambientes frágeis e de difícil recuperação uma vez alteradas pela intervenção humana (Junk 1997). O grau de resiliência é baixo e a remoção da cobertura vegetal pode simplesmente levar a perda do habitat, face à importância ecológica e estrutural que as plantas desempenham para a manutenção desse ecossistema” (Almeida; Amaral; Silva; 2004, p. 514). O valor ambiental reconhecido atualmente às várzeas está refletido na tutela de área de preservação permanente prevista no Código Florestal. O ponto que tenho por importante aqui é: a questão ambiental antes desconsiderada, sequer posta em tema, por prevalência de fatores puramente econômicos, sob o manto da racionalidade do aproveitamento, estava calcada no processo de reificação, em que o outro geracional sequer é posto em tema. Ao reverter este processo, o que se tem é justamente a força gravitacional do reconhecimento intergeracional, ao que o fator do econômico sede espaço ao bem ambiental considerado como direito intergeracional, permitindo falar assim de um respeito (e assim autorrespeito) intergeracional, e por consequência na autorrealização entre gerações, a partir da reversão articulada em reconstrução normativa de instituições e práticas sociais que contribuam para a negação de reconhecimento e para a reificação. Ao romper com o aproveitamento econômico em teor desprendido de racionalidade, tem-se a abertura para um compromisso de preservação fundado em teor moral normativo a guiar a conduta entre o ser e o outro em co-operatividade para com o todo.

<sup>392</sup> “A preocupação com a preexistência do reconhecimento pode se perder dentro da implementação de nossas práticas quando nós nos deixamos influenciar pelos esquemas de pensamento e de preconceitos irreconciliáveis de um ponto de vista cognitivo com a anterioridade do reconhecimento. Neste último caso, seria conveniente falar de uma ‘negação’, ou mesmo de uma ‘resistência’, antes que de um ‘esquecimento’” (Honneth, 2007a, p. 83, tradução nossa) – (“L’attention à la préexistence de la reconnaissance peut se perdre dans la mise en oeuvre de nos pratiques quand nous nous laissons influencer par des schémas de pensée et de préjugés irrécconciliables d’un point de vue cognitif avec l’antériorité de la reconnaissance. Dans ce dernier cas, il conviendrait de parler d’une ‘dénégation’, voire d’une ‘défense’, plutôt que d’un ‘oubli’” (Honneth, 2007a, p. 83)).

O processo de reificação é marcado neste caso pela colocação da questão moral em distanciamento, abordando dada questão a partir de sua negação de esferas primária, jurídica e da comunidade de valores para tomá-la por viés não problematizador do caráter moral do ato. A expressão do estereótipo por vezes se dá com a nulificação do ser e sua transformação em números a serem tratados e solvidos nas questões eleitas. A reificação sob esta vertente ocorre comumente nas questões imigratórias em cuja entrada do “estrangeiro” estejam presentes argumentações de tema humanitário. Argumentos de reificação atuarão na negativa pré-existente do reconhecimento para coisificar a questão e seus envolvidos e assim endereçar solução que ultrapasse argumentações voltadas para o respeito à alteridade e condição recíproca de participação do ser e do outro em um todo co-operativo e comprometido em solidariedade.<sup>393</sup>

A solução é o afastamento, a manutenção da segregação, ou seja, a manutenção da situação inicial de negativa prévia da injustiça social tematizada por violações ao reconhecimento em suas diversas esferas. Ao invés dos conflitos serem absorvidos pela inclusividade e reforço de práticas sociais e institucionais orientadas para a quebra de padrões de patologias sociais, em afirmação do processo de libertação e da autorrealização, a negação do reconhecimento e o processo de reificação são fortalecidos. O fortalecimento ocorre pela oposição confrontadora sob o ângulo da higienização social e apartamento para fora do outro que se mostra inconveniente, pois sua presença abre espaço a questões moralmente atormentadoras, que devem ser evitadas para a manutenção de um status reprodutivo infenso às tentativas de reconstrução normativa. O diagnóstico do tempo presente ladeia a miopia da percepção das profundidades de injustiças

<sup>393</sup> Lanço em tema a questão das crianças imigrantes, hoje detidas nos Estados Unidos como amostra de reificação sob a vertente da prévia negativa do reconhecimento. Postas em depósitos de crianças, à espera da decisão de expulsão ou deportação, a negativa do outro em suas expectativas de morais de reconhecimento é evitada, centrando-se esforços no tratamento numérico da questão de modo a evitar o confrontar para com a injustiça social, assumindo a segregação como via de preservação do ignorado. “O movimento em massa de populações do México e América Central que tentam chegar aos Estados Unidos para escapar da pobreza e da violência registra um fato mais dramático ainda: milhares de crianças sozinhas tentam atravessar a fronteira do sul do país e muitas acabam sendo presas. (...) Um verdadeiro quebra-cabeça para os Estados Unidos, onde mais de 47 mil crianças estão detidas, muitas delas com menos de cinco anos de idade. Um grande número de adolescentes também foi registrado. Biden espera ‘culpabilizar’ as famílias que enviam os menores para um destino incerto, à mercê das gangues e traficantes, e com uma chance mínima de conseguir encontrar parentes que vivem em solo americano. (...) O centro de detenção da Califórnia e o centro que acolhe refugiados em situação de urgência estão superlotados. Milhares de crianças dormem em celas, em caminhas ou no chão, protegidas por cobertores da Cruz

sociais postas. A perda da pré-existência do reconhecimento nas relações problematizadoras que remetem à carga normativa moral recai em comprometimento de crivos normativos de eticidade formal, transformando o ser em instrumento do outro em reificação, em conversão de objeto a ser afastado para a plena continuidade da reprodução de dado padrão de práticas sociais e conjuntura de satisfação recortada do todo problematizado.

A reificação neste caso produz efeitos nocivos tanto em nível de conflitos intrageracionais quanto intergeracionais, tendo em conta que os primeiros refletem nos segundos. Os processos de reificação provocam óbices comunicativos intergeracionais, gerando processos inflamatórios nas lutas por reconhecimento em gradações distintas, ao que “ela [reificação] significa que se perde de vista a diversidade de seus significados possíveis [do reconhecimento] atribuídos pelos outros indivíduos, os mesmos que o sujeito reconheceu anteriormente” (Honneth, 2007a, p. 89, tradução nossa).<sup>394</sup> A percepção das gerações como coisa deriva a asfixia do processo comunicativo intergeracional, com a obstrução de canais comunicativos centrados na reconstrução normativa, em que a realidade é articulada em padrões avaliativos. A reificação limita a percepção intergeracional, é viseira de horizonte, pela qual a preservação e o rompimento são destituídos de entrâncias racionais argumentativas calcadas na autorrealização para conformarem-se a casuísmos instrumentais sob o furor não avaliado em eticidade ou em pautas normativas com deficit sociológico ou motivacional diante das lutas por reconhecimento travadas intra e intergeracionalmente. Em consequência, o processo de libertação e a afirmação de propósito interno são maculados pelas patologias que incidem nas esferas morais e da ação social, obstruindo avaliações e diagnósticos de institutos e práticas sociais contrários ao reconhecimento. Sob esta perspectiva, as patologias ganham exponencial caráter opressivo quando assumidas em processos de reificação e de propagação do reconhecimento ideológico.

---

Vermelha. O centro foi aberto à imprensa na semana passada e a baixa idade das crianças chocou os jornalistas.” (RFI - Português do Brasil, 2014)

<sup>394</sup> “elle signifie que l’on perd de vue la diversité de ses significations possibles dont les autres hommes, ceux-là mêmes que le sujet a reconnus auparavant, l’ont doté” (Honneth, 2007a, p. 89).

### 3.5.

#### Limitação jurídica e patologias do reconhecimento

As perspectivas que concentram no direito um excesso de centralização e mesmo uma superioridade na avaliação da liberdade e de sua concretização, são reflexos de uma exaltação da liberdade legal como pauta afirmativa da autorrealização fraturada, asfixiada em sua dinâmica da interação entre o ser e o outro, agrilhando a expressão reativa do todo em seu caráter holístico. Sob outro norte, concentram-se em termos de filosofia política em uma perspectiva calcada na liberdade reflexiva, e quando relacionada à teoria da justiça, perfaz-se em salto, marcado pelo deficit sociológico, histórico e motivacional novamente em direção ao direito, sem ter em conta as diversas escalas de ação social e ação moral. Neste feixe, considero eivadas por este lastro tanto as linhas liberais, neste trabalho focalizadas a partir do pensamento de Rawls, quanto as linhas de índole comunitário-republicanas, referenciadas aqui em Ackerman. É necessário ter em conta que a liberdade se realiza a partir de uma eticidade formal que posta em reconstrução normativa a realidade experienciada avaliada sob os prismas das esferas morais identificadas na teoria do reconhecimento. Tal qual é necessário concatenar a ação moral avaliativa a partir das interações do ser para com o outro encadeadas em relações comunicativas passadas em ações sociais cooperativas, manifestadas em instituições e práticas sociais. A autorrealização constrói-se e reconstrói-se, em um todo reativo a si mesmo e sujeito ao excedente de validade, que expande a autorrealização a um nível intergeracional, a envolver contínuas lutas por reconhecimento.

O direito é limitado, por limitado que é, a assunção crítica da ausência de onipotência exige um repensar crítico da Constituição, evitando concepções que a convertam em absorção das esferas morais e da ação social. Por decorrência, a jurisdição constitucional é pensada como inserta em um quadro de práticas sociais e instituições, ela mesma é entendida como uma instituição, não podendo ser retirada do todo em uma extração que desconsidere as limitações e patologias sociais que incorrem na própria seara do jurídico. A redução das relações sociais a relações de liberdade negativa, com centralização das ações sociais a partir do roteiro jurídico de ação, fragmenta as relações cooperativas, postando o ser e o outro em confrontações antevistas como antagônicas e infensas à reflexão



comunicativa que antepare, a partir de compromissos de eticidade, a razão de agir.<sup>395</sup> O direito dota de liberdade o ser para manter-se em autonomia privada perante o outro, igualmente permitindo-lhe uma dimensão privada de avaliação de seu si e de sua posição perante o outro (Honneth, 2014a, p. 81). Permitem as instituições e práticas jurídicas em ação social uma não motivação ou consideração do outro em concreto, ligando o ser para com um outro generalizado em constante não-presença, o que afasta o ser de dimensões reflexivas pela ação cooperativa, lançando em plano secundário a própria percepção de solidariedade e compromisso de reconhecimento nas diversas esferas morais avaliativas da intersubjetividade.

Justamente aqui se tem o cerne da limitação do direito, considerado como ação social procedida através de práticas e instituições postas em reprodução na sociedade ao anteparo de generalizações postas em produções normativas. Nesta linha, Honneth (2014a, p. 82-83) destaca um isolamento projetado pela própria conformação do direito no exercício concreto da liberdade legal, lançando o ser em uma constante interação estratégica para com o outro, impedindo o fluxo da ação cooperativa. O direito é limitado por não ser apto a construir relações de solidariedade e ação cooperativa comunicacional reflexiva em reciprocidade em reconhecimento, já que se antepara em projeções estratégicas em que o ato do ser para com o outro é concebido como relação de resultado de proveito legal não articulado em reatividade e co-operatividade. Por isto Honneth articula que “o esquema de comportamento desta forma imposto pelo sistema do direito é aquele de atores isolados com objetivos estratégicos ostensivos” (2014a, p. 83, tradução nossa).<sup>396</sup> A limitação do jurídico como ação social é atrelada ao viés da liberdade negativa, na medida em que propicia a interação reativa que desmerece o exercício de justificação intersubjetiva de razões ou decisões<sup>397</sup> (Honneth, 2014a,

<sup>395</sup> “Em resumo, nós poderíamos dizer que o direito produz uma forma de liberdade individual cujas condições de existência ele não pode nem criar nem manter. Depende simplesmente de uma relação negativa, interruptiva para um contexto ético da práxis que por seu lado se baseia em interações sociais de sujeitos que cooperam para além do direito” (Honneth, 2014a, p. 86, tradução nossa) – (“In short, we could say that the law produces a form of individual freedom whose conditions of existence it can neither create nor maintain. It depends on a merely negative, interruptive relation to an ethical context of praxis in turn relies on the social interactions of nonlegally cooperating subjects” (Honneth, 2014a, p. 86).

<sup>396</sup> “the schema of behaviour thus imposed by the system of the law is that of isolated actors with ostensibly strategic aims” (2014a, p. 83).

<sup>397</sup> Exemplifico o que quero dizer por desmerecimento do exercício de justificação intersubjetiva de razões ou decisões calcado na liberdade legal. A Lei n. 10.048/2000, em seu artigo 1º,

p. 84), pelo que “em resumo, direitos subjetivos servem somente para examinar e reexaminar nossa concepção existente do bem, mas não para desenvolver e formular novas concepções” (Honneth, 2014a, p. 84, tradução nossa).<sup>398</sup>

Poderia ser-me levantado o argumento contrário de que há institutos jurídicos que visam deflagrar a cooperação, a articulação e a comunicação entre o ser e o outro.<sup>399</sup> Creio que argumentos alçados sob este plano não vão de encontro, e sim robustecem minha posição. Previsões normativas que visam o estímulo das interações comunicacionais em reconhecimento nas ações sociais são a afirmação da limitação do jurídico, afirmada pelo próprio direito, que se afasta da liberdade legal para tender à liberdade social. Previsões como estas reconhecem a insuficiência do jurídico em si na autorrealização intra e intergeracional, situando-o na perspectiva da terceira esfera da liberdade social: a formação democrática da vontade. Em outras palavras, o que fortalece o direito, a Constituição, a própria jurisdição constitucional, é a compreensão da limitação do próprio direito em meio a esferas coordenadas da liberdade social.

Lado outro, o próprio direito, a Constituição e a jurisdição constitucional são práticas sociais e instituições repletas de conformações reprodutivas, passíveis de amparar práticas de dominação e de sujeição do ser ao outro, ou seja, práticas de negação do ser em reconhecimento, forjando reificações sob o acento do jurídico e projeções de reconhecimento ideológico.<sup>400</sup> Isto pode ocasionar falsos

---

determina, em abstrato, o atendimento prioritário de gestantes. Suponha-se mulher que realize teste de gravidez com resultado positivo, constatando que está grávida de dez dias. Uma ação estratégica, calcada na liberdade negativa, possibilita a esta mulher ir para a fila preferencial de um estabelecimento comercial. Ao ser contrastada da causa de estar na fila, não há argumentação pela sua necessidade de estar na fila preferencial, não há articulação intersubjetiva de razão ou decisão. Como resposta ao questionamento, a grávida de dez dias exibe seu resultado de gravidez e menciona a lei que lhe dá prioridade. Questionamentos de ação cooperativa são desmerecidos, mesmo que atrás da grávida de dez dias esteja uma grávida de oito meses com dificuldade para manter-se em pé. A liberdade legal permite o “fazer que não se vê” o outro, permite ignorá-lo, permite negá-lo em presença comunicacional.

<sup>398</sup> “in short, subjective rights serve only to examine and re-examine our existing conception of the good, but not to develop and formulate new ones” (Honneth, 2014a, p. 84).

<sup>399</sup> Poderiam, por exemplo, levantar como contrário ao meu argumento a previsão do Estatuto da Cidade, Lei n. 10.257/2001, que dispõe: “Art. 2o A política urbana tem por objetivo ordenar o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade e da propriedade urbana, mediante as seguintes diretrizes gerais: II – gestão democrática por meio da participação da população e de associações representativas dos vários segmentos da comunidade na formulação, execução e acompanhamento de planos, programas e projetos de desenvolvimento urbano;”.

<sup>400</sup> O reconhecimento ideológico na seara jurídica é comum, afirmando-se em uma dimensão simbólica que não se projeta em concretização, nem se dota de meios para efetivar meios a impactar nas práticas sociais e instituições existentes. Qualifico a proposta de emenda constitucional n. 171/1993, que propõe a alterar a Constituição para prever a imputabilidade penal do maior de dezesseis anos, como expressão de reconhecimento ideológico. Lutas sociais e

direitos, com reais exclusões, a partir de concessões simbólicas, funcionalizando-se o próprio ordenamento jurídico como meio de produção institucional contrária ao reconhecimento, quando submetido à reconstrução normativa, aos parâmetros da eticidade formal. Seu rompimento e preservação são assim não uma questão de alegação momentânea de progresso ou retrocesso, mas sim são aferições pautadas na afirmação do excedente de validade na teoria do reconhecimento e em sua ação aplicada a partir da teoria da justiça como análise da sociedade. A real emancipação deve ser aferida para além do plano do jurídico, este é uma esfera, mas não monopoliza a diversidade de campos de ação social em que se apresenta o ser em sua potência de processo de libertação.

Tem-se aqui a incorrência de patologias da liberdade legal (Honneth, 2014a, p. 86), a invadir a prática social e institucional do jurídico. Segundo Honneth, as patologias sociais “indicam qualquer desenvolvimento social que enfraquece significativamente a capacidade de participar racionalmente em formas importantes da cooperação social” (2014a, p. 86, tradução nossa).<sup>401</sup> Estas patologias se manifestam na seara das práticas jurídicas essencialmente de duas formas: pela restrição comunicativa de agentes em luta por reconhecimento, que passam a reduzir seu propósito interno em integração à condição de sujeitos de direito, de titulares de direitos em confronto, como afirma Honneht (2014a, p. 88); e pela restrição de autorrealização provocada em virtude de deficits de identidade do ser, que se aparta de desenvolvimentos cooperativos integrados em uma vida comunitária, segundo Honneth, a liberdade legal passa a ser o ponto de referência do ser (Honneth, 2014a, p. 88), o que reduz a integração na vida ética democrática.<sup>402</sup>

---

problematizações de negação de reconhecimento, provocadas pela violência social, são categorizadas em simplismos e roteiros de solução meramente proclamada pela norma jurídica. Converte-se o problema em uma questão reducionista e atomizada, procedendo em resposta que não afirma a dimensão jurídica do reconhecimento em escala real de produção de efeitos em face da violência, mas apenas se concentra em arquétipo de dominação que escancara uma resposta simbólica sem ganhos reais na alteração de quadros sociais lesivos à autorrealização. O reconhecimento ideológico leva à coletividade uma sensação generalizada de ação contrária ao problema articulado, galgando pura carga simbólica, sem correções ou expansão de inclusividade ou individualização das esferas morais ou de ação social do reconhecimento.

<sup>401</sup> “indicates any social development that significantly impairs the ability to take part rationally in important forms of social cooperation” (2014a, p. 86).

<sup>402</sup> “Nós frequentemente insistimos em nossos próprios direitos não porque tenhamos experimentado injustiças, nem por estarmos motivados por vingança; em vez disso, nós temos uma disposição imperceptível externamente de nos recolher a um espaço reservado de direitos subjetivos no qual nós encontramos cada um o outro simplesmente como sujeitos de direito.” (Honneth, 2014a, p. 89, tradução nossa) – (“We often insist on our own rights not because we have

Compreender os limites e sujeitar o jurídico a uma constante reconstrução normativa, postando suas práticas sociais e instituições correlatas aos parâmetros avaliativos da eticidade formal, longe de fraquejar a esfera de proteção do ser em sua dinâmica reativa e reflexiva para com o outro, fortalece as integrações comunicativas e o próprio lastro compreensivo do direito, da constituição e da jurisdição constitucional como insertos na esfera da ação social da formação democrática da vontade. A partir disto, os conflitos de reconhecimento intra e intergeracional são tematizados em esferas morais do reconhecimento e em esferas da ação social pertinentes à liberdade social, confluindo para a autorrealização do ser para com o outro em uma amplitude compreensiva do todo que interage em reconformação de propósitos internos projetados reflexivamente em comunicação. Progresso e retrocesso são avaliações morais procedidas não pelo recorte apartado, mas são avaliações lastreadas nos parâmetros de inclusividade e individualização do ser em face do outro, do reconhecimento em reciprocidade. A partir disto, suas esferas tensionam em luta social constante provocada por mobilizações experienciadas da realidade que articulam práticas sociais e instituições em reconstrução, considerando aqui o excedente de validade da teoria do reconhecimento. A Teoria da Justiça como análise da sociedade entende o jurídico, suas práticas sociais e instituições no todo, como envolvidos no intercalar de esferas, afastando propensões que lhes distanciem de qualquer externalidade diante da dimensão compreensiva do todo que interage.

---

experienced injustice, nor are we motivated by revenge; rather, we have an externally inconspicuous willingness to retreat into a shell of subjective rights in which we encounter each other merely as legal subjects” (Honneth, 2014a, p. 89)).

## Conclusão

O caminho percorrido ao longo do presente trabalho almejou alcançar bases para compreender e analisar os conflitos intergeracionais na qualidade de lutas por reconhecimento. Longe de fechar questões ou alçar ponto de finalização das questões derivadas deste trabalho, a conclusão que proponho é antes de tudo uma articulação de possibilidades e crítica de problemas gerados ou ligados a essas possibilidades. Inicialmente, é necessário apontar o delineamento entre o desenvolvimento e o âmbito de conclusão segundo o parâmetro assumido na pesquisa. O âmbito de alcance da conclusão está coligado à metodologia que assumo, já que perfilhado o método hipotético-dedutivo, em linha crítico-metodológica com viés propositivo. Esta linha crítico-metodológica possuiu por principal recurso argumentativo manejado a reconstrução normativa de Honneth (2014a). Considerando a metodologia de pesquisa assumida, passo a analisar em conclusão o alcance dos objetivos propostos, a confirmação ou não das hipóteses elaboradas para com os problemas propostos em relação ao tema e finalmente uma postulação crítica em relação aos fatores positivos e negativos que apreendo a partir de meu referencial teórico aplicado ao tema. Opto assim por uma vertente de conclusão que se direcione ao aspecto crítico-propositivo, ao invés de um reforço em síntese argumentativa dos capítulos desenvolvidos.

O tema nuclear desenvolvido no trabalho trata de situar e configurar os conflitos intergeracionais como lutas por reconhecimento intergeracional, perpassando igualmente conflitos intrageracionais e a luta por reconhecimento intrageracional, com reconstrução crítica de práticas sociais e instituições, de modo a ensaiar aplicação da Teoria da Justiça como análise da sociedade de Honneth (2014a) ao plano de conflitos entre gerações. Estes conflitos intergeracionais são passados e apresentados socialmente como postulações de rompimento ou de preservação, qualificadas como progresso ou retrocesso, em grande parte, situando a questão como centrada no âmbito do jurídico. Desta forma, a esfera do jurídico é erigida por vezes como palco em que interagem os

atores sociais postulando mudanças, qualificadas como progresso ou retrocesso social. A tensão entre rompimento e preservação, entre o progresso e o retrocesso, é uma confrontação intergeracional em torno de reconstruções e afirmações.

Não obstante, esta confrontação não pode ser fragmentada em sua apreciação. A dinâmica tensionada entre o progresso e o retrocesso, entre romper e preservar, deve ser visualizada primeiramente sob um ângulo mais amplo, que abrange o jurídico, mas a ele não se reduz. Instituições e práticas jurídicas são entendidas dentro de um quadro maior de instituições e práticas sociais presentes nas interações socialmente fixadas ou regidas como padrões de condução do ser para com o outro. Em decorrência, o que germen a ser apreciado vem das interações em reciprocidade, em reconhecimento demandado, entre o ser e o outro, entre as partes que interagem na expressão de seu propósito interno ao todo que se verte às partes em reatividade e co-operacionalidade. Desta forma, confrontações de preservação e rompimento, dilemas sociais entre o progresso e o retrocesso, são aspectos da interação entre o ser e o outro, entre o uno e o múltiplo geracional, entre o “eu” geracional e o “nós” intergeracional. A percepção de entrelaçamento entre o uno e o múltiplo conota consequências e potencialidades diferentes segundo a perspectiva epistemológica que se assuma.

Enfatizei duas possíveis perspectivas para apreciação dos conflitos intergeracionais e da tematização entre progresso e retrocesso. A perspectiva atomista e reducionista tende a fragmentar as interações geracionais e a relação de integração em síntese mutável e reativa entre o uno e o múltiplo, entre as partes e o todo. Ao longo do primeiro capítulo busquei demonstrar os limites e deficiências desta perspectiva, que creio insuficiente e comprometedora de uma análise integrada das lutas sociais ao longo das gerações. Esta perspectiva alimenta relações mecanicistas e instrumentais entre as gerações, compartimentalizando em estancamento as porções de reatividade que emergem das interações sociais.

A segunda perspectiva é a perspectiva holística. Esta última renega a possibilidade de fragmentação do todo nas partes, o todo é uma constante síntese reconstrutiva e reconformativa das partes que são reagentes e co-operativas entre si, com sua manifestação de propósito interno projetada ao outro, ao que o ser é o ser que se projeta ao outro e deste tem projeção na sua formação e vida diante do todo. O uno é múltiplo e o múltiplo reconstrói o uno em uma expressão de

potência. A partir da compreensão holística, os conflitos intergeracionais não podem ser fragmentados, e o primeiro passo que isto deriva é a ciência de que conflitos intergeracionais são integrados e expressões reativas de conflitos intrageracionais arquitetados e presentes em pretensões de reconhecimento travadas em lutas sociais. Desta forma, as lutas sociais intrageracionais por reconhecimento expandem-se em reatividade e co-operatividade nos conflitos intergeracionais. A perspectiva holística igualmente expande o palco de apreciação da questão do rompimento e da preservação, do progresso e do retrocesso, pois a esfera do jurídico, que envolve normas e a própria Constituição, está imersa em um complexo de ações sociais que se integram no todo. Práticas e instituições jurídicas, abrangendo a jurisdição constitucional e o processo constitucional, não são assim apartados ou postos em um trono de regência do quadro das confrontações geracionais, pelo inverso, são ingressos na própria reconstrução normativa social que perpassa as diversas esferas de interação social entre o ser e o outro, entre o uno e o múltiplo, intra e intergeracional. Destarte, o primeiro ponto que destaco em minha conclusão de pesquisa é: o modelo epistemológico que se mostra como mais adequado na apreciação dos conflitos intergeracionais como luta por reconhecimento é o proporcionado pela perspectiva holística.

Tendo em conta o modelo epistemológico proporcionado pela perspectiva holística, em desenvolvimento fundado no referencial teórico da pesquisa, concentrei atenção ao tratamento dos conflitos intergeracionais e à tensão entre rompimento e preservação, progresso e retrocesso, com sob os aportes da teoria da justiça e da filosofia política. Minha abordagem tematizou as respostas e construções em torno dos conflitos geracionais em duas vertentes: liberalismo político, em Rawls, e democracia dualista, em Ackerman. Embora entenda que ambas as vertentes assumam um viés holístico, seja na concepção política de justiça e no estabelecimento de questões básicas de justiça a prolongarem-se entre as gerações, em Rawls, seja na soberania popular e na expressão histórica que carrega a confrontação entre decisões de governo e decisões do povo, em Ackerman, creio que ambas não alcançam um suficiente grau de desenvolvimento holístico na interação entre o uno e o múltiplo, o “eu” e o “nós” intergeracional.

Fatores em que me apoio para argumentar por esta insuficiência são os seguintes. A vertente capitaneada pelo liberalismo político é acometida de deficit

sociológico e ausência de abordagem de princípios normativos de forma interligada à ação social integrada intersubjetivamente, em dado cenário histórico-cultural, com abstração de práticas sociais e instituições postas em confrontações a partir de lutas sociais que se anteparam em reconstruções dos próprios quadros normativos avaliativos e seus alcances. Abstraindo também de relações de reconhecimento, e de negação de reconhecimento, a linha liberal abre pouco espaço para reconstruções normativas a partir da crítica de esferas da ação social. Já a democracia dualista, calcada na soberania popular, encontra deficits normativos em sua apreciação de expressão das relações sociais, não procedendo a uma articulação integrada para com a teoria moral, o que lhe provoca em dada medida uma lacuna de parâmetros avaliativos dos conflitos intergeracionais e das próprias lutas sociais. Além disto, ambas as vertentes concentram-se excessivamente na esfera do jurídico, tanto em suas pautas normativas quanto em suas expressões de prática social e instituições, o que aqui envolve o tribunal constitucional e o processo constitucional. Esta excessiva concentração caminha contra o paradigma holístico, pelo que conflitos intergeracionais de rompimento ou preservação na qualidade de lutas por reconhecimento devem ser compreendidos como ligados a conflitos intrageracionais e a toda uma complexa interação de diversas esferas morais e esferas da ação social, que envolvem mas não se restringem ao jurídico.

A demonstração crítica dos limites do liberalismo político e da democracia dualista em suas respostas em face dos conflitos intergeracionais faz parte do percurso posto em projeto para alcançar o objetivo específico da pesquisa, dentro do objetivo geral, qual seja, proceder ao enfoque analítico-comparativo da filosofia política, da teoria social e da teoria da justiça a partir dos marcos referenciais teóricos adotados, das transformações e lutas sociais entre gerações em torno de pretensões de rompimento e preservação fundadas em conflitos intra e intergeracionais. Para proceder ao passo seguinte forjado em projeto para alcance dos objetivos específicos, procedi à nova confrontação de referenciais teóricos, aqui emergindo em maior medida o núcleo de meu referencial teórico: a teoria do reconhecimento e a Teoria da Justiça como análise da sociedade de Axel Honneth. Tendo em conta que meu objetivo específico teve como um dos nortes demonstrar a viabilidade de utilização de um padrão de eticidade formal para lastrear o diagnóstico de leituras de rompimento ou de preservação como espaços



de comunicação em que há articulação de práticas sociais e instituições para com uma dada acepção ética de reconhecimento e superação de quadro histórico de situações qualificadas como injustiça social, creio que ele foi alcançado com base nos seguintes argumentos, elaborados ao longo dos segundo e terceiro capítulos.

A teoria do reconhecimento alicerça a construção de parâmetros normativos capitaneados como esferas morais. Estas esferas morais são articuladas como gramática moral das lutas sociais, segundo minha visão, em manifestação avaliativa dos níveis de reciprocidade e expressão de propósito interno do ser para com o outro, do múltiplo e do uno, e do uno para com o múltiplo, do “eu” para com o “nós”, das partes para com o todo, em reatividade e manifestação de potência na co-operatividade avaliativa da realidade experienciada em torno de justças e injustiças sociais. Conforme assinala Honneth (2003a), estas esferas são a primária, a normativa ou jurídica e a comunidade de valores. A expressão positiva do reconhecimento é vetor afirmativo do ser em sua autorrealização e processo de libertação, em sua emancipação integrada ao outro. A eticidade formal viabiliza a manutenção de um critério avaliativo de reconhecimento em meio a mobilizações sociais e demandas do ser para com o outro, que irão reconformar os padrões manifestados de expectativas e de reciprocidade.

Mas é necessário ter em conta manifestações históricas, é necessário ter em conta a dimensão e contexto em que se apresentam de forma situada práticas sociais e instituições em uma dada sociedade. Emerge aqui outro nível de ação, ao que a teoria social e a necessidade de romper o deficit sociológico e motivacional provocam impactos na teoria da justiça. Honneth concatena a Teoria da Justiça como análise da sociedade ao intento de responder a esta necessidade e alcançar uma compreensão que articule, segundo minha perspectiva, em dimensão holística máxima possível a integração comunicativa intersubjetiva, ao mesmo tempo que abre espaços avaliativos e críticos constantes de práticas sociais e instituições, por meio da reconstrução normativa. Em entrelaçar, compreensões dos conflitos intergeracionais alicerçadas no liberalismo político e na democracia dualista estão situadas em níveis circunscritos da liberdade do ser para com o outro, navegando em torno da liberdade moral, cujo caráter é de liberdade reflexiva do ser em sua avaliação normativa de correção, e liberdade legal, cujo caráter é de liberdade negativa. O processo de libertação e a própria emancipação do ser exige um nível superior de liberdade, a liberdade em ação social.

A liberdade social considera as esferas de ação social do ser em relação ao outro, configurando práticas sociais e instituições em cenários de ação cooperativa que alavancam positivamente o reconhecimento ou se manifestam como óbices ou entraves para a autorrealização do ser. Estas esferas da ação social são arquitetadas por Honneth como sendo as relações pessoais; o mercado, a abranger o consumo e o trabalho; a formação democrática da vontade. A reconstrução normativa de práticas sociais e instituições passadas em relações intersubjetivas em dado contexto social permite diagnosticar obstruções e patologias que revelam negativas de reconhecimento, total ou parcial, reconhecimento ideológico e mesmo reificação do ser para com o outro. Tem-se aqui um ciclo avaliativo e reconformador: as lutas por reconhecimento proporcionam a formação de expectativas de reconhecimento positivo e configurações de injustiças sociais, manejando a plasticidade da eticidade formal, ao que simultaneamente se lastreia o fluxo de avaliação normativa na prática social comprometida com a gravitação da manifestação do reconhecimento em ações sociais materializadas em instituições.

O progresso e o retrocesso, em sua manifestação experienciada de rompimento ou preservação, são submetidos a uma pauta normativa comprometida com a expressão social democrática mas simultaneamente passíveis de crítica racionalmente formada pelas ações comunicativas normativamente apreciadas. Em síntese, os conflitos intergeracionais perpassarão práticas sociais e instituições lançadas em crivo avaliativo, sujeitando-se a rompimento ou preservação, sendo que estes conflitos são gestados em confrontações de lutas sociais passadas em âmbito intrageracional com sucessivo embate de extensão. Isto significa que o processo de libertação, a emancipação do ser, é afirmado na coordenação de esferas da ação social e de esferas da ação moral em dinâmica propulsão pelo reconhecimento positivo e pela superação das barreiras mapeadas e diagnosticadas como manifestações sociais de negação do reconhecimento do ser para com o outro.

Ao longo do desenvolvimento, busquei articular e expor casos, hipotéticos ou oriundos de pesquisas empreendidas em outros trabalhos, como mecanismo argumentativo em prol de proceder a ensaios de aplicação das bases teóricas articuladas, considerando a linha metodológica assumida na pesquisa, de caráter crítico-propositivo. Sem pretensões de tecer especificidades quanto à aplicação da

teoria do reconhecimento e da Teoria da Justiça como análise da sociedade aos casos expostos em caráter exemplificativo, o escopo almejado foi de proporcionar concretização aos argumentos críticos desenhados, de modo justamente a alcançar o objetivo propositivo: a leitura de conflitos sociais como lutas por reconhecimento desenvolvidas em cenários contextualizados de práticas sociais e instituições. A possibilidade de compreensão de situações socialmente vivenciadas ao alicerce da teoria do reconhecimento e da Teoria da Justiça como análise da sociedade de forma alguma cerceia ou apresenta pretensões de exclusividade de respostas, mas sim se afigura, ao meu entender, como via argumentativa sólida, tendo em conta a reconstrução normativa, para compreender e analisar os conflitos intergeracionais na qualidade de lutas por reconhecimento, ponto de partida que estabeleci em projeto de pesquisa e em introdução ao presente trabalho.

O caráter propositivo de aplicação prática delineado leva a julgamento a dimensão de potencialidade das respostas e permite o avançar comunicativo crítico diante da própria pauta avaliativa diante de situações vislumbradas como conflitos sociais ligados a violações nas esferas morais e nas esferas da ação social, despertando fatores de relevância a indicar presença de relações de negativa de reconhecimento em seus variados tipos a contribuir desfavoravelmente ao processo de libertação do ser. Especialmente na tematização da negação de reconhecimento no âmbito da ação social, é possível articularem-se em crítica práticas sociais e configurações institucionais que manejam recursos, frequentemente subliminares, a expandir ou conservar mecanismos de obstrução à autorrealização. Estes mecanismos podem estar presentes nas diversas esferas da ação social, podendo estar presentes nas próprias práticas jurídicas ou em suas instituições, donde o próprio direito pode apresentar-se como arena de restrição ao desenvolvimento pleno de ações cooperativas afirmadoras do reconhecimento.

O diagnóstico e mapeamento de negativas de reconhecimento podem revelar situações de negação total ou parcial, de reificação e mesmo de reconhecimento ideológico. Embora o diagnóstico e mapeamento em si não bastem, creio ser este o ponto inicial para debate que refoge e extrapola os limites deste trabalho: o que fazer após se diagnosticar as negativas de reconhecimento em suas variáveis formas? Seria aqui o caso de uma ação construtiva de reconhecimento, voltada

para posturas corretivas (seja para o rompimento, seja para a preservação) com reformatação ou mesmo desmanche de práticas sociais ou instituições afetas a situações que geram patologias do reconhecimento, tanto nas esferas da ação moral quanto nas esferas da ação social. A partir disto, há abertura de reconstrução normativa na própria aplicação de diagnósticos de leitura e aferição de injustiças sociais, práticas sociais e instituições. Os conflitos intergeracionais não podem assim prescindir em sua análise de aferições de contextos intrageracionais expandidos, de modo a ser efetivamente a Teoria da Justiça como análise da sociedade um espaço para reconstrução de relações intersubjetivas. Afinal, estas relações podem conter em si expressão de dominação e sujeição, mesmo que contem com a participação contributiva do oprimido, em aparente legitimidade na formação e no desenvolvimento, o que pode se passar inclusive em ambientes pretensamente em sintonia com os ditames da formação democrática da vontade social.

Considerando a vinculação entre tema, metodologia e objetivos, estabeleci problemas formulados em questionamentos como diretriz argumentativa, ao que passo a abordá-los de modo a aferir a confirmação ou não das hipóteses levantadas em projeto.

I) Em que medida se configuram a teoria do reconhecimento e a teoria da justiça como análise da sociedade em Honneth como suportes para compreensão dos conflitos intergeracionais, considerando sua contraposição aos parâmetros de abordagem ligados às matrizes teóricas ligadas ao liberalismo político e ao dualismo democrático?

A hipótese que construí inicialmente para este questionamento foi a limitação das linhas de pensamento ligadas ao liberalismo político tal qual das linhas de pensamento ligadas ao dualismo democrático para tratar da complexidade dos conflitos intergeracionais em uma perspectiva holística. A motivação de minha hipótese foi que ambas as linhas se concentram em uma dimensão de liberdade moral e reflexiva, sem avançar para a liberdade social, sem ter em conta a dimensão complexa e interativa das relações de reconhecimento entre o ser e o outro nas diversas esferas morais e esferas da ação social. Soma-se

a isto que as referências ao jurídico desembocam na liberdade puramente normativa ou legal, cujo caráter é negativo, eivando-se de limites e patologias que sufocam a ação cooperativa em sociedade. Os estudos procedidos permitem-me afirmar pela confirmação da hipótese. Entretanto, percebo problemas que podem ser levantados a partir de uma leitura crítica da própria teoria do reconhecimento e da Teoria da Justiça como análise da sociedade tanto pela linha teórica do liberalismo político quanto pela linha teórica da democracia dualista.

Em relação à crítica que pode ser levantada pelo liberalismo político, poderia o referencial teórico que eu perfilho ser alvejado com argumentos que se seguem. (i) a Teoria da Justiça como análise da sociedade pode ser instrumento de negação de princípios universais, ao argumento de que em dado contexto não estão suficientemente desenvolvidos, e assim proceder contra a própria emancipação que ela pretende tutelar; (ii) a Teoria da Justiça como análise da sociedade pode vir a sustentar uma concepção de justiça particular, impedindo em última escala o pluralismo e a formação de uma concepção política de justiça, pois nas esferas pessoal e no mercado há uma série de relações de cultura que não podem ser traduzidas em patamares normativos de reconhecimento aplicado sem que se impute a estas relações uma pauta performativa de eticidade ligada a determinada doutrina abrangente; (iii) a reconstrução normativa não cria nada de novo, é apenas uma remodelação formatada do equilíbrio reflexivo que alcança os mesmos resultados; (iv) a Teoria da Justiça como análise da sociedade e a teoria do reconhecimento podem ser manejadas como mecanismos de negação de injustiças passadas, afirmando que ao tempo em que se procederam não estavam articuladas como contrárias em um quadro de expansão das esferas morais e das esferas da ação social.<sup>403</sup>

Ao amparo dos estudos procedidos, respondo aos problemas dos questionamentos levantados, dentro dos limites pertinentes a uma conclusão crítico-propositiva.

(i) a Teoria da Justiça como análise da sociedade não se presta à negação de princípios universais, ao que assumiria um caráter relativista ou mesmo guiado

---

<sup>403</sup> Tenho ciência que este questionamento, embora possa ser desenvolvido com suporte no pensamento liberal, principalmente ao suporte de princípios universais, não pode ser plenamente articulado a partir de Rawls, já que o caráter histórico-reparador de desigualdades não pode ser considerado como integrante de sua teoria da justiça, conforme salientam Feres Júnior e Campos

para searas específicas de um comunitarismo coletivista. Isto ocorre primeiramente por não ser limitada ao campo da liberdade reflexiva, que antepara a liberdade moral. O juízo deliberativo de correção na liberdade moral não exige uma ação cooperativa que assume a relação intersubjetiva entre o ser e o outro, entre o “eu” e o “nós” como uma construção reativa e pautada na afirmação contínua do reconhecimento positivo. A formação democrática da vontade e a democratização das esferas, partindo das experiências sociais em lutas por reconhecimento é justamente o que permite a configuração e reconfiguração constante do que se tem como aspectos normativos universalmente elaborados. Ao avançar para a liberdade social a Teoria da Justiça como análise da sociedade permite exatamente o inverso: permite reconstruções normativas que sejam sustentáculo à elaboração de um status normativo de reciprocidade imponível com a qualificação de universal, coligado a experiências sociais de lutas contra injustiças sociais. Influem aqui a definição de eticidade formal e expansão progressiva do processo de libertação do ser.

(ii) a pressuposição de que há uma separação dos diversos espaços de interação intersubjetiva plural está afeta a uma imagem de estancamento, rechaçada pela Teoria da Justiça como análise da sociedade e pela própria teoria do reconhecimento. As esferas da ação social são entrelaçadas, não podendo conceber-se arbitrariamente espaços de ação cooperativa insensíveis a influências de esferas outras. A esfera do mercado ou das relações pessoais está sob impacto da esfera da formação democrática da vontade. Não se trata de sufocar o pluralismo, pelo inverso, justamente é possibilitar condições de diagnóstico e mapeamento de patologias, de práticas sociais e instituições que se apresentem socialmente a negar o reconhecimento do ser em relação ao outro em sua projeção de propósito interno. O rebote e a remoção progressiva de obstáculos ao reconhecimento positivo, com a efetiva autorrealização do ser em suas escalas intra e intergeracional não gera um fechamento performativo, mas sim uma abertura comunicacional de afirmação da ação cooperativa real e favorável à emancipação do ser, pauta sem a qual o pluralismo recai em abstração descompassada para com a realidade vivenciada nas práticas sociais e instituições.

---

(2013). Não obstante, por considerar que o argumento contrário ao que sustento é forte e possui lastro no pensamento liberal, abordado no transcurso do trabalho, creio que não posso inclinar-me.

(iii) a reconstrução normativa em muito difere do equilíbrio reflexivo. O equilíbrio reflexivo é alheio à exigência de compromisso experiencial e motivacional da teoria crítica a que se filia a reconstrução normativa, volvida a romper com o denominado deficit sociológico e motivacional. Além disto, o equilíbrio reflexivo está situado em um cenário teórico restrito à liberdade reflexiva e sua decorrente liberdade moral, contendo-se ainda em parâmetros construtivistas e monológicos. O fator do razoável no equilíbrio reflexivo rawlsiano é um juízo avaliativo moral concebido a partir da posição original do indivíduo abstratamente considerado, alcançando níveis de generalização com base nos próprios princípios de justiça abstratamente considerados. Há aqui um ciclo interno construtivista, sem anteparo em expressões sociais de disputa em lutas pela afirmação do ser em reconstrução comunicativa para com o outro, sem uma reciprocidade posta em disputa e reavaliação da própria base avaliativa da reatividade e da co-operatividade em reciprocidade no palco da ação social.

(iv) a sustentação de que a Teoria da Justiça como análise da sociedade e a teoria do reconhecimento podem ser manejadas como negação ou justificação de injustiça passada recai em vício de petição de princípio. Afirmando isto porque transforma em premissa uma conclusão somente possibilitada pela própria dinâmica expansiva das esferas morais e de ação social do reconhecimento. A reconstrução normativa e o excedente de validade ou validez da teoria do reconhecimento, as lutas sociais e as próprias confrontações entre o ser e o outro, entre o “eu” e o “nós”, postos em contínua reavaliação das práticas sociais e instituições permitem estabelecer uma dimensão crítica progressiva de emancipação no processo de libertação a tornar apta uma identificação de injustiça social passada, revelando-a, mesmo que oculta, negada, ou subliminarmente aceita pelos próprios oprimidos. O desencanto com o passado não é desalentador, mas sim reconstrutivo por possibilitar uma pauta avaliativa expandida do reconhecimento no momento presente, possibilitando afirmação do progresso na qualidade de avaliação afirmativa do reconhecimento positivo. Em outras palavras, injustiças passadas passam a ser entendidas como injustiças a partir do momento que postas em reconstrução crítica pelo reconhecimento. Afirmar que a determinado tempo não eram assim compreendidas é assentar uma articulação e rearticulação perene das próprias esferas morais em seu conteúdo de eticidade (mais uma vez remete-se à eticidade formal) e das esferas da ação social. Entre o

não e o sim, há um talvez. O processo comunicativo em lutas sociais, na reatividade do ser para com o outro em sua afirmação, possui sua força motriz na própria demanda por reconhecimento em esfera moral e esferas de ação social. Esta reconstrução permite assumir efeitos presentes de injustiças passadas como injustiças mapeadas e diagnosticadas, passo inicial para a correção de negativas de reconhecimento.

Em relação à crítica que pode ser levantada pela democracia dualista, poderia o referencial teórico que eu perfilho ser alvejado com argumentos que se seguem. (i) ao centrar-se na liberdade, a dimensão da igualdade é subdimensionada pela Teoria da Justiça como análise da sociedade, sendo desconsiderada pela teoria do reconhecimento, pois as pretensões de demandas de reconhecimento são formadas em um cenário de disparidades materiais e potenciais entre os indivíduos; (ii) a Teoria da Justiça como análise da sociedade e a teoria do reconhecimento poderiam fornecer anteparo a resistências contrárias à soberania popular, sujeitando a própria expressão democrática a argumentos de racionalidade que em verdade são limitadores das decisões do povo, criando mecanismos de manutenção do *status quo*; (iii) o ambiente de manifestação das decisões de rompimento, das decisões do povo em soberania popular é o ambiente do direito, embora sua construção e desenvolvimento seja no espaço público e político, enfraquecer este papel do jurídico é enfraquecer a própria expressão da soberania popular; (iv) a democracia dualista parte de uma análise histórica, tal como se propõe a Teoria da Justiça como análise da sociedade, em nada lhe devendo, e o efeito locomotiva é justamente prova da mobilização social crescente, mas possui a vantagem de ter em conta o ato do diálogo qualificado como ponto de legitimidade para expressão democrática.

Ao amparo dos estudos procedidos, passo a responder os problemas dos questionamentos levantados ao suporte da linha comunitário-republicana da democracia dualista, dentro dos limites pertinentes a uma conclusão crítico-propositiva.

(i) a igualdade não é subdimensionada na Teoria da Justiça como análise da sociedade, mas sim compreendida dentro do referencial de abordagem proporcionado pelo reconhecimento. A igualdade é considerada tanto em esfera moral, principalmente na esfera normativa ou jurídica, quanto nas esferas de ação social. A questão distributiva e redistributiva é integrante da compreensão



desenvolvida pelo monismo moral, donde atributos positivos ou negativos de reconhecimento são pontos de partida para desenvolvimento do sistema social de distribuição de bens entre sujeitos diversos, lastreando assim perfis de diferenciação, em níveis diversos, segundo a conformação das lutas de reconhecimento e afirmação em reciprocidade, reatividade e co-operatividade social do ser para com o outro. A teoria do reconhecimento permite alavancar um senso moral às lutas sociais, evitando aportes puramente materialistas ou centrados em conformações relativistas na distribuição de bens e fixação de critérios de desigualdade. A igualdade é integrada à afirmação do ser em dignidade perante o outro e simultaneamente em diferença de expressão de seu propósito. O que a Teoria da Justiça como análise da sociedade exprime é liberdade como autonomia individual a compreender a efetivação da autorrealização em emancipação do ser. A questão da igualdade é captada dentro deste suporte, volvendo a reconstrução normativa para a própria aferição dos padrões sociais e práticas institucionais que reforcem níveis de desigualdade ou caminhem contra concretizações de igualdade, já que estes se conotam como contrários ao reconhecimento positivo e ao processo de libertação.

(ii) a soberania popular na Teoria da Justiça como análise da sociedade não é compreendida como um fenômeno de massa, não sendo entendida, desta forma, como sinônimo de vontade momentânea da maioria. A soberania popular é afirmada como composição democrática, em espaço público que se comunica com espaços privados, já que há a interligação e interinfluência entre as esferas da ação social e das esferas morais do reconhecimento. Compreendendo as lutas sociais intra e intergeracionais como entrelaçadas, as postulações de maioria são submetidas a crivos morais, a pautas normativas ligadas à eticidade formal e à reconstrução normativa. A expressão democrática é interna à própria ação social, compondo gravitação para as ações cooperativas, principalmente a partir da expansão da interação democrática na reciprocidade e reatividade entre o si e o outro, considerando os suportes presentes na esfera da formação democrática da vontade. A soberania popular é identificada como mobilização, mobilização esta que é visualizada em lutas sociais por reconhecimento. Desta forma, fenômenos históricos de rompimento são compreendidos a partir da afirmação expansiva de esferas do reconhecimento, considerando quadro de contenção e formatação de papéis presentes em práticas sociais e instituições, sejam elas estatais, o que

envolve o direito e a própria jurisdição constitucional, sejam elas sociais em seu sentido mais amplo. Destarte, a reconformação em rompimento é aferida dentro das pautas do processo de libertação, considerando a autorrealização do ser perante o outro, e autorrealização do “eu” diante do “nós”, geracional ou intergeracional. Ao fundar-se em patamares históricos e sociais das lutas geracionais, abre-se em favor da reavaliação e constante articulação do *status quo*, o que permite romper-se com práticas contrárias ao reconhecimento negativo. A democracia é inserta em ação social comunicativa e cooperativa nas esferas do reconhecimento, projetando-a inclusive para aspectos públicos e privados das relações intersubjetivas.

(iii) a esfera do jurídico, tanto quando se considera a dimensão do normativo em ação moral de reconhecimento, quanto em escala das ações sociais, não pode converter-se em recorte ou independência para com outras esferas da ação moral e da ação social. Compreender o caráter integrado e os limites da atuação do jurídico é situar a esfera jurídica como inserta em um complexo de papéis e dimensões variadas, com estruturas de ação e condução em práticas sociais que não podem ser desconhecidas, ignoradas ou tratadas na estreita visão da impositividade coercitiva da norma jurídica abstratamente considerada. A dinâmica da liberdade legal ou liberdade jurídica assume o caráter de liberdade negativa, ao passo que a integração social direciona-se à ação cooperativa. Ter ciência desta limitação do jurídico é ativar sua integração com outras esferas, compreendendo-se em alçar maior que as decisões do povo em soberania popular elastecem seus efeitos como decisões passadas em um ambiente de intersubjetividade em que se espraiam para as diversas dimensões da ação social, com reflexos na reconstrução normativa e na própria conotação contextualizada da eticidade. A hiperplasia jurídica, provocando a juridicização da vida social, e a hipertrofia do jurídico, com o ultradimensionamento de instituições ligadas ao padrão jurídico de agir, tanto em suas dimensões de proeminência em termos de ação moral quanto em suas apresentações em práticas e instituições, em nível de ação social, compromete o desenvolvimento de ações cooperativas em liberdade social. Creio que se trata justamente do inverso: sobrelevar o jurídico, suas práticas sociais e instituições, em hiperplasia ou hipertrofia compromete a soberania popular, já que estabelece limitações às interações comunicativas,

ofusca patologias e emudece vias construtivas de ação cooperativa em liberdade social.

(iv) a democracia dualista não consegue estabelecer um vetor moral qualificador para diferenciação entre as decisões de governo e as decisões do povo, criando uma cisão que não possibilita um diagnóstico de realidade ou um compromisso avaliativo de interação entre o ser e o outro, para fins de afirmação do processo de libertação e do compromisso de autorrealização intra e intergeracional. O primeiro fator que acomete a democracia dualista é seu deficit motivacional. O efeito locomotiva, por mais que estabeleça fases de mobilização e mesmo um roteiro procedimental de revelação da formação da vontade de rompimento, não indica a força motriz que expressa as lutas sociais ao longo do processo de interação humana em sociedade. Ao lado deste deficit motivacional, entendo que se tenta apreender a realidade social e seus conflitos de afirmação ou negação entre o ser e o outro, entre o “eu” e o “nós”, por uma apreensão histórico-descritiva, ao passo que a Teoria da Justiça como análise da sociedade forja-se metodologicamente pela reconstrução normativa em análises históricas e sociais. O dualismo não supera plenamente o deficit sociológico, quão mais que ainda se afirma em assertivas passadas no campo da avaliação em liberdade moral, reflexiva, sem considerar os diversos campos da ação social manifestados nas esferas da liberdade. O próprio ato do diálogo qualificado é inserto em projeções de afirmação do ser para com o outro, ao que o rompimento ou a preservação possui aspectos normativos de avaliação integrados com práticas e instituições limitadoras e contextualizadoras em ação social. A teoria do reconhecimento fornece os enlaces de percepção do caminho das lutas sociais, em constante projeção de propósito interno do ser para com o outro, ao que não cinde decisões do povo para com decisões de governo. Há um todo que não pode ser fragmentado, um todo que se envolve para com as partes em consonância com a perspectiva holística de apreensão da realidade e das lutas sociais.

II) É possível empreender articulação dos critérios e esferas do reconhecimento em Honneth, considerando as esferas da ação social e as esferas morais, para conceber um patamar emancipatório do ser, em expressão de liberdade calcada na autorrealização, de modo a extrair uma compreensão de autorrealização intergeracional?

A hipótese construída para o questionamento é de resposta afirmativa, sendo a compreensão de autorrealização intergeracional emergente da interlocução da perspectiva holística para com o conceito de excedente de validade ou excedente de validez de Honneth. Entretanto, há aspectos a serem incrementados. As lutas sociais laboram em torno de pretensões afirmativas de reconhecimento, a passarem-se em todas as esferas morais do reconhecimento, desenvolvendo-se nas ações sociais contextualizadas, a partir de quadros de ações cooperativas passadas nas esferas da ação social. Expressando-se em reatividade e co-operatividade para com o outro em ações sociais cooperativas, ou vertidas para se alcançar graus cooperativos favoráveis ao reconhecimento, as pretensões de afirmação em autorrealização estendem-se de nível intrageracional para nível intergeracional. A reconstrução normativa permite uma contínua apreciação avaliativa da realidade, em uma tendência de progresso que se afirma pela expansão qualitativa do reconhecimento positivo, com mapeamento e diagnóstico de situações contrárias ao reconhecimento. Progresso e retrocesso não são destituídos de carga avaliativa moral, pelo inverso, são irrigados pela afirmação de reconhecimento do ser para com o outro em seu propósito interno manifestado. A expansão das esferas do reconhecimento é consequência do lastro desusbtancializado da eticidade, que se preenche em ação comunicativa e cooperativa. Esta ação cooperativa e comunicativa, com expansão sequencial da pauta avaliativa da realidade em prol da afirmação do ser em emancipação proporciona um processo de libertação que se mostra contínuo e cíclico, na medida em que cada geração se interliga às outras para agregar situações de vivência que qualificam o quadro normativo e avaliativo de compreensão das realidades sociais. A autorrealização intergeracional é a aplicação em nível holístico das lutas por reconhecimento que se expandem interligadamente entre as gerações, donde o quadro normativo moral de avaliação da realidade flui da própria realidade que se qualifica em reconstrução de parâmetros e padrões de regência das expectativas legítimas de reciprocidade e ação do ser para com o outro, do “eu” para com o “nós”. Um “nós” intergeracional ganha espaço na medida em que o “eu” se apresenta e projeta para o outro que lhe sucede, em uma reatividade e co-operatividade a superar o quadro da vivência imediata. Gerações passadas, presentes e futuras enlaçam-se em torno de uma constante luta por reconhecimento, volvidas para diversas formas de

concretização de sua autorrealização, mas jungidas por um elo comum. Desta forma, práticas sociais e instituições quando avaliadas em demandas de preservação ou de ruptura, não podem ser consideradas em um plano compartimentalizado. Sua avaliação se dá de acordo com os aspectos manifestados em expressões concretas favoráveis ou desfavoráveis ao processo de libertação do ser em sua autorrealização para com o outro.

III) Em que nível se procedem as articulações de aplicação da teoria da justiça como análise da sociedade, fundando-se na eticidade formal, para mapear e diagnosticar patologias ou injustiças manifestadas em práticas sociais e instituições, seja sob o viés do reconhecimento negativo, seja sob o viés de um reconhecimento caracterizado como ideológico, seja sob o viés da reificação?

A hipótese que estabeleci para este questionamento foi que as articulações de aplicação da Teoria da Justiça como análise da sociedade se procedem em uma constante revisitação do quadro social de práticas e instituições, confrontando-se padrões regentes para com a compreensão normativa de reconhecimento existente em dado nível de expansão das esferas do reconhecimento. Destarte, as articulações são comprometidas com a reconstrução normativa do próprio quadro avaliativo segundo a conformação das lutas sociais diante de cenários de práticas e instituições contextualizadas. A reflexão constante permite uma projeção contínua e perpétua de interações e níveis de reciprocidade postos em expectativa legítima, abrindo espaço para mobilizações sociais e reclames voltados para expansão de níveis afirmativos de reconhecimento. Risco de retrocesso? Sim, existe. O contexto das lutas sociais não pode ficar infenso ou abstrair de disputas de prevalência ou dominação existentes do ser para com o outro. Um desenvolvimento de teoria crítica não pode ignorar ameaças de sujeição e contraposição ao processo de libertação. O diagnóstico de patologias ou injustiças manifestadas em práticas sociais e instituições é anteparo crítico de reflexão e vetor de ação para reconfirmações em ações sociais ou avaliações normativas, de modo a galgar-se ações cooperativas e desenvolvimentos afirmativos de autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Práticas sociais ou formações institucionais que se manifestem como contrárias ao reconhecimento e à expansão

do excedente de validade de suas esferas, seja por proporcionar negação, total ou parcial de reconhecimento, seja por falsear o reconhecimento maquiando a negativa por construções ideológicas, seja por redução do ser ao outro em reificação, serão práticas e formações institucionais passíveis de inquinação de injustas ou socialmente patológicas, e portanto por representar antagonismo com a autorrealização, em teor intra e intergeracional. Esta qualificação não necessariamente está presente, podendo ser desenvolvida, articulada, apresentada no próprio curso da perene reconstrução normativa, principalmente tendo em conta a compreensão holística das interações do todo em sua reatividade para com as partes que àquele se projetam em seu propósito interno.

Mas não significa a adoção da Teoria da Justiça como análise da sociedade e da teoria do reconhecimento nas conformações honnethianas uma via teórica de caráter crítico-propositiva infensa a críticas. Aliás, uma teoria crítica já se predispõe inerentemente às críticas. Sua apresentação como alternativa de apreciação dos conflitos intergeracionais irá abrir portas a questionamentos e problemas de aplicação. Creio que há pontos de crítica a serem traçados em relação ao próprio referencial teórico aplicado ao tema.

Em suas obras mais recentes, Honneth (2014a, 2014b) faz recortes muito setorizados, comumente centrados nos aspectos redistributivos, quando da abordagem das esferas do reconhecimento. Aspectos de crise e que podem gerar apreensão e polêmica na reconstrução normativa de práticas sociais e instituições por vezes não são enfrentados em seus pontos nevrálgicos. Tratar da questão redistributiva e do mercado, mesmo que seu olhar esteja voltado para a Europa ou mais ainda para Alemanha (Honneth, 2014a, p. 329) exige, exemplificativamente, abordar a questão do imigrante, quiçá do imigrante turco, e por vezes do descendente do imigrante turco, na Alemanha, procedendo à aplicação reconstrutiva normativa. Não percebo uma abordagem direta e confrontadora do tema.

Em rota similar, não se tem totalmente claro na abordagem do autor a questão dos problemas raciais em sua elastecida e complexa ramificação em práticas sociais e instituições. Sem dúvidas são temas complicados e áridos para a aplicação da Teoria da Justiça como análise da sociedade e da própria teoria do reconhecimento, para fins de diagnósticos de patologias e negativas de reconhecimento, mas tendo em conta as pretensões alavancadas são tematizações

que não podem ser esquivadas. Situação semelhante pode ser dita em relação aos problemas de gênero, embora a eles Honneth dedique maior atenção (Honneth, 2014a, p. 154-176). Ambas as confrontações de reconhecimento exigem um delineamento maior entre o reconhecimento ideológico e a negativa em si do reconhecimento, de forma a proporcionar uma real via de diagnóstico de práticas sociais lesivas e instituições confrontadoras ao processo de libertação e por conseguinte à autorrealização do ser. Creio igualmente na necessidade de abertura crítica para melhor categorização da figura do reconhecimento negativo ocluso, na qual a negação do reconhecimento não é percebida ou articulada por aquele que rejeita a reciprocidade e reflexão crítica dos aspectos de sujeição do ser em face do outro presentes em práticas sociais ou instituições. Em outras palavras, tem-se aqui a figura do ser que rejeita o outro em sua afirmação de reatividade e cooperatividade, sem se dar conta disto, ou mesmo procedendo a uma negativa de sua rejeição pela incapacidade de identificação do quadro patológico que envolve determinado óbice à autorrealização. Lado outro, a guinada de Honneth (2014a) em *Das Recht der Freiheit (Freedom's right)* abre espaço para soslaio que vislumbra um caráter eurocêntrico nas formulações. Conforme sustentei ao longo do desenvolvimento, tenho resistência para com esta crítica, embora não possa discordar de seus pontos de partida, já que se concentra o autor alemão no percurso e realidade histórica europeias. Tendo a proceder a uma leitura que encara a questão sob os influxos do contexto em que se pretende a elaboração de crítica acerca de instituições e práticas sociais, o que demanda uma exposição de conjuntura ligada à própria formação daquelas. Destarte, o conceito decantado de análise da sociedade e reconstrução normativa pode ser manejado em outras realidades sociais, demandando para tanto uma similar articulação do percurso histórico e social respectivo.

Por fim, considerando o desenvolvimento e conclusões apontados, explico alteração de pensamento em relação a dois pontos relevantes, antes postos como assertivos em trabalho de dissertação de Mestrado. Em primeiro ponto, não sustento mais o caráter do reconhecimento jurídico como pilar inafastável nas considerações de justiça ou nas considerações de progresso moral em sociedade.<sup>404</sup> Consoante argumentei ao longo do trabalho e nesta conclusão, a

<sup>404</sup> “Honneth aufere uma compreensão do giro hermenêutico mais profunda e abarcadora do que a formulada em Taylor, proporcionando principalmente a elevação do reconhecimento jurídico

esfera jurídica situa-se com concorrência e integração com outras esferas, tanto morais quanto de ação social, sendo ela própria passível de limites e de patologias. Em segundo ponto, a partir das recentes elaborações de Honneth (2014a) altero posicionamento que articulava a não presença situada do elemento democrático junto à teoria do reconhecimento, tendo em conta que o caráter democrático está propagado em esfera de ação social, dentro da qual há de desenvolver-se a dimensão das interações jurídicas.<sup>405</sup>

A Teoria da Justiça como análise da sociedade viabiliza a articulação entre esferas morais e esferas da ação social, subsidiando elaboração teórica voltada para aplicação prática. Isto possibilita, ao meu sentir, vias sólidas para mapeamento e diagnóstico de relações de negatividade de reconhecimento em seu sentido mais amplo, e, portanto, abre espaços para avaliações críticas de conflitos intergeracionais. Há pontos que no desenvolvimento da teoria do reconhecimento

---

como pilar inafastável tanto nas considerações de justiça quanto nas considerações de progresso moral da sociedade, assim como propicia a tomada constitucional do reconhecimento, tanto quanto resistente em Benhabib.” (Kokke, 2009, p. 149-150)

<sup>405</sup> “Entretanto, não obstante Honneth mencione a base democrática a ser assumida nas interações modernas, não há tematização de como esta base democrática há que se configurar para permitir um fluir não opressor sobre as relações de reconhecimento jurídico ou mesmo de status, ou as bases associativas que permitem a discursividade das disposições instauradas em prol de sua interpretação contínua.” (Kokke, 2009, p. 150)



e na Teoria da Justiça como análise da sociedade em Honneth que sem dúvida instigam críticas e elaborações voltadas para testá-la tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista prático. Não encaro os pontos de crítica como flancos irremediáveis, mas sim como expressões de abertura discursiva, já que toda conclusão é abertura para novo começo.<sup>406</sup>

---

<sup>406</sup> Talvez os referenciais teóricos que mais admiramos e perfilhamos nos inspirem mesmo a contrastá-los. Cito aqui trecho da obra de Veríssimo, *Diálogos impossíveis*, em que ele aborda conversa fictícia entre Robespierre e seu carrasco, momentos antes de ser-lhe decapitada a cabeça. O verdugo inicia a conversa com Robespierre, dizendo ser admirador deste último: “— Seu admirador. / — Muito obrigado. / — Foi por sua causa que entrei para o serviço público. Foi ouvindo seus discursos que me decidi a servir a Revolução. / — A Revolução agradece. / — Sou obrigado a fazer esta visita, antes de cada execução. Para assim dizer, preparar o terreno... / — Você quer dizer, a minha nuca.” (Veríssimo, 2012, p. 34). Em seguida, Robespierre questiona ao verdugo se Danton ou Maria Antonieta ofereceram propina para fugir: “— O Danton e a Maria Antonieta ofereceram propina para não serem guilhotinados? / — O Danton não. A Maria Antonieta sim. Uma fortuna. Resisti. Também sou incorruptível. Inspirado no senhor. / — E se eu lhe oferecesse uma fortuna para me ajudar a fugir? / O verdugo fica em silêncio. Depois sorri [*e responde a Robespierre*] / — Eu diria que o senhor está me testando. Para saber se minha admiração pelo senhor é sincera. E se eu sou mesmo incorruptível, como o senhor. / — E se eu insistisse na oferta? / — Então todas as minhas ilusões ruiriam. Minha admiração pelo senhor desapareceria e eu não acreditaria em mais nada. Nem na Revolução. / — Situação interessante – diz Robespierre. Para continuar me admirando, você precisa me matar. Silêncio. O verdugo pergunta: / — Foi um teste, não foi? / — Claro – diz Robespierre. / — E então, vamos raspar a nuca? / — Só uma aparadinha, para o corte da lâmina ser limpo.” (Veríssimo, 2012, p. 34-35)

## 5

## Referências bibliográficas

ACKERMAN, Bruce. **Nós, o povo soberano**: fundamentos do direito constitucional. Trad. Mauro Raposo de Mello. Coord. Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. Título original: *We the People: Foundations*.

\_\_\_\_\_. **Social justice in the liberal state**. New Haven and London: Yale University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. **The failure of founding fathers**: Jefferson, Marshall and the rise of presidential democracy. Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. **Transformação do direito constitucional**: Nós, o povo soberano. Trad. Júlia Sichieri Moura e Mauro Raposo de Mello. Coord. Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2008. Título original: *We the People: Foundations*, vol 2.

\_\_\_\_\_. **We the people 2**: transformation. Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

AGUTTER, Paul. S.; WHEATLEY, Denis N.. **Thinking about life**: the history and philosophy of biology and other sciences. New York: Springer, 2008.

ALMEIDA, Samuel Soares de; AMARAL, Dário Dantas do; SILVA, Antonio Sérgio Lima da. **Análise florística e estrutura de florestas de várzea no estuário amazônico**. Acta Amaz., Dez 2004, vol.34, n.4, p.513-524.

ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro de. **Charles Taylor**: para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ARENDT, Hannah. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo. Ensaios (1930 – 1954). Organização, introdução e notas: Jerome Kohn. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

BENHABIB, Seyla. **El ser y el otro en la ética contemporánea**: feminismo, comunitarismo y posmodernismo. Traducción: Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Editorial Gedisa, 2006. Título original: *Situating the self*.

BERLIN, Isaiah. **Vico y Herder**: dos estudios em la historia de las ideas. Trad. Carmen González del Tejo. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000. Título original: *Vico and Herder: two studies in the History of Ideas*.

BERNARDES, Márcia Nina. Esferas públicas transnacionais e inclusão política: implicações domésticas de novas configurações transnacionais. In. MAIA, Antônio Cavalcanti et al (org.). **Perspectivas atuais da filosofia do direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005.

BICCA, Luiz. **O conceito de liberdade em Hegel**. Revista Síntese Nova Fase. 1992, vol. 19, n. 56, p. 25-47.

BIRNBAUM, Pierre. Entre universalisme et multiculturalisme: le modèle français dans la théorie politique contemporaine. In **La Constellation des appartenances**: nationalisme, libéralisme et pluralisme. Direction de Alain Dieckhoff. Paris: Presses de Sciences Po, 2004.

BOLONHA, Carlos. Duas propostas de justiça: Rawls e Walzer. In **Perspectivas atuais da filosofia do direito**. Org. Antônio Cavalcanti Maia et al. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2005.

BRESSIANI, Nathalie. Luta por reconhecimento e diagnóstico das patologias sociais: dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth. In. **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. Rúrion Melo (org.). São Paulo: Ed. Saraiva, 2013.

BRINK, Bert Van den; OWEN, David. Introduction. In. BRINK, Bert Van den; OWEN, David (Coord.). **Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

DATAFOLHA – Instituto de Pesquisas. **Carreira Executiva**: 30/8 a 09/09/2011. Datado de 9 de setembro de 2011. Disponível em [vanzolini.org.br/POS/carreira-executiva.pdf](http://vanzolini.org.br/POS/carreira-executiva.pdf). Acesso em agosto de 2014.

CITTADINO, Gisele. "Invisibilidade", Estado de Direito e Política de Reconhecimento. In: MAIA, Antônio Cavalcanti et al (orgs.). **Perspectivas Atuais da Filosofia do Direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora, 2005. p. 153-166.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In ACKERMAN, Bruce. **Nós, o povo soberano: fundamentos do direito constitucional**. Trad. Mauro Raposo de Mello. Coord. Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. Título original: *We the People: Foundations*.

\_\_\_\_\_. **Pluralismo, direito e justiça distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea**. 3a Edição. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

COMELLA, Victor Ferreres. **Justicia Constitucional y Democracia**. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2012.

COSTA, Karla Tereza Ocelli. **Arturos, Filhos do Rosário: nas práticas sociais, uma história que se revela na Festa de Nossa Senhora do Rosário**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2013. Disponível em Biblioteca Digital UFMG: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/BUOS-96VFSF> acesso em março de 2015.

CRISSIUMA, Ricardo. **Trocando o jovem pelo velho: Axel Honneth leitor de Hegel**. In. A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça. Rúrion Melo (org.). São Paulo: Ed. Saraiva, 2013.

DERANTY, Jean-Philippe. **Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's Social Philosophy**. Boston – Lieden: Koninklijke Brill NV, 2009.

DESCARTES, René. **Discours de la méthode**. Sources: Oeuvres de Descartes, Victor Cousin éd., FG Levrault, Paris, 1824-1826. Mozambook, 2001. Disponível em Bibliothèque virtuelle: <http://mozambook.free.fr/index2.htm>. Acesso em novembro de 2014.

\_\_\_\_\_. **Discurso do método**. Trad. prefácio e notas de João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

DIMOULIS, Dimitri; LUNARDI, Soraya. **Curso de processo constitucional: controle de constitucionalidade e remédios constitucionais**. São Paulo: Atlas, 2011.

DUTRA, Delamar José Volpato; MOURA, Júlia Sichieri. Apresentação. In ACKERMAN, Bruce. **Transformação do direito constitucional: Nós, o povo soberano**. Trad. Júlia Sichieri Moura e Mauro Raposo de Mello. Coord. Luiz

Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2008. Título original: *We the People: Foundations*, vol 2.

FANTÁSTICO. **Maestro cria 1ª orquestra formada por descendentes de escravos do país**. Reportagem: 19/01/2014 22h30 - Atualizado em 19/01/2014 22h30. Disponível em <http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2014/01/maestro-cria-1-orquestra-formada-por-descendentes-de-escravos-do-pais.html>. Acesso em abril de 2015.

FERES JÚNIOR, João; CAMPOS, Luiz Augusto. **Liberalismo igualitário e ação afirmativa**: da teoria moral à política pública. *Rev. Sociol. Polit.*, Dez 2013, vol.21, no.48, p.85-99.

FERNANDES, Fátima Regina. **Cruzadas na Idade Média**. In: MAGNOLI, Demétrio. *História das guerras*. São Paulo: Ed. Contexto, 2006.

FERRARESE, Estelle. Introduction. In **Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution**. Édition établie, traduction et introduction par Estelle Ferrarese. Paris: Éditions la Découverte, 2005.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribución o reconocimiento?** Un debate político-filosófico. Trad. Pablo Manzano. Madrid, Coruña: Fundación Paideia Galiza, Ediciones Morata, 2006.

\_\_\_\_\_. **Da redistribuição ao reconhecimento**. Dilemas da justiça na era pós-socialista. In *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Org. Jessé Souza. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

\_\_\_\_\_. **Qu'est-ce que la justice sociale?** Reconnaissance et redistribution. Édition établie, traduction et introduction par Estelle Ferrarese. Paris: Éditions la Découverte, 2005.

\_\_\_\_\_. **Reconhecimento sem ética?** Trad. Ana Carolina Freitas Lima Ogando e Mariana Prandini Fraga Assis. In *Lua Nova*, São Paulo, n. 70, p. 101-138, 2007.

\_\_\_\_\_. **Reconstructing democratic justice**: redistribution, recognition, and participation. In: BENHABIB, Seyla and FRASER, Nancy (ed.). *Pragmatism, critique, judgment: essays for Richard J. Bernstein*. Cambridge, London: The Mit Press, 2004.

\_\_\_\_\_. **Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado**. Trad. Ana Carolina Freitas Lima Ogando e Mariana Prandini Fraga Assis. In *Lua Nova*, São Paulo, n. 77, p. 11-39, 2009.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Nacionalidade e novas identidades raciais no Brasil: uma hipótese de trabalho. In: SOUZA, Jessé (Org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

GUTMANN, Amy. Comentários. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo y la política del reconocimiento**. Traducción de Mónica Utrilla de Neira. Madrid: FCE, 2003. Título original: *Multiculturalism and the Politics of Recognition*.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 4ª Edição. Trad. Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. Título original: *Phänomenologie des Geistes*.

\_\_\_\_\_. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997. Título original: *Grundlinien der philosophie der rechts*.

HERDER, Johann Gottfried von. **Antropología e Historia**. Presentación, traducción y notas de Virginia López-Domínguez. Madrid: Editorial Complutense, S.A., 2002a.

\_\_\_\_\_. **Herder: Philosophical Writings**. Translated and Edited by Michael N. Forster. Cambridge Texts in the history of philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2002b.

HONNETH, Axel, **Les pathologies de la liberté**: une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel. 2008.

\_\_\_\_\_. A superinstitucionalização da eticidade em Hegel. Trad.: Cláudio Molz e Tito Lívio Cruz Romão. In: MOREIRA, Luiz; MERLE, Jean-Christophe (orgs.). **Direito e Legitimidade**. São Paulo: Landy, 2003b.

\_\_\_\_\_. **Freedom's right**: the social foundations of Democratic life. Translated by Joseph Ganahl. New York: Columbia University Press, 2014a. Título original: *Das Recht der Freiheit*.

\_\_\_\_\_. **La réification**: petit traité de Théorie critique. Traduit de l'allemand par Stéphane Haber. Paris: Éditions Gallimard, 2007a. Titre original: *Verdinglichung: eine anerkennungstheoretische Studie*.

\_\_\_\_\_. **La théorie de La reconnaissance**: une esquisse. In. *Revue du Mauss. De la reconnaissance: don, identité et estime de soi*. Paris: La découverte, v. 23, p. 133-135, 2004a.

\_\_\_\_\_. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003a. Título original: *Kampf um Anerkennung*.

\_\_\_\_\_. **Publicação eletrônica**. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <marcelokokke@yahoo.com.br> em 1º de novembro de 2014.

\_\_\_\_\_. **Recognition and Justice**: Outline of a Plural Theory of Justice. In. *Acta Sociologica*. December 2004c. Vol 47(4): 351–364.

\_\_\_\_\_. **Reconocimiento y menosprecio sobre la fundamentación normativa de una teoría social**. Entrevista de Daniel Gamper Sachse. Traducción: Judit Romeu Labayen. Buenos Aires; Madrid: Katz Editores; Barcelona: Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, 2010. Título original: *Anerkennung und Missachtung. Zur normativen Begründung einer Gesellschaftstheorie*.

\_\_\_\_\_. Rejoinder. In. BRINK, Bert Van den; OWEN, David (Coord.). **Recognition and Power**: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 2007c.

\_\_\_\_\_. **Sufrimento de indeterminação**: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel. Trad. Rúrion Soares de Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007b. Título original: *Leiden na Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* Reclam.

\_\_\_\_\_. **The I in we**: studies in the theory of recognition. Translated by Joseph Ganahl. Malden: Polity Press, 2014b. *Das Ich im Wir*.

\_\_\_\_\_. **Visibilité et invisibilité**: sur l'épistémologie de la reconnaissance. In. *Revue du Mauss. De la reconnaissance: don, identité et estime de soi*. Paris: La découverte, v. 23, p. 136-150, 2004b.

\_\_\_\_\_; FRASER, Nancy. **Redistribución o reconocimiento?** Un debate político-filosófico. Traducción de Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata e Fundación Paideia Galiza, 2006. Título original: *Umverteilung oder Anerkennung?*

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2006.

KOKKE, Marcelo. **Direito constitucional demótico**: a Constituição como núcleo do reconhecimento. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2009.

- KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad.: Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. Revisão: Alice Kyoto Miyashiro. 5ª Edição. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000. Título original: *The structure of scientific revolutions*.
- KUHN, Thomas S.. **The structure of scientific revolutions**. 3ª Edition. London and Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- KYMLICKA, Will. **Les théories de la justice**: une introduction. Trad. Marc Saint-Upéry. Paris: La Découverte, 2003. Titre original: *Contemporary political philosophy*.
- LACROIX, Justine. **Communautarisme versus libéralisme**: quel modele d'integration politique? Bruxelles: Éditions de l'université de Bruxelles, 2003.
- LARA, María Pia and FINE, Robert. Justice and the public sphere The dynamics of Nancy Fraser's critical theory. In. LOVELL, Terry (ed.). **(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice**. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu. London, New York: Routledge, 2007. p. 36-48
- LIMA, Erick Calheiros de. Normatividade e a dialética de individualização e socialização: Hegel, Habermas e Honneth. In. **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. Rúrion Melo (org.). São Paulo: Ed. Saraiva, 2013.
- LORENZETTI, Ricardo Luis. **Teoria Geral do Direito Ambiental**. Trad. Fábio Costa Morosini e Fernanda Nunes Barbosa. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 2010.
- LOVELL, Terry. Nancy Fraser's integrated theory of justice. A 'sociologically rich' model for a global capitalist era? In. LOVELL, Terry (ed.). **(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice**. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu. London, New York: Routledge, 2007. p. 66-87.
- MAIA, Rousiley C. M.; CAL, Danila. **Reconhecimento como ideologia e democracia**: o Trabalho Infantil Doméstico. Trabalho apresentado no 8º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política - 01 a 04/08/2012, Gramado, RS. Área Temática: Cultura Política e Democracia. 2012. Disponível em <http://www.cienciapolitica.org.br/encontros/8o-encontro-abcp/areas-tematicas/at02-cultura-politica-e-democracia/>. Acesso em abril de 2015.
- MATTOS, Patrícia. A mulher moderna numa sociedade desigual. In. SOUZA, Jessé (Org.). **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006b.
- \_\_\_\_\_. **A sociologia política do reconhecimento**: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006a.
- MEAD, George Herbert. **Mind, Self and society**: from the standpoint of a social behaviorist. edited and with an introduction by Charles W. Morris. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1972.
- MELO, Carolina de Campos. **Reconhecimento/Redistribuição**: Por uma Nova Teoria da Justiça. In *Perspectivas Atuais da Filosofia do Direito*. Antônio Cavalcanti Maia, Carolina de Campos Melo, Gisele Cittadino, Thamy Pogrebinski (Organizadores). Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora, 2005.
- MELO, Rúrion. **Da teoria à práxis?** Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº15. Brasília, setembro - dezembro de 2014, pp. 17-36.
- MIKHAIL, John. **Rawls' Concept of Reflective Equilibrium and its Original Function in 'A Theory of Justice'**. *Jurisprudence Review* – 2010 – Vol. 3.1. Disponível em <http://ssrn.com/abstract=1890670>. Acesso em novembro de 2014.

NIGRO, Rachel. **Considerações sobre a Identidade Nacional**. In Perspectivas Atuais da Filosofia do Direito. Antônio Cavalcanti Maia, Carolina de Campos Melo, Gisele Cittadino, Thamy Pogrebinski (Organizadores). Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora, 2005.

NISBET, H. B.. **Herder and scientific thought**. Cambridge: Published by The Modern Humanities Research Association, 1970.

NOBRE, Marcos. Apresentação. In. Honneth, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. Título original: Kampf um Anerkennung.

\_\_\_\_\_. Reconstrução em dois níveis: um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In. **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. Rúion Melo (org.). São Paulo: Ed. Saraiva, 2013.

PELÁEZ, Francisco J. Contreras. **La filosofía de la historia de Johann G. Herder**. Universidad D Sevilla: Sevilla, 2004.

PINZANI, Alessandro. **O valor da liberdade na sociedade contemporânea: Das Recht der Freiheit, de Honneth, Axel**. Crítica. Novos estudos. - CEBRAP [online]. 2012, n.94, pp. 207-237.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento: política e filosofia**. Tradução: Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996. Título original: La mésentente: politique et philosophie.

RAWLS, John. **A theory of justice**. Revised edition. Cambridge; Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Ideas fundamentales del liberalismo político**. Trad. Sebastián Mazzuca. Agora: Cuaderno de estudios políticos. Vol. 1 – Ano 1994 – p. 5 – 37.

\_\_\_\_\_. **Justiça e democracia**. Seleção, apresentação e glossário por Catherine Audard. Tradução: Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Tradução de Justice et démocratie.

\_\_\_\_\_. **Justiça e democracia**. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Título original: Justice et démocratie.

\_\_\_\_\_. **Liberalismo político**. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011. Título original: Political liberalism.

\_\_\_\_\_. **Political liberalism**. New York: Columbia University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. **Uma teoria da justiça**. Nova tradução baseada na edição americana revisada pelo autor: Jussara Simões; revisão técnica e da tradução: Álvaro de Vita. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008. Título original: A theory of justice.

RFI - Português do Brasil. **Onda de crianças clandestinas é quebra-cabeça trágico para os EUA**. Artigo publicado em 20 de Junho de 2014 - Atualizado em 20 de Junho de 2014. Disponível em <http://www.brasil.rfi.fr/americas/20140620-onda-de-criancas-clandestinas-e-quebra-cabeça-trágico-para-governo-dos-eua>.

Acesso em abril de 2015.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROBERT, Jean-Noël. Petit histoire du bouddhisme. In. BAUBÉROT, Jean (Dir.). **Histoire des religions**. Paris: E.J.L., 2008.

SALERNO, Laura Peretto; CUNHA, Maria Teresa Santos. **Discursos para o feminino em páginas da revista Querida (1958-1968): aproximações**. Educ. rev. [online]. 2011, n.40, pp. 127-139.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 7ª Edição. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Introdução: as marcas do período. In. SCHWARCZ, Lilia Moritz (Coord.). **História do Brasil Nação: 1808 – 2010**. Vol. 3. Abertura para o mundo: 1889 – 1930. Rio de Janeiro; Madrid: Objetiva; Fundación Mapfre, 2012.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Trad. Renato Janine Ribeiro e Lauro Teixeira Motta. Rev. Renato Janine Rebeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SMUTS, J. C.. 2ª Edition. **Holism and evolution**. London: The Macmillan Company, 1927.

SOUZA, Jessé. Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira. In. **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Org. Jessé Souza. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

SOZZO, Gonzalo. El principio de no retroceso en el campo de la teoría jurídica: el progreso como perdurabilidad para las generaciones futuras. In. **La non régression en droit de l'environnement**. Sous la direction de PRIEUR, Michel; SOZZO, Gonzalo. Bruxelles: Ed. Bruylant, 2012.

TAYLOR, Charles. **A secular age**. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **Argumentos filosóficos**. Tradução Adail Ubirajara Sobra. São Paulo: Edições Loyola, 2000. Título original: Philosophical Arguments.

\_\_\_\_\_. **As Fontes do Self: a construção da identidade moderna**. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. Rev. Renato da Rocha Carlos. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. **Hegel e a sociedade moderna**. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005d. Título original: Hegel and modern society.

\_\_\_\_\_. **Multiculturalisme: différence et démocratie**. Trad. Denis-Armand Canal. Paris: Flammarion, 1994.

\_\_\_\_\_. **Multiculturalismo y la política del reconocimiento**. Tradución de Mônica Utrilla de Neira. México: FCE, 2003a.

\_\_\_\_\_. **The ethics of authenticity**. Massachusetts: Harvard University Press, 2003b.

\_\_\_\_\_. What is pragmatism? In. **Pragmatism, critique, judgment: essays for Richard J. Bernstein**. Edited by Seyla Benhabib and Nancy Fraser. Massachusetts: MIT Press, 2004.

\_\_\_\_\_. **La libertad de los modernos**. Ensayos escogidos y presentados por Philippe de Lara. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires – Madrid, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Le malaise de la modernité**. Traduit de l'anglais par Charlotte Melançon. Paris: Éditions du Cerf, 2005b. Titre original: The malaise of Modernity.

\_\_\_\_\_. **Multiculturalisme: différence et démocratie**. Traduit de l'américain par Denis-Armand Canal. Paris: Flammarion, 2005c. Titre original: Multiculturalism and the "Politics of Recognition".

THIESSE, Anne-Marie. **La création des identités nationales: Europe XVIIIe – Xxe siècle**. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

UNITED STATES OF AMERICA. The Constitution of the United States of America: 13th Amendment. Abolition of Slavery, 1865. Disponível em <https://www.law.cornell.edu/constitution>. Acesso em 10 de agosto de 2015.

\_\_\_\_\_. The Constitution of the United States of America: 14th Amendment. Privileges and Immunities, Due Process, Equal Protection, Apportionment of



Representatives, Civil War Disqualification and Debt, 1868. Disponível em <https://www.law.cornell.edu/constitution>. Acesso em 10 de agosto de 2015.

VEIGA, Cynthia Greive. **Escola pública para os negros e os pobres no Brasil: uma invenção imperial**. Rev. Bras. Educ. [online]. 2008, vol.13, n.39, pp. 502-516.

VEIGA, Cynthia Greive. **Escola pública para os negros e os pobres no Brasil: uma invenção imperial**. Rev. Bras. Educ. [online]. 2008, vol.13, n.39, pp. 502-516.

VENN, John. **Symbolic Logic**. London: Macmillan and Co, 1881.

VITA, Álvaro de. **A tarefa prática da filosofia política em John Rawls**. Lua Nova: Revista de Cultura e Política – vol. N. 25 – Ano 1992 – p. 5 – 24.

VITAL, Nicholas. **O drama dos arrozeiros de Roraima**. Revista Dinheiro Rural. Agronomia. Edição n. 44, junho de 2008. Disponível em <http://revistadinheiro rural.terra.com.br/secao/agroeconomia/o-drama-dos-arrozeiros-de-roraima>. Acesso em abril de 2015.

VOIROL, Olivier. **Filosofia social e pesquisa social: o ‘problema hegeliano’ de Max Horkheimer a Axel Honneth**. In. A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça. Rúrion Melo (org.). São Paulo: Ed. Saraiva, 2013.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol I. 4a Edição. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Revisão técnica Gabriel Cohn. São Paulo: Editora UnB, 2004.

WERLE, Denilson e MELO, Rúrion. Um deficit político do liberalismo hegeliano? Autonomia e reconhecimento em Honneth. In. **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. Rúrion Melo (org.). São Paulo: Ed. Saraiva, 2013.

WINNICOTT, D. W.. **A família e o desenvolvimento individual**. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2013. Título original: The family and individual development.