



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LEONARDO CORREIA BASTOS

ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO NA
CONTEMPORANEIDADE: o contraste de visões nas
perspectivas teóricas de Rawls, Habermas e Honneth

BRASÍLIA

2019

LEONARDO CORREIA BASTOS

**ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO NA
CONTEMPORANEIDADE: o contraste de visões nas
perspectivas teóricas de Rawls, Habermas e Honneth**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima.

BRASÍLIA

2019

LEONARDO CORREIA BASTOS

**ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO NA
CONTEMPORANEIDADE: o contraste de visões nas
perspectivas teóricas de Rawls, Habermas e Honneth**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

Orientador: **Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima.**

Aprovada em: 21 /10 /2019

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima
Universidade de Brasília – UnB

Prof. Dr. Cláudio Reis
Universidade de Brasília – UnB

Prof. Dr. Filipe A. B. Campello de Melo
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

AGRADECIMENTOS

A Deus, por tudo...

Aos meus pais, pelo amor e pela construção de uma família unida e saudável...

A minha esposa, pelo carinho, paciência e apoio de sempre...

EPÍGRAFE

“Adormeci e sonhei que a vida era alegria; despertei e vi que a vida era serviço; servi e vi que o serviço era alegria.” (R. Tagore)

“Aquilo que pensas que é o cume é apenas mais um degrau” (Sêneca)

RESUMO

Trata-se de um estudo teórico-comparativo consistente na análise das distintas abordagens da estruturação fundamental do Estado democrático de direito tal como extraído pela exegese das obras de John Rawls, Jürgen Habermas e Axel Honneth. O trabalho leva em conta o referencial teórico contido na literatura primária selecionada para proceder a um estudo pormenorizado das diferentes concepções de justiça, liberdade e democracia trabalhadas dentro da formulação político-filosófica apresentada por cada autor. Com isso, evidenciam-se os diferentes aspectos essenciais enfatizados pelos autores na busca de uma teoria que melhor compreenda os aspectos sociais, políticos e procedimentais envolvidos na construção de uma sociedade democrática. Como resultado, observa-se a distinção fundamental entre um enfoque voltado para um construtivismo político de caráter procedimental (Rawls), uma visão de processos comunicacionais como formação da vontade popular na busca de valores sociais compartilhados pelos cidadãos (Habermas); e, por outro lado, a proeminência de um tratamento de viés sociológico e reconstrutivo voltado para a observação da influência das relações intersubjetivas nos espaços institucionais como fundamental para a concretização da liberdade, democracia e emancipação dos sujeitos no âmbito das sociedades modernas (Honneth).

Palavras-Chaves: Estado democrático de direito. Teoria. Justiça. Liberdade. Democracia. Sociedades modernas.

ABSTRACT

This is a theoretical-comparative study consisting in the analysis of the different approaches to the fundamental structuring of the democratic law state as extracted by the exegesis of the works by John Rawls, Jürgen Habermas and Axel Honneth. The paper takes into account the theoretical framework contained in the primary literature selected to proceed with a detailed study of the different conceptions of justice, freedom and democracy worked within the political-philosophical formulation presented by each author. Thus, the different essential aspects emphasized by the authors in the search for a theory that better understands the social, political and procedural aspects involved in the construction of a democratic society are evidenced. As a result, we see the fundamental distinction between a focus on a procedural political constructivism (Rawls), a view of communicational processes as the formation of the popular will in the quest for social values shared by citizens (Habermas); and, on the other side, the prominence of a sociological and reconstructive directed treatment aimed at observing the influence of intersubjective relations in institutional spaces as fundamental for the realization of freedom, democracy and emancipation of subjects within the framework of modern societies (Honneth).

Keywords: Democratic law state. Theory. Justice. Freedom. Democracy. Modern societies.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	CAPÍTULO I: O LIBERALISMO POLÍTICO COMO ESTRUTURA FUNDAMENTAL DO SISTEMA POLÍTICO DE COOPERAÇÃO SOCIAL E DE CONSTRUÇÃO DA JUSTIÇA POLÍTICA NA OBRA DE JOHN RAWLS	11
2.1	Elementos básicos e ideias fundamentais.....	11
2.2.1	O ambiente de liberdade institucional e o fato do Pluralismo Razoável ..	13
2.2	A posição original, a relação entre razoabilidade e racionalidade, e a ideia consenso sobreposto	14
2.3	A visão da justiça como equidade e as condições para o estabelecimento do consenso sobreposto	18
2.4	A justiça como procedimento e a concepção de bem	20
2.5	O Construtivismo Político e a legitimação dos valores constituintes das instituições da justiça	22
2.6	A relevância das concepções de bem e suas funções numa “sociedade bem- ordenada”. Os princípios de justiça e a noção de “razão pública”	25
2.7	O papel da razão pública.....	29
2.7.1	O uso da razão pública pela Suprema Corte	30
2.8	Os elementos norteadores da justiça política e as liberdades fundamentais	31
3	CAPÍTULO II: HABERMAS: O DEBATE ACERCA DO LIBERALISMO POLÍTICO DE RAWLS, E OS MODELOS NORMATIVOS DE DEMOCRACIA	34
3.1	A problemática acerca da autonomia privada dos cidadãos, dos bens fundamentais e dos pressupostos procedimentais para o consenso sobreposto ..	34
3.2	A imprecisão do caráter epistêmico das discussões não políticas.....	41
3.3	A limitação dos papéis nas perspectivas formadoras do consenso sobreposto, e os elementos constitutivos do uso público da razão	43
3.4	Os modelos normativos de democracia e a proposta da “política deliberativa”	46
4	CAPÍTULO III: UMA REATUALIZAÇÃO DA <i>FILOSOFIA DO DIREITO</i> DE HEGEL POR AXEL HONNETH	51
4.1	Objecções tradicionais à filosofia política hegeliana e o projeto de uma reconstrução interpretativa e articuladora das suas concepções centrais.....	51
4.2	A “vontade livre” e a amplitude da concepção do direito.....	53
4.3	As esferas de atuação social das condições de liberdade e de autorrealização individual	56

4.4	O papel do Estado na garantia das estruturas sociais viabilizadores da autorrealização	58
4.5	A “eticidade” como passagem para a liberdade efetiva e direcionada ao alcance de emancipação.....	61
4.6	A importância do reconhecimento recíproco e o caráter intersubjetivo do dever moral.....	62
4.7	As distintas esferas de satisfação das carências e de autorrealização individual. O papel garantidor e mediador do Estado	65
5	CAPÍTULO IV: A RECONSTRUÇÃO NORMATIVA E O CARÁTER SOCIAL DA LIBERDADE EM HONNETH	70
5.1	Os modelos de liberdade, a função das instituições sociais e o reconhecimento recíproco como herança da filosofia hegeliana	70
5.2	A reconstrução normativa, os modelos de liberdade e o papel das instituições sociais	77
5.3	A liberdade jurídica: prerrogativas e limites. Os direitos individuais, sociais e políticos	79
5.4	Liberdade moral: estrutura e condições de realização.....	85
5.5	A insuficiência limitadora das liberdades jurídica e moral e a proeminência da liberdade social	90
5.6	A liberdade social e suas manifestações nas relações pessoais: amizade, relações íntimas e família	93
5.7	Considerações complementares.....	99
6	CONCLUSÃO	100
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	104

1 INTRODUÇÃO

No presente trabalho, promove-se um estudo teórico acerca dos elementos que estruturam a formação do Estado democrático de direito, por meio da exposição comparativa de formulações particulares no campo da teoria da justiça, da liberdade e da formação democrática da vontade popular, tais como abordadas por John Rawls, Jürgen Habermas e Axel Honneth, respectivamente.

Com o exame das obras relacionadas, pretende-se identificar as concepções centrais de cada autor para a configuração dos elementos intrínsecos ao funcionamento político e às formas de se estabelecerem relações sociais justas e livres entre os cidadãos, respeitados os direitos subjetivos, a busca de emancipação individual e de mecanismos de diálogo como forma de expressão democrática. Assim, mostra-se a relevância de uma análise exegética e comparativa pormenorizada das obras em estudo, no esforço de distinguirem-se os pressupostos essenciais de compreensão política da sociedade e o seu reflexo nas propostas teóricas de cada autor, e assim identificar as distintas formas de visão dos elementos essenciais que constituem o funcionamento do Estado democrático de direito na contemporaneidade.

Em cada obra analisada, busca-se, tanto quanto possível, fazer uma distinção nítida dos diferentes arcabouços teóricos e filosóficos subjacentes às propostas formuladas pelo respectivo autor, bem como dos diferentes pontos de partida, grau de formalismo e ênfase à abordagem procedimental desenvolvida. Assim, sobressai-se o tratamento dado aos temas da justiça, da liberdade e das relações democráticas intersubjetivas, as quais são enfocadas com primazia, dentro da abordagem aqui trabalhada acerca da noção de Estado democrático de direito. Nesse aspecto, há – inicialmente – o esforço de mostrar as semelhanças e diferenças nas visões de consenso político-normativo evidenciadas no debate Habermas-Rawls e sua importância na construção de instituições e mecanismos procedimentais dentro de uma sociedade justa e democrática. De outro lado, salienta-se, na obra de Honneth, a adoção de uma visão da filosofia política hegeliana como fundamento para uma concepção de liberdade construída a partir dos fenômenos relacionais vivenciados intersubjetivamente entre os membros da sociedade, assim como a importância dada ao reconhecimento recíproco que emerge dessas relações, mediante uma ênfase nos processos sociais que moldam as práticas individuais e coletivas em suas respectivas esferas de atuação social.

Nesse intuito, busca-se evidenciar as aproximações e os contrastes nas diferentes abordagens dos processos que caracterizam as correspondentes visões de uma teoria da justiça e do papel das relações intersubjetivas, bem como a importância dada à natureza dos procedimentos estruturantes de manifestação da vontade, seu valor normativo e sua correlação com a importância atribuída às expressões da liberdade. Dessa forma, há o objetivo de comparar e correlacionar os diferentes métodos seguidos por cada um dos autores nas suas formulações teóricas e os principais elementos que caracterizam cada visão, em termos de apreensão das atuações individuais e coletivas rumo à formação e ao aprimoramento da justiça e da democracia nas sociedades modernas.

A realização deste estudo procura, assim, contribuir para a disseminação e aprofundamento de concepções tidas como de relevância fundamental para se compreender o debate contemporâneo acerca do Estado democrático de direito.

2 CAPÍTULO I: O LIBERALISMO POLÍTICO COMO ESTRUTURA FUNDAMENTAL DO SISTEMA POLÍTICO DE COOPERAÇÃO SOCIAL E DE CONSTRUÇÃO DA JUSTIÇA POLÍTICA NA OBRA DE JOHN RAWLS

2.1 Elementos básicos e ideias fundamentais

A Justiça como Equidade representa uma das concepções centrais da teoria política de John Rawls, e sua ideia organizadora principal é a de sociedade enquanto sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo. Os cidadãos não concebem, nas discussões e pensamentos de ordem política, a ordem social como algo natural e fixo. Não há, assim, uma justificação hierarquizada com base em valores religiosos ou aristocráticos.

Já no interior daquilo que Rawls denomina “cooperação social”, situa-se a ideia de reciprocidade, a qual está localizada numa situação intermediária entre a noção de imparcialidade (num sentido altruísta) e a ideia de benefício mútuo, com a obtenção de vantagens gerais no momento presente ou num momento futuro esperado. Por meio do entendimento da justiça como equidade, a reciprocidade se dá entre os cidadãos em meio a uma relação exteriorizada pelos princípios reguladores da justiça, numa ordem social de benefício para todos. Dessa forma, a reciprocidade é definida como “uma relação entre cidadãos numa sociedade bem-ordenada (§ 6) expressa por sua concepção política e pública de justiça.” (RAWLS, 2000, p. 60).

A essas noções soma-se também a concepção de pessoa como alguém que seja apto a ser um cidadão, o que significa a potencialidade para integrar cooperativamente a sociedade por toda a vida. A noção de cidadão está caracterizada a partir do pensamento democrático, o qual se qualifica pela existência de cidadãos como sendo pessoas livres e iguais. As pessoas são livres, tendo em vista as faculdades da moral e as faculdades da razão.

A ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação pressupõe, portanto, a capacidade de os indivíduos, na qualidade de cidadãos, atuarem como membros cooperativos na sociedade. Essa colocação será imprescindível para se alcançar a questão fundamental da justiça política, a qual se fundamenta na busca da noção mais apropriada de justiça, no sentido de “especificar os termos da cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, membros normais e plenamente cooperativos da sociedade” (2000, p. 63).

A ideia de “posição original” é introduzida a fim de investigar qual seria a concepção de justiça capaz de especificar os princípios mais congruentes para a realização da liberdade e da igualdade entre cidadãos livres e iguais. A visão de justiça como equidade faz uma retomada da doutrina do contrato social e, nesse aspecto, os marcos de cooperação social são percebidos como uma forma de acordo entre os envolvidos. Todavia, é preciso atentar para que tal acordo esteja firmado sob condições apropriadas, que serão especificadas em um momento posterior deste trabalho. Nesse sentido, o autor aponta também para a dificuldade de as condições que conformam a concepção política do contrato não estarem vinculadas à estrutura básica abrangente da qual sua ideia se origina, não podendo este estar contaminado a partir de circunstâncias e características particulares preexistentes nas instituições fundamentais dessa estrutura.

Na condição de que as partes sejam tidas como representadas por cidadãos livres e iguais é necessário, para tanto, que estejam situadas numa posição de simetria. Ademais, não se deve esperar que outros venham a refletir uma mesma concepção de justiça pelo fato de estarem situados numa mesma posição social que a nossa. Rawls pontua que:

[...] o fato de professarmos uma determinada doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente, com a concepção do bem associada a ela, não é uma boa razão para propor, ou esperar que os outros aceitem uma concepção de justiça que favoreça as pessoas que concordam com essa doutrina. (2000, p. 67).

Num segundo aspecto, é preciso considerar as “fontes auto-identificadoras de reivindicações válidas”. Isso se configura através do direito que os cidadãos consideram possuir para reivindicar às instituições que venham a promover suas concepções de bem no âmbito público em que possam ser permitidamente aceitas. As fontes auto-autenticadoras são tidas, portanto, como aquelas reivindicações dos cidadãos que se baseiam “nos deveres e obrigações que têm por base sua concepção do bem, e na doutrina moral que professam em sua vida pessoal” (2000, p. 76).

Num terceiro – e último – aspecto, a liberdade dos cidadãos é enxergada mediante sua capacidade de assumir responsabilidades por seus objetivos e adequar suas aspirações/reivindicações a critérios razoáveis do ponto de vista da justiça política. Os cidadãos devem, assim, ser capazes de ajustar seus objetivos em torno dos meios de realização em que se possa razoavelmente esperar uma contribuição politicamente justa em troca. Tais capacidades estão atreladas ao que Rawls define como “concepção política da pessoa” e inseridas no modelo de “sociedade como um sistema equitativo de cooperação”.

A sociedade bem-ordenada é para o autor, portanto, um conceito que implica três coisas: a) há uma aceitação e reconhecimento pelos membros dos mesmos princípios de justiça; b) as principais instituições políticas e sociais, inseridas dentro de um sistema único de cooperação como partes integrantes da estrutura básica, estão em conformidade com os princípios da justiça política; e c) a posse comum de um senso efetivo de justiça pelos cidadãos, os quais procuram agir em concordância com as instituições básicas da sociedade e nelas buscam julgamento para as suas reivindicações (2000, p. 78).

2.2.1 O ambiente de liberdade institucional e o fato do Pluralismo Razoável

Segundo Rawls, a cultura política de uma sociedade democrática se caracteriza pelo entendimento de três fatos gerais: a) a diversidade de doutrinas abrangentes é um traço permanente nas sociedades de cultura democrática, sendo persistente a existência de doutrinas abrangentes conflitantes/irreconciliáveis; b) a obtenção de um entendimento unificado e contínuo em direção a alguma doutrina abrangente específica só pode ser feita pelo uso expressivo do poder estatal; e c) a continuidade de um regime democrático duradouro não marcado por conflitos e hostilidades doutrinárias deve ser sustentada por uma maioria substancial dos seus cidadãos politicamente ativos. Nesse ponto, aduz o autor que:

Como não existe uma doutrina religiosa, filosófica ou moral razoável professada por todos os cidadãos, a concepção de justiça adotada por uma sociedade democrática bem-ordenada deve ser articulada de acordo com essa limitação. Suponho, então, que as visões globais dos cidadãos têm duas partes: pode-se considerar uma parte como a concepção política de justiça publicamente reconhecida ou como coincidente com ela; a outra parte é uma parte (inteira ou parcialmente) abrangente, à qual a concepção política está ligada de alguma forma. (2000, p. 82).

Dentro desse contexto, é de se destacar o pressuposto fático do “pluralismo razoável”, pelo qual Rawls afirma ser inerente a um ambiente de liberdade institucional a aparição de grande quantidade de “doutrinas e visões de mundo”, como fruto dos variados interesses pessoais e da tendência de estreitamento dos pontos de vista adotados pelos indivíduos. Tal fenômeno é, portanto, visto como sendo “em parte, produto da razão prática livre, no contexto de instituições livres” (2000, p. 80).

O pluralismo razoável é, assim, uma consequência inseparável da diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais existentes entre indivíduos portadores de

visões as mais variadas, num contexto de liberdade. Sua principal característica, entretanto, é a possibilidade de adesão a uma determinada visão por diferentes indivíduos, sem que para isso necessitem compartilhar da doutrina abrangente que possa estar na base de sua justificação pessoal. Conforme explanado por Lister:

A reasonable doctrine is one to which a reasonable person can stably adhere, after due reflection and deliberation, without putting into question the person's reasonableness. A reasonable person is, at minimum, someone willing and able to reason in good faith with others, and to be guided by the results of these deliberations¹. (MANDLE; REIDY, 2014, pp. 700-701).

Nesse sentido, cabe ainda pontuar que a existência do pluralismo razoável não é vista pelo autor como algo negativo/infeliz na vida em sociedade, pois no processo de articulação da concepção política há a possibilidade de compatibilizar as diferenças naturais (brutas) de pensamento como resultado do uso da razão humana livre.

2.2 A posição original, a relação entre razoabilidade e racionalidade, e a ideia consenso sobreposto

A posição original deve ser vista como um artifício de representação, devendo-se encarar todo acordo estabelecido mediante um ponto de vista hipotético e a-histórico.

O enfoque da posição original como artifício de representação tem a possibilidade de superar as dificuldades surgidas, ao especificar os termos da cooperação social na estrutura básica da sociedade, bem como ao considerar as restrições aceitáveis no favorecimento de uma visão política de justiça em detrimento de outra. Portanto, a concepção de justiça adotada identificaria aquela tida como a mais equitativa e justificada da melhor forma. Assim, assinala Rawls:

Enquanto artifício de representação, a ideia da posição original serve como um meio de reflexão e auto-esclarecimento públicos. Ajuda-nos a elaborar o que pensamos agora, desde que sejamos capazes de ter uma visão clara e ordenada do que a justiça requer quando a sociedade é concebida como um empreendimento cooperativo entre cidadãos livres e iguais, de uma geração até a seguinte. A posição original serve de mediadora graças à qual todas as nossas convicções refletidas podem vir a se relacionar umas com as outras, seja qual for seu grau de generalidade (2000, p. 69).

Conforme enfatiza Rawls, a ideia de posição original não pressupõe uma doutrina metafísica de pessoa, ao contrário do que se pode imaginar. Todavia, há a

¹ “Uma doutrina razoável é aquela a que uma pessoa razoável pode aderir firmemente, após devida reflexão e deliberação, sem colocar em questão a sua razoabilidade pessoal. Uma pessoa razoável é, no mínimo, alguém com desejo e capacidade de argumentar de boa-fé com outros, e de ser guiado pelos resultados dessas deliberações” (tradução nossa).

necessidade de se recorrer a um esboço de uma descrição de uma concepção política de pessoa. Nesse contexto, os cidadãos são considerados como indivíduos livres, sob três aspectos. Por primeiro, os cidadãos têm a liberdade de reconhecerem em si mesmos e nos outros a faculdade moral de possuir uma concepção de bem, sendo também vistos como capazes de rever e alterar, racionalmente, tal concepção. Desse modo, devem ser considerados “objetivos e compromissos mais profundos dos cidadãos” (2000, p. 74). Há, assim, a atribuição de uma identidade não institucional ou moral. Isso se revela na atuação dos cidadãos ligada a valores de vida não públicos e em prol de objetivos associativos dos quais sejam integrantes na vida privada. No entanto, deve ficar esclarecido que, numa sociedade bem-ordenada – sustentada por um consenso sobreposto –, os valores políticos e os respectivos compromissos assumidos pelos cidadãos, os quais são constitutivos de uma formação identitária não institucional, tem aproximadamente a mesma identidade/identificação.

Segundo Rawls, no momento da posição original, serão modeladas as faculdades morais do razoável e do racional enquanto artifício de representação. Os indivíduos se mostram razoáveis quando, em condições de igualdade, dispõem-se à proposição de princípios/critérios equitativos de cooperação e a eles se submetem voluntariamente. Há, assim, uma garantia de reciprocidade entre as condutas.

Na ideia de reciprocidade, estão inseridas as ideias de imparcialidade e a de benefício mútuo, compreendidas tanto no momento presente quanto futuramente. De acordo com Rawls:

[...] o racional é uma ideia distinta do razoável; aplica-se a um agente único e unificado (quer seja um indivíduo ou uma pessoa jurídica), dotado das capacidades de julgamento e deliberação ao buscar realizar fins e interesses peculiarmente seus. (2000, p. 94).

Com isso, o autor ressalta que não supõe que a razoabilidade se coloque como “totalidade da sensibilidade moral”, mas que sua importância está na conexão com a ideia de cooperação social equitativa, sem a qual os agentes racionais se reduziriam a um papel de “quase psicopatas”.

Em termos da formulação da justiça como equidade, há a ênfase no papel distinto e independente, em si mesmo, dos conceitos de racional e de razoável. Isso se expressa marcadamente na impossibilidade de derivar uma ideia de outra, verificando-se – entretanto – uma relação de complementariedade no que concerne à articulação da ideia de cooperação social equitativa, tal como explicita por Rawls:

Dentro da ideia da cooperação equitativa, o razoável e o racional são noções complementares. Ambos são elementos dessa ideia fundamental, e cada um deles conecta-se com uma faculdade moral distinta – respectivamente, com a capacidade de ter um senso de justiça e com a capacidade de ter uma concepção do bem. Ambos trabalham em conjunto para especificar a ideia de termos equitativos de cooperação social em questão, a natureza das partes e a posição de cada uma em relação à outra. (2000, pp. 95-96).

O autor procura mostrar a relevância do caráter de complementariedade existente entre as duas ideias, explicando que aos agentes puramente razoáveis faltariam fins próprios a serem realizados por meio da cooperação equitativa. No caso de agentes puramente racionais, há a carência de um senso de justiça e a incapacidade de reconhecimento da importância intrínseca das reivindicações dos outros agentes. O razoável também se distingue do racional por possuir um caráter público numa forma não presente nesse último. Isso se caracteriza pela atitude com a qual o agente se insere na esfera pública alheia, numa postura em que se dispõe a aceitar e propor variadas modalidades de termos equitativos de cooperação. Assim pontua o autor:

Se formos razoáveis, estaremos dispostos a elaborar a estrutura do mundo social público, uma estrutura que é razoável esperar que todos endossem e ajam de acordo com ela, desde que se possa confiar em que os outros farão o mesmo. Se não pudermos confiar nos outros, seria irracional ou autodestrutivo agir de acordo com esses princípios. (2000, p. 97).

Rawls arremata afirmando ser plenamente realizável a formação de uma “sociedade razoável”, e que não são necessárias virtudes excepcionais para que um tal modelo de sociedade seja alcançado, ainda que a faculdade moral necessária para a ação em consonância com a busca de termos equitativos de cooperação possa ser considerada uma virtude social essencial.

Com relação às prováveis dificuldades a serem enfrentadas no procedimento/processo de realização de acordos razoáveis, suas principais causas estão relacionadas aos diversos tipos de julgamentos que os indivíduos terão de fazer, levando em conta seus próprios interesses e fins, bem como as reivindicações dos outros agentes. Tais reivindicações não somente devem ser analisadas em contraposição às nossas, mas também nas suas relações com nossas práticas e princípios comuns. Há ainda as dificuldades relativas ao razoável, em aplicação às crenças e sistemas de pensamento de cada um, e na avaliação do uso das capacidades teóricas dos agentes envolvidos. Rawls apresenta, então, uma lista das principais fontes de dificuldades que poderão ser encontradas na busca de um acordo razoável, salientando o fato de não pretender ser algo completo, mas contendo os itens mais óbvios que se pode vislumbrar. Dentre as distintas dificuldades que poderão surgir estão: (a) a dificuldade de

verificação e avaliação da evidência relativa ao caso concreto; (b) discordâncias a respeito do grau de importância relacionada a considerações acordadas, levando a diferentes apreciações/julgamentos; (c) imprecisão característica dos conceitos morais e políticos de cada um, acarretando diferenças de interpretação e julgamento acerca dos limites do razoável; (d) a disparidade de julgamentos que poderão surgir diante das diferentes experiências vividas pelos cidadãos, dentro da complexidade de ocupações e divisões profissionais, de grupos sociais e étnicos numa sociedade moderna; (e) divergências de apreciações normativas e de realização de uma avaliação global dos consensos promovidos; e (f) a necessidade de restringir valores preferenciais do indivíduo em vista dos demais valores exigidos perante a sociedade, e com referência aos valores aceitos pelos demais cidadãos, estabelecendo-se prioridades e realizando-se ajustes (2000, pp. 100-101).

De tal modo, distintas visões de mundo podem ser concebidas de forma razoável e a partir de diferentes pontos de vista, decorrendo daí a diversidade das distintas perspectivas dos indivíduos. Em consequência, Rawls afirma que muitos julgamentos importantes são feitos em condições nas quais não se espera que pessoas diligentes, e no pleno gozo de suas faculdades mentais, cheguem a uma mesma conclusão. Assim, alguns julgamentos razoáveis e contrapostos podem ou não ser válidos, sendo que tais limites do juízo são de grande importância para as ideias de democracia e de tolerância (2000, p. 102).

Para o autor, as doutrinas abrangentes a serem, supostamente, professadas por indivíduos razoáveis podem ser caracterizadas por possuírem três traços essenciais. Um dos seus traços diz respeito ao exercício da doutrina razoável como razão teórica, abrangendo aspectos de cunho religioso, filosófico e moral da vida da pessoa. Noutro traço, o exercício da razão prática se identifica como doutrina abrangente razoável, no momento em que efetua o equilíbrio e a ponderação entre valores compatíveis e adequados a uma visão de mundo compreensivelmente determinada. Num terceiro aspecto, vê-se que, em uma visão abrangente, mesmo possuindo como característica certa estabilidade/inalterabilidade ao longo do tempo, há a tendência natural de evolução do pensamento (abrangente) em direção a outras concepções possíveis, à luz daquilo que se tem como bom/razoável no âmbito da doutrina/tradição adotada.

A diversidade de doutrinas abrangentes e razoáveis é considerada no âmbito do liberalismo político, todavia sua definição é reconhecidamente vaga, bem como é sabido

não ser possível que todas as doutrinas sejam verdadeiras, e é até mesmo possível que nenhuma delas seja. Conforme afirma o autor:

[...] em geral não é desarrazoado professar qualquer uma de um grande número de doutrinas abrangentes e razoáveis. Reconhecemos que nossa própria doutrina não tem, nem pode ter, nenhuma pretensão em relação às pessoas em geral, além da visão que elas próprias tem do mérito dessa doutrina. [...] Como existem muitas doutrinas razoáveis, a ideia do razoável não exige de nós, nem dos outros, que acreditemos em qualquer doutrina razoável específica, mesmo que possamos acreditar. (2000, p. 104).

De acordo com Rawls, a presença de um pluralismo razoável não permite a aplicação de uma “base pública e compartilhada de justificação” no âmbito de uma sociedade democrática como um todo. Dessa forma, é preciso que os indivíduos razoáveis possam justificar a limitação à aceitação de juízos variados perante os outros indivíduos. Para tanto, há a necessidade do acolhimento comum de meios propícios à liberdade de pensamento e de autonomia das pessoas que buscam os termos de uma cooperação social equitativa.

Assim, o autor afirma que a ideia de um consenso sobreposto só é apresentada após os agentes haverem decidido acerca dos princípios de justiça política a serem adotados, considerando os princípios razoáveis mais condizentes com os interesses dos cidadãos. A partir de então, seria possível o alcance de uma estabilidade dentro de uma sociedade democrática. A esse respeito, é possível concluir com Freeman:

Society is stable *for the right reasons* since reasonable citizens endorse society’s liberal conception for *moral reasons* of justice and the comprehensive moral values specified by their particular views. This is what makes the consensus overlapping and not a *modus vivendi*.² (FREEMAN, 2007, p. 368).

2.3 A visão da justiça como equidade e as condições para o estabelecimento do consenso sobreposto

Na obra em análise, Rawls faz uma apresentação da justiça como equidade por meio de dois estágios:

- a) mediante uma articulação das concepções políticas/morais fundamentais, em si mesmas aptas a especificar a justiça das instituições básicas da sociedade;
- e
- b) por meio da problematização referente ao estabelecimento e preservação da estabilidade da concepção de justiça consensualmente aceita.

² A sociedade é estável *pelos razões certas* desde que cidadãos razoáveis endossem a concepção liberal de sociedade por *razões morais* de justiça e os valores morais abrangentes especificados por suas visões particulares. Isso é o que faz um consenso ser sobreposto e não um *modus vivendi*. (tradução nossa).

A questão relativa à estabilidade envolve tanto a indagação sobre se os indivíduos criados sob instituições da justiça política absorvem o senso de justiça responsável para que ajam em conformidade com tais instituições, como se – a partir dos eventos sociais de uma democracia e do pluralismo político –, seria possível ter uma concepção política como centro de um consenso sobreposto.

No tocante à estabilidade, Rawls vai procurar distinguir a sua formulação de outras formas pelas quais uma concepção política pudesse abordá-la. O autor a diferencia tanto de uma visão puramente pragmática, baseada no sucesso/insucesso da concepção como estável para que seja efetivada, como daquelas em que há a imposição de penalidades e outras formas de persuasão/imposição pelo poder estatal. Segundo uma concepção liberal rawlsiana, a preocupação com a estabilidade estará focada nas estruturas que dão força aos elementos garantidores da justiça como equidade. Assim, como resposta à primeira questão colocada, o autor esclarece:

[...] procuramos mostrar que, dados certos pressupostos que especificam uma psicologia razoável e as condições normais da vida humana, aqueles que crescem sob instituições básicas justas adquirem um senso de justiça dos cidadãos, dados seus traços de caráter e interesses tais como aqueles formados pela vida sob uma estrutura básica justa, é forte o bastante para resistir às tendências recorrentes de injustiça. Os cidadãos se dispõem voluntariamente a distribuir justiça entre si no decorrer do tempo. (RAWLS, 2000, p. 188).

A resposta à segunda questão posta, por sua vez, exige uma discussão mais aprofundada sobre a ideia de um consenso sobreposto e suas dificuldades, e ainda sobre como pode ser utilizada a psicologia moral referida na primeira questão para fazer com que a justiça como equidade ocupe o papel desejado. Para sintetizar, afirma o autor:

[...] a justiça como equidade não é razoável, a menos que possa, de uma forma adequada, conquistar seu apoio dirigindo-se à razão de cada cidadão, do modo como isso é concebido dentro de sua própria estrutura. [...] Uma concepção de legitimidade política tem por objetivo uma base pública de justificação, apela para a razão pública e conseqüentemente, para cidadãos livres e iguais considerados razoáveis e racionais. (RAWLS, 2000, pp. 189-190).

O nível de aprofundamento de um consenso sobreposto repousa no fundamento que venham a ter os princípios e ideais políticos sobre uma concepção política orientada pela ideia de justiça como equidade. Vai além dos princípios institucionais dos procedimentos democráticos para incluir elementos que abrangem a estrutura básica da sociedade, estabelecendo direitos substantivos (liberdade de consciência, igualdade de oportunidades, entre outros). Ao se referir ao consenso sobreposto, Rawls pressupõe que o seu conteúdo seja referente a uma concepção política de justiça, sendo a justiça

como equidade seu “exemplo-padrão”. A partir daí, é preciso saber quais os vetores responsáveis por orientar um consenso constitucional em direção a um consenso sobreposto.

No aspecto relativo ao grau de profundidade, após o estabelecimento do consenso constitucional em vigor, são necessários fóruns de discussão política entre os grupos que não compartilham das mesmas doutrinas abrangentes. Conforme ressalta Rawls:

Esse fato torna racional para eles se afastar do círculo mais restrito de suas próprias visões e desenvolver concepções políticas preferidas a um público mais amplo, de modo a reunir uma maioria à sua volta. Depois de fazer isso, são levados a formular concepções políticas de justiça (RAWLS, 2000, p. 212).

No tocante à extensão do consenso constitucional, Rawls compreende que este não pode se restringir apenas a um caráter puramente político e procedimental. Em geral, faz-se necessária uma legislação fundamental que disponha acerca das garantias de liberdade de consciência e pensamento, além das liberdades de expressão e de opinião política. Há também que se garantir a livre associação e movimentação, além de medidas assecuratórias de satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, com a finalidade de possibilitar a todos a participação na vida política e social. Mais adiante, Rawls afirma a importância de pontuar que as diferentes concepções liberais são, pressupostamente, sustentadas por diferentes interesses sociais e econômicos; e que a amplitude das concepções liberais observadas será determinada pelo grau de oposição entre tais interesses. Assim, não será possível o alcance de um consenso sobreposto pleno caso as concepções liberais debatidas cheguem a ser apoiadas, e venham a incentivar profundos conflitos de interesses políticos e econômicos que não possam ser superados num regime constitucional.

2.4 A justiça como procedimento e a concepção de bem

Rawls define a posição original como sendo um caso de “justiça procedimental pura”, entendida como aquela em que o justo é o resultado do procedimento adotado para a especificação dos seus critérios. Com base nisso, são descritas as maneiras pelas quais as partes, de modo autônomo, deliberam racionalmente sobre os seus interesses e termos equitativos de cooperação. A primeira maneira diz respeito à avaliação dos pontos positivos e negativos dos princípios razoáveis existentes (disponíveis),

determinando-os à luz do que cada cidadão considera benéfico para si, ou em conformidade à sua ideia de bem. A segunda forma de exercício da autonomia se define pelos interesses que irão guiar as deliberações a serem tomadas, em conformidade com as capacidades morais dos cidadãos. Os interesses são definidos como de ordem superior quando são tidos como básicos, reguladores e efetivos, a partir da especificação da ideia fundamental de pessoa.

Acerca da concepção de bem, Rawls expõe que ela acompanha os cidadãos em qualquer momento dado, representando “uma concepção especificada por certos fins últimos, ligações e lealdades a pessoas e instituições particulares, e interpretados à luz de alguma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente” (2000, p. 119). Mais adiante, infere o autor que:

[...] assim como os cidadãos são racionalmente autônomos de duas formas – são livres dentro dos limites da justiça política para realizar suas concepções (permissíveis) do bem; e são motivados a realizar seus interesses de ordem superior associados a suas capacidades morais -, também as partes são racionalmente autônomas de duas formas: são livres, dentro dos limites da posição original, para fazer um acordo sobre quaisquer princípios de justiça que considerem os mais vantajosos para aqueles que representam; e, ao estimar essa vantagem, consideram os interesses de ordem superior dessas pessoas. (2000, p. 119).

Rawls introduz a ideia de “bens primários” para buscar explicar como os agentes envolvidos podem chegar “a um acordo racional sobre princípios específicos, mais apropriados do que os demais, para proteger os interesses determinados” dos seus representantes. Estima-se que as partes irão avaliar os princípios disponíveis de maneira que melhor possam garantir o alcance dos bens primários necessários à realização de seus interesses de ordem superior. Os bens primários são identificados pelas condições sociais básicas e pelos demais meios genericamente variados, aptos ao desenvolvimento das capacidades morais; e também pelos meios para se buscarem concepções de bem com características amplamente distintas entre si.

A especificação dos bens primários é feita mais adiante com respeito à inclusão de direitos e liberdades básicas que formam o primeiro princípio de justiça, situada a liberdade de locomoção/movimentação e a livre escolha de ocupação – protegida esta pela igualdade de oportunidade, renda e de riqueza, de modo equitativo.

A confiança nos bens primários tem como base o seu reconhecimento como meios de realização de interesses de ordem superior. Estes estão relacionados às capacidades morais e às concepções específicas dos cidadãos. Rawls afirma ser característico de uma cultura democrática “que os cidadãos se preocupem com suas

liberdades e oportunidades básicas, a fim de desenvolver e exercer suas capacidades morais, e de procurar realizar suas concepções de bem” (2000, p. 121), tendo como fim um acordo sobre princípios de justiça que capacite os cidadãos no desenvolvimento de “suas capacidades morais e a procurar realizar as concepções específicas do bem que vierem a constituir” (2000, p. 122).

A autonomia plena dos cidadãos é estruturada segundo os critérios definidos na posição original e se caracteriza pelo reconhecimento público dos cidadãos e pela aplicação dos princípios de justiça na vida política. Nesse sentido, esclarece o autor:

[...] a autonomia plena é realizada pelos cidadãos quando agem de acordo com os princípios de justiça que especificam os termos equitativos de cooperação que aplicariam a si mesmos, quando equitativamente representados como pessoas livres e iguais. (2000, p. 122).

Cabe ainda ressaltar ser necessário que os representantes daqueles que satisfazem as exigências de autonomia plena estejam em situação de simetria na posição original. Isso se justifica pela necessidade justa de que os cidadãos, na sua qualidade de livres e iguais, sejam representados de modo equitativo.

2.5 O Construtivismo Político e a legitimação dos valores constituintes das instituições da justiça

Rawls nomeia como Construtivismo Político uma forma de enxergar a estrutura e o conteúdo responsável por moldar determinadas concepções políticas atuantes numa sociedade pluralista. Por esse mecanismo, “os princípios de justiça política (o conteúdo) podem ser representados como o resultado de um certo procedimento de construção (a estrutura)” (2000, p. 134). Mediante o exercício de tal procedimento é que os representantes dos cidadãos sujeitos a condições razoáveis irão deliberar sobre a escolha dos princípios de justiça que deverão nortear as instituições públicas estruturantes da sociedade. O autor, então, sustenta que:

A enorme importância de uma concepção política construtivista está em sua relação com o fato do pluralismo razoável e com a necessidade de uma sociedade democrática assegurar a possibilidade de um consenso sobreposto em relação a seus valores políticos fundamentais. (2000, p. 135).

Quatro são as características descritas como correspondentes à ideia de construtivismo político. A primeira característica está relacionada à adoção de princípios de justiça política derivada de um procedimento construtivo, no qual os princípios reguladores da estrutura básica da sociedade são selecionados pelos agentes

racionais participantes. Já a importância da segunda característica refere-se ao fundamento de construção da justiça política. A razão teórica deve ser vista em distinção à razão prática, no sentido de que “a razão prática preocupa-se com a produção de objetos de acordo com uma concepção desses objetos [...] ao passo que a razão teórica diz respeito ao conhecimento de determinados objetos” (2000, p. 138). A relevância da razão prática não pode ser desconsiderada, na medida em que ela molda as crenças e conhecimento dos agentes racionais que participam desse procedimento de construção. A terceira característica aborda a complexidade inerente às concepções de pessoa e de sociedade no processo de estrutura e construção. As pessoas são vistas como membros de uma sociedade política compreendida como um sistema equitativo de cooperação social. Tais pessoas devem possuir, portanto, as capacidades morais de senso de justiça e uma concepção de bem a fim de, com isso, chegarem à adoção de princípios de justiça resultantes de um procedimento construtivo adequado. Como quarta característica, está compreendida uma visão determinada da ideia do razoável e sua aplicação a uma diversidade de “concepções e princípios, juízos e fundamentos, pessoas e instituições” (2000, p. 139). Todavia, é preciso ressaltar o não uso de um conceito de verdade, tendo em vista que a concepção política prescinde de tal conceito, já que a possibilidade do consenso sobreposto, fundado na ideia do razoável, escapa a essa categoria de conceitos.

Nesse aspecto, conclui Rawls:

[...] é somente endossando a concepção construtivista – uma concepção que é política, e não metafísica – que os cidadãos podem ter esperanças de encontrar princípios que todos possam aceitar. Isso é algo que podem fazer sem negar os aspectos mais profundos de suas doutrinas abrangentes razoáveis. Dadas as divergências entre eles, os cidadãos não podem realizar de nenhuma outra forma seu desejo, dependente de concepção, de ter uma vida política compartilhada em termos aceitáveis para outros como pessoas livres e iguais. (2000, p. 143).

Como já explanado, o construtivismo político não adota nenhum fundamento metafísico como doutrina abrangente, na qualidade de base de justificação para questões de ordem política. Não há, assim, pronunciamento acerca de concepção de verdade moral, seja para negá-la, seja para endossá-la. Não há, portanto, juízo de valor acerca de questões religiosas, filosóficas ou metafísicas de verdade e/ou de moral. Para o construtivismo, é bastante a existência de uma base pública de justificação em conformidade com princípios de razão prática e em conjunto com as concepções de sociedade e de pessoa.

Dessa forma, ao estar inserida no consenso sobreposto, a verdade de uma doutrina abrangente está garantida, assim como outras doutrinas razoáveis, dentro de uma concepção de justiça política, mesmo que por razões distintas da verdade especificada na doutrina abrangente. A verdade professada no interior de uma doutrina aceita por um cidadão será então vista como correta – mediante o prisma da justiça política – pelos outros cidadãos. As qualidades de tal formulação são expressas: (a) pela vantagem de que, embora só se possa aceitar uma doutrina abrangente e verdadeira, muitas podem ser tidas como razoáveis; e (b) considerado o fato do pluralismo razoável numa cultura pública sob instituições livres, “a idéia do razoável é mais adequada como parte da base de justificação pública de um regime constitucional do que a idéia de verdade moral” (2000, p. 176).

Segundo o Liberalismo Político, só pela conformidade com uma Constituição pode o poder político ser inteiramente apropriado. Nessas condições, pode-se razoavelmente esperar que os cidadãos irão livremente aderir aos princípios e ideais contidos nos elementos essenciais previstos na Constituição e tidos como razoavelmente aceitáveis. Com isso, Rawls identifica o princípio liberal da legitimidade. Afirma, assim, o autor que “[s]omente uma concepção política de justiça da qual se possa razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem pode servir de base à razão e à justificação públicas.” (2000, p. 183).

Considerada, então, a existência de um regime constitucional razoavelmente bem ordenado, Rawls identifica a existência de dois pontos centrais para o Liberalismo Político. Primeiramente, a busca de resolução sobre questões constitucionais fundamentais e de justiça básica devem ser resolvidas exclusivamente com base em valores políticos. Em segundo lugar, os valores políticos referidos nas questões fundamentais devem poder se sobrepor a todos os demais valores com os quais possam se contrapor. A esse respeito, reitera o autor, remetendo à ideia da razão pública:

[...] esses valores expressam o ideal político liberal segundo o qual, como o poder político é o poder coercitivo de cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo, esse poder deve ser exercido, quando estão em jogo elementos constitucionais essenciais e questões básicas de justiça, somente de formas que se pode esperar que todos os cidadãos endossem à luz de sua razão humana comum. (RAWLS, 2000, p. 185).

No Liberalismo Político, caberá ao indivíduo, no exercício de sua liberdade de consciência, lidar com a relação entre os valores do espectro político e os valores inerentes aos da doutrina abrangente por ele seguida. Assim, sempre se supõe que os cidadãos possuem tanto uma visão abrangente quanto uma visão política. Com isso,

espera-se poder fundamentar os elementos constitucionais e as “instituições básicas da justiça” tão somente em valores políticos, compreendidos como a “base da razão e da justificação públicas”.

2.6 A relevância das concepções de bem e suas funções numa “sociedade bem-ordenada”. Os princípios de justiça e a noção de “razão pública”

A ideia prioritária do justo é um elemento essencial no liberalismo político defendido por Rawls, e no seu conceito de justiça como equidade. Nesse contexto, o autor defende a existência de uma complementariedade entre as ideias de “bem” e de “direito” para uma concepção de justiça, não havendo como se basear inteiramente em um ou em outro. Rawls procura destacar que cabe ao liberalismo político uma visão de justiça que compreenda as principais instituições da vida política e social, deixando de abarcar outros aspectos gerais da vida dos indivíduos, relativos a doutrinas abrangentes. Dentro dessa concepção de justiça, salienta o autor que os ideais relativos ao bem na sociedade devem “fazer parte de uma concepção política razoável de justiça” (2000, p. 222), daí sobrevivendo que: (a) são propícios a serem compartilhados por cidadãos livres e iguais; e (b) não estão vinculados a nenhuma doutrina abrangente.

No intuito de melhor explicar o sentido da “prioridade do justo”, Rawls vai elencar cinco ideias do bem encontradas na justiça como equidade, a saber: “a) ideia do bem como racionalidade; b) a ideia dos bens primários; c) a ideia das concepções do bem abrangentes e permissíveis [...]; d) a ideia de virtudes políticas; e e) a ideia do bem em uma sociedade bem-ordenada (politicamente)” (2000, p. 223).

O bem como racionalidade implica a suposição de que os membros de uma sociedade buscam, de algum modo, um planejamento de atividades e de distribuição de recursos que venham a satisfazer – ainda que intuitivamente – concepções do bem. De tal modo, é esperado que os cidadãos, no âmbito de uma concepção política razoável de justiça, considerem a vida humana e a satisfação das necessidades gerais da sociedade como um bem geral. Daí a figura da racionalidade deve servir como princípio diretivo na organização política e social, de modo que um dos propósitos de tal ideia é prover meios suficientes para a interpretação dos bens primários, que se complementa com a adoção da ideia dos cidadãos como livres e iguais.

O papel dos bens primários se caracteriza pela noção fundamental de que, numa sociedade bem ordenada, há um entendimento público a respeito não só das possíveis

exigências a serem feitas pelos cidadãos, “como também sobre a forma pela qual tais exigências devem ser defendidas” (2000, p. 226). Assim, salienta Rawls:

Uma concepção política efetiva de justiça inclui, portanto, um entendimento político sobre o que deve ser publicamente reconhecido como as necessidades dos cidadãos e, por isso, como benéfico para todos. (RAWLS, 2000, p. 226).

O liberalismo político vai perseguir, portanto, a ideia de benefício racional inserido numa concepção política que seja desvinculada de qualquer doutrina abrangente, passível, por isso, de submissão a um consenso sobreposto.

Os bens primários, por sua vez, podem ser divididos em cinco categorias, assim enumeradas pelo autor:

- a) direitos e liberdades fundamentais;
- b) liberdades de movimento e livre escolha de ocupação;
- c) poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica;
- d) renda e riqueza; e
- e) bases sociais do autorrespeito.

O motivo justificador da introdução da ideia de bens primários está na busca de uma plataforma comparativa entre os cidadãos, tendo como base as circunstâncias objetivas dos distintos contextos formadores de tais cidadãos num ambiente de pluralismo razoável. O autor defende que, a despeito das diferenças de capacidades entre os cidadãos, estes possuem um mínimo comum de faculdades morais, intelectuais e físicas aptas a serem membros cooperativos da sociedade. Rawls conclui que os cidadãos devem ser livres para assumir responsabilidades nas suas vidas, sendo esperado que eles adaptem sua concepção de bem à disponibilidade de bens primários que almejam alcançar. Todavia, tais aspirações precisam estar compatibilizadas com princípios públicos de justiça, e estar de acordo com as formas nos quais eles são revestidos:

[...] sentimentos fortes e aspirações fervorosas em relação a certos objetivos não dão às pessoas, como tais, o direito a recursos sociais, ou o direito de organizar as instituições públicas no sentido de realizar tais objetivos. Por mais intensos que sejam os desejos e as necessidades, não constituem por si razões em questões de elementos constitucionais essenciais e justiça básica. (2000, p. 238).

Mesmo afirmando uma neutralidade quanto a objetivos (finalidades abrangentes não pré-estabelecidas), o liberalismo político poderá, ainda assim, defender o caráter superior de certas noções morais e incentivar virtudes morais. Nesse sentido, observa-se

que a justiça como equidade inclui virtudes políticas, tais como as da cooperação social equitativa, da civilidade e da tolerância, da razoabilidade, e do senso de justiça. De tal modo, segundo Rawls, as ideias do bem podem ser utilizadas de modo a complementar a concepção de justiça política, desde que possam se encaixar numa “concepção política razoável de um regime constitucional” (2000, p. 242).

Uma concepção abrangente do bem não poderá ser compatibilizada com os valores democráticos de uma sociedade enquanto sistema equitativo de cooperação, caso seja incapaz de se compatibilizar com a garantia das liberdades básicas e de tolerância mútua. Considerada a questão de se o liberalismo político teria um viés favorável a certas concepções políticas e desfavorável a outras, Rawls responde que o liberalismo político vem a estabelecer “condições de fundo equitativas para que concepções do bem diferentes e até antagônicas possam ser adotadas e realizadas” (RAWLS, 2000, p. 247). O autor procura esclarecer que:

O liberalismo político só teria um viés injusto contra certas concepções abrangentes se, digamos, somente as concepções individualistas pudessem sobreviver numa sociedade liberal, ou se predominassem de tal forma que as associações que afirmam valores religiosos ou comunitários não pudessem florescer; e se, além disso, as condições que levassem a esse resultado fossem elas mesmas injustas, em vista das circunstâncias presentes e das previsíveis no futuro. (2000, p. 247).

Não se pode considerar uma sociedade bem-ordenada como uma sociedade de caráter privado, tendo em vista que os cidadãos possuem fins sociais últimos comuns, embora não afirmem doutrinas abrangentes comuns. Acima de tudo, eles compartilham uma mesma concepção política de justiça. Partindo dessas colocações, Rawls afirma que “a sociedade bem ordenada da justiça é um bem em dois sentidos” (2000, p. 251). Em primeiro lugar, está a visão dos cidadãos como membros “normais e cooperativos” dentro da sociedade ao longo de suas vidas, e que possuem as capacidades morais necessárias para tanto. No segundo sentido, está a garantia dos bens da justiça e das bases sociais do autorrespeito, que a sociedade política como um bem promove aos cidadãos. Além disso, há outro sentido da sociedade bem ordenada como um bem, qual seja o de natureza social, obtido como resultado da cooperação conjunta dos cidadãos numa relação de dependência mútua. Conforme conclui o autor:

[...] a criação e a condução bem-sucedida de instituições democráticas razoavelmente justas (embora sempre imperfeitas, disso não há dúvidas) no decorrer de um longo período, talvez com reformas graduais no decorrer das gerações, embora não, evidentemente, sem lapsos, é um grande bem social, e é valorizado como tal. (2000, pp. 252-253).

O liberalismo político tem como fundamento a proposição de que direitos e deveres, bem como os valores correspondentes, são plenamente suficientes para que os limites da chamada “razão pública” possam ser justificados, tendo em vista sua derivação de doutrinas abrangentes razoáveis, adaptáveis à concepção de justiça.

No que diz respeito à razão pública, Rawls vai trabalhar com a ideia de “concepção política de justiça”, com a qual são especificadas três coisas. Por primeiro, o autor identifica a concepção política pública como conteúdo que “especifica certos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais” (2000, p. 272). Em segundo lugar, está a atribuição de prioridade especial a tais direitos, liberdades e oportunidades. Em terceiro, está o fato de que tal mecanismo dá a garantia e os meios necessários para que os cidadãos possam efetivar seus direitos e liberdades e oportunidades fundamentais.

Dentro desse contexto, outro ponto relevante concernente à concepção liberal diz respeito aos “princípios de justiça” e às “diretrizes de indagação”. Os primeiros são responsáveis pelo esclarecimento dos tipos de argumento e linguagem empregados nas informações referentes a questões políticas. Já as diretrizes são elementos indispensáveis para a aplicação dos princípios de justiça e pela completude da concepção política, a qual se desdobra em duas partes:

- a. princípios substantivos de justiça para a estrutura básica;
- b. diretrizes de indagação: princípios de argumentação e regras de evidência à luz dos quais os cidadãos devem julgar se os princípios substantivos aplicam-se de forma apropriada e identificar as leis e políticas que melhor os satisfaçam. (RAWLS, 2000, p. 273).

Como consequência disso, o autor vai afirmar serem os valores políticos liberais classificáveis em dois tipos: (a) os valores da justiça política; e (b) os valores da razão pública. Em relação ao primeiro tipo, estão situados valores e princípios comuns àqueles princípios de justiça que compõem a estrutura básica (liberdade política e civil; igualdade de oportunidades; igualdade social e reciprocidade econômica; e os valores e condições necessários ao bem comum). No segundo tipo, estão abarcados os valores que informam as chamadas “diretrizes de indagação pública”, com a função de proporcionar a livre discussão de temas pelos cidadãos acerca das questões políticas fundamentais, fazendo-se uso de “virtudes políticas como a razoabilidade e a disposição de respeitar o dever (moral) de civilidade” (2000, p. 274).

Com isso, ressalta-se que os princípios da justiça e as diretrizes da razão pública compartilham as mesmas bases fundamentais, no contexto da justiça como equidade. Assim, Rawls vai aduzir que “o liberalismo político é uma categoria de concepções”.

Portanto, há a adoção de formas múltiplas a depender dos princípios substantivos empregados e do modo de estabelecimento das diretrizes de investigação. A propósito, é afirmado pelo autor que a justiça como equidade é somente um exemplo dentro da construção efetuada pela concepção política liberal:

O que importa no ideal da razão pública é que os cidadãos devem conduzir suas discussões fundamentais dentro daquilo que cada qual considera uma concepção política de justiça, baseada em valores que se pode razoavelmente esperar que os outros subscrevam, e cada qual está, de boa-fé, preparado para defender aquela concepção entendida dessa forma. Isso significa que cada um de nós deve ter e deve estar preparado para explicar um critério acerca de que princípios e diretrizes pensamos que se pode razoavelmente esperar que os outros cidadãos (que também são livres e iguais) subscrevam junto conosco. (2000, p. 276).

Nesse sentido, é preciso ressaltar a desnecessidade da formulação de uma única e definitiva versão das bases morais da razão pública, conforme esclarece Quong (MANDLE; REIDY, 2015, p. 275). O que deve ser suficiente é o compromisso dos cidadãos com os termos da razão pública e com a cooperação pessoal para uma convivência em bases sociais justas para todos.

2.7 O papel da razão pública

Tendo em vista que são inevitáveis diferentes visões da concepção política mais apropriada, considerando-se as diferentes ideias fundamentais contidas numa cultura política pública, é natural pensar no debate ordenado como a melhor forma de chegar a uma formulação política fundamental que seja a mais razoável. Ao dispor sobre os elementos constitucionais advindos da identificação da categoria de questões fundamentais cujos valores políticos apresentam respostas razoáveis, Rawls destaca tais elementos em dois tipos: a) princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político; e b) direitos e liberdades fundamentais e iguais de cidadania que as minorias devem respeitar.

Com respeito às características básicas da razão pública, comenta Larmore:

[...] public reason embodies the ideal of fairness, and so questions having to do with the fair terms of social cooperation – in other words, matters of basic justice – belong on society’s programs of political deliberation, however disputed they may be³. (FREEMAN, 2003, p. 384).

³ “[...] a razão pública encarna o ideal de equidade, e então as questões que têm a ver com termos equitativos de cooperação social – em outras palavras, questões de justiça básica – apropriadas a programas sociais de deliberação política, por mais disputadas que elas possam ser.” (tradução nossa).

Outro aspecto de relevo diz respeito ao conteúdo informativo que irá moldar os tipos de questões envolvidas pela razão pública. Quanto a isso, explana Quong:

[...] as Rawls has emphasized, the content of public reason is not fixed by one specific conception, but rather it can include any conception of justice within a broadly liberal family, and so there is ample scope for each citizen to exercise his or her democratic autonomy by advocating for the conception of justice he or she thinks best⁴. (MANDLE; REIDY, 2015, p. 267).

Rawls ainda observa que uma concepção política que abranja “elementos constitucionais essenciais” e as “questões de justiça básica” pode, por vezes, não informar a resolução de diversos problemas de ordem econômica e social. Muitas vezes, a resolução de tais questões específicas vai exigir mesmo que se vá além da concepção política e dos valores expressos em seus princípios, invocando-se valores não políticos. Todavia, sendo mantido um “acordo estável” sobre os elementos constitucionais essenciais, e conservados os procedimentos políticos considerados “razoavelmente equitativos”, há sempre a possibilidade de manutenção da cooperação política e social.

2.7.1 O uso da razão pública pela Suprema Corte

O autor vai também diferenciar o papel dos juízes da Suprema Corte no uso da razão pública em comparação ao dos legisladores e dos cidadãos. Esses últimos, ao exercerem o direito de voto com relação a questões de justiça básica e de caráter constitucional essencial, não necessitam justificar-se publicamente, mas apenas levar em conta as razões de ordem pública em suas consciências, privadamente. Com relação aos juízes, em geral, Rawls afirma que seu uso da razão pública se assemelha ao dos cidadãos e legisladores e que, “À parte isso, devem agir de acordo com o que pensam estar sendo requerido pelos casos, práticas, tradições constitucionais e pelos textos históricos constitucionalmente significativos” (2000, p. 286).

Por outro lado, o papel dos juízes da Suprema Corte é dar publicidade à razão pública nas suas interpretações sobre questões constitucionais relevantes, devendo recorrer a valores políticos de justiça por meio das concepções públicas que entendam serem as mais razoáveis. À Suprema Corte cabe, portanto, motivar suas decisões apenas se pautando na razão pública, em todas as questões que lhe sejam encaminhadas, no

⁴ “[...] como enfatizou Rawls, o conteúdo da razão pública não é fixado por uma concepção específica, mas diversamente ele pode incluir qualquer concepção de justiça dentro de uma ampla família liberal, e então há um amplo alcance para cada cidadão exercer seu ou sua autonomia democrática advogando a concepção de justiça que ele ou ela achar a melhor.” (tradução nossa).

papel de interpretar de maneira clara e efetiva os textos constitucionais, decidindo as controvérsias com o mais amplo emprego dos valores públicos, e de maneira publicamente razoável. Conforme enfatiza o autor, “A constituição não é o que a Suprema Corte diz que ela é, e sim o que o povo, agindo constitucionalmente por meio dos outros poderes, permitirá à Corte dizer que ela é” (2000, p. 288).

2.8 Os elementos norteadores da justiça política e as liberdades fundamentais

Considerando-se as características fundamentais já explanadas acerca da justiça como equidade e a estrutura básica que lhe dá suporte, Rawls estabelece como os dois princípios mais importantes a serem observados os seguintes: (a) direitos individuais isonômicos e equivalentes à amplitude das liberdades fundamentais existentes, compatíveis e similares para todos; e (b) certo nível de aceitação de desigualdades sociais e econômicas, desde que em benefício dos menos privilegiados, e que haja uma vinculação à igualdade equitativa de oportunidades e de acesso a cargos que alcancem todos (2000, p. 324).

Na realização do acordo inicial, consideradas as partes como indivíduos morais e iguais, deve-se supor que as partes não sabem como será sua posição social ou classe na sociedade, nem se será favorecida na distribuição estrutural relativamente aos seus talentos/capacidades naturais. Para o estabelecimento de uma equidade geracional, os agentes contemporâneos não devem possuir informações privilegiadas acerca de aspectos atuais da sociedade, tais como “as reservas de recursos naturais ou de bens de produção nem do nível de tecnologia” (2000, p. 325). Assim, Rawls argumenta que:

[...] quando os contemporâneos são influenciados por uma descrição geral do estado atual da sociedade, enquanto estão fazendo um acordo sobre a maneira de se tratarem uns aos outros e às gerações que virão depois deles, ainda não deixaram de levar em conta os resultados do acidente histórico e da contingência social cristalizados na estrutura básica. E assim chegamos a um véu de ignorância mais espesso, e não a um mais delgado (2000, pp. 325-326).

As partes, portanto, são tratadas de forma idêntica, na situação inicial, refletindo a sua isonomia enquanto pessoas morais. Tomando-se como ponto de partida uma situação na qual não se detêm informações privilegiadas, fica possibilitado um acordo racional. O acordo fruto da posição original é, assim, obtido por meio de um processo racional, consideradas como fundamentais situações ideais e não históricas que manifestem exigências razoáveis. Nesse contexto, o autor reitera ser inevitável a ideia

de uma posição original, considerando que os cidadãos se conscientizem do papel da estrutura básica da sociedade e, a partir de então, procurem uma concepção adequada de justiça para sua regulação, tratando-se “de uma extensão natural da idéia do contrato social, quando a estrutura básica é considerada o objeto primordial da justiça” (2000, p. 328).

No acordo inicial, portanto, a incumbência dos agentes será alcançar um consenso sobre os princípios fundamentais acerca dos quais repousará a estrutura básica da sociedade ao longo de suas vidas. Dada a escassez de informações que possam subsidiar maquinações mentais que influenciariam as escolhas dos indivíduos no acordo inicial, outros aspectos prevalecerão. Todavia, eles serão limitados a concepções de justiça aptas a regular a estrutura básica da sociedade. Assim, os interesses e preferências observados pelos agentes serão norteados pelo desejo de dispor de bens primários, estando os próprios fins e objetivos últimos já formados sem o conhecimento das partes, como consequência da aplicação da teoria geral na estrutura básica às derivações resultantes das concepções de justiça viabilizadas.

O autor esclarece que não há uma priorização da liberdade em si mesma, como se à liberdade fosse dado um valor superior na qualidade de fim último da justiça política e social. Rawls procura justificar a existência de uma especificação das liberdades fundamentais dentro de uma lista (liberdade de pensamento e de consciência; liberdades especificadas pela liberdade e integridade pessoal; e os direitos e liberdades abarcados pelo império da lei). Assim, é dito que, caso seja viabilizada a concordância das partes com a lista de liberdades integradas aos princípios da justiça, será possível afirmar que foi alcançado o “objetivo inicial” da justiça como equidade. Nesse sentido, a preocupação com o objetivo inicial da justiça como equidade é “mostrar que os princípios de justiça seriam adotados em vez das demais alternativas tradicionais” (2000, p. 348), e que, a partir daí se passaria aos desdobramentos necessários. Considerando-se que as variadas liberdades fundamentais tendem a, por vezes, entrar em conflito, é preciso, portanto, a formulação de um sistema coerente, no qual as diversas liberdades possam ser harmonizadas. Assim, o significado da prioridade da liberdade é definido, na prática, pela restrição de que uma liberdade fundamental só pode ser limitada em razão de uma ou mais liberdades fundamentais.

Rawls propõe, em função disso, um sistema de liberdades escalonadas entre si e que se encadeiam de tal modo a serem priorizadas aquelas que possibilitem, em maior

grau, o exercício das capacidades morais dos indivíduos, “ou na medida em que [sejam] um meio institucional mais ou menos necessário para protegê-las” (2000, p. 392).

Da mesma forma, o autor também reserva grande relevância ao processo para a especificação das liberdades fundamentais, mediante um procedimento político justo e viável, que tenha por princípios (a) a ausência de prévia restrição acerca do resultado legislativo; e (b) a equidade de representação para uma fiel adequação entre o conteúdo do consenso sobreposto alcançado e a correspondente legislação de uma constituição elaborada pelos representantes dos cidadãos. Assim, alerta que “[...] é preciso notar que todos os direitos e liberdades legais que não as liberdades fundamentais protegidas pelas várias cláusulas constitucionais [...] devem ser especificados no estágio legislativo à luz dos dois princípios de justiça e de outros princípios relevantes” (2000, p. 395).

Em razão de poderem sofrer limitações quando entram em choque entre si, conclui-se não haver liberdade fundamental de caráter absoluto. Também deve ser verificado que não há a exigência de que tais liberdades sejam dispostas dentro de um mesmo grau. Nesse aspecto, pontua Rawls que “[...] seja qual for a maneira usada para ajustar essas liberdades entre si, a fim de que haja um sistema coerente, esse sistema deve ser garantido igualmente a todos os cidadãos” (2000, p. 349).

Por fim, Rawls esclarece que a questão relativa à prioridade da liberdade nem sempre será exigida, havendo a necessidade das chamadas “condições razoavelmente favoráveis”, as quais estão presentes na cultura e nas tradições da sociedade e serão determinantes para que se possibilite o exercício pleno das liberdades fundamentais.

3 CAPÍTULO II: HABERMAS: O DEBATE ACERCA DO LIBERALISMO POLÍTICO DE RAWLS, E OS MODELOS NORMATIVOS DE DEMOCRACIA

3.1 A problemática acerca da autonomia privada dos cidadãos, dos bens fundamentais e dos pressupostos procedimentais para o consenso sobreposto

Segundo Habermas, a obra “Uma Teoria da Justiça” de John Rawls marca uma inflexão importante na recente história da filosofia prática. Rawls propõe uma leitura intersubjetiva do modelo kantiano de autonomia, ao definir que a ação autônoma se dá dentro de um contexto em que obedecemos a leis em que todos os envolvidos no processo possam aceitar, com base na razoabilidade. Esse modelo é defendido como chave para a explicação da autonomia política dos cidadãos no Estado Democrático de Direito.

Nesse contexto, para a instituição de uma sociedade moderna, baseada na cooperação justa e imparcial de cidadãos livres e iguais, é necessário, num primeiro passo, que na chamada “condição primitiva”, os cidadãos estejam em acordo com dois princípios básicos. Pelo primeiro princípio, o liberal, a todos os cidadãos seriam conferidas liberdades subjetivas de ação; pelo segundo princípio, seriam regulados e fixados os mesmos direitos de acesso a cargos públicos a todos, sendo permitidas desigualdades sociais apenas quando, no mínimo, tragam benefícios aos menos privilegiados.

Num segundo passo, Rawls mostra que as condições necessárias ao pluralismo promovido por essa concepção são passíveis de aprovação. O liberalismo político seria neutro ideologicamente, pois é decorrente de uma construção racional que não reivindica *status* de verdade. E, num terceiro passo, são esboçados os direitos fundamentais e os princípios do Estado de direito.

Habermas põe em dúvida a adequação da condição primitiva para explicar e aplicar princípios de justiça de modo imparcial, sendo tais princípios entendidos de um ponto de vista deontológico. Por esse raciocínio, afirma o autor, é demonstrada, pela construção de uma condição primitiva, a intenção inicial de “representar a teoria da justiça como parte da teoria geral das escolhas racionais” (Habermas, 2004, p. 64).

Habermas, em *A Inclusão do Outro*, afirma que Rawls não consegue sustentar, de modo consistente, como se pode chegar a uma concepção objetiva de cidadão

plenamente autônomo por via de pessoas/indivíduos que não sejam dotados internamente de tal autonomia. Os cidadãos são, assim, dispensados das características subjetivas de pessoa moral, embora se espere deles que reconheçam os direitos mais elevados dos cidadãos na sua generalidade e abstração, deixando-se convencer por razões públicas da legitimidade de instituições e das políticas a serem adotadas na sociedade, por exemplo. A esse respeito aponta Habermas:

As partes, portanto, devem entender, levar a sério e tornar objeto de sua negociação as consequências de uma autonomia que lhes é vedada em sua extensão integral, assim como as implicações do uso de uma razão prática a que elas próprios não podem recorrer. (HABERMAS, 2004, p. 69).

A dinâmica procedimental representada por agentes que decidem racionalmente, com base numa perspectiva pessoal, só pode se apresentar por meio de valores/interesses constituídos como “bens”. Nessas condições, a visão de direitos assume o papel de uma categoria de bens dentre outras:

[...] Rawls se envolve com um conceito de justiça baseado na ética dos bens, que se encaixa melhor nas abordagens aristotélicas ou utilitaristas do que em sua própria teoria dos direitos, que parte do conceito da autonomia. Como Rawls se prende a uma concepção de justiça segundo a qual a autonomia dos cidadãos se constitui mediante direitos, o paradigma distributivo lhe traz dificuldades. Os direitos só podem ser “gozados” na medida em que deles se faz uso. Eles não podem ser assimilados a bens distributivos, sem abrir mão de seu sentido deontológico. (2004, p. 71).

O autor conclui que Rawls acaba por adentrar numa estratégia conceitual em que o modelo de escolha com base na racionalidade dos agentes não consegue levar à concepção liberdades fundamentais imediatamente como direitos fundamentais, mas as reinterpreta como na qualidade de bens fundamentais. Ele acaba, assim, por igualar o sentido deontológico das normas ao sentido teleológico dos valores. Habermas argumenta, então, que a distinção entre normas e valores se dá: (i) mediante o caráter das relações das normas por tipos de ações guiadas por regras e “direcionadas para objetivos”; (ii) pela disposição binária ou gradual dos seus comandos e das respectivas “pretensões de validade”; (iii) pelo grau de obrigatoriedade absoluto ou relativo; e (iv) pelos distintos parâmetros/critérios que orientam os respectivos sistemas (2004, p. 73).

O autor destaca que Rawls, considerando as diferenciações deontológicas dos princípios acima, quer dar primazia ao primeiro princípio em detrimento do segundo. Todavia, a partir da perspectiva subjetiva de orientação com nossos interesses e valores, não há possibilidade de fundamentar uma preponderância absoluta das liberdades subjetivas de ação diante da perspectiva dos bens fundamentais dirigidos pelo segundo

princípio. Rawls procede, ainda, a uma diferenciação entre bens fundamentais – constitutivos no sentido moral –, integrantes da estrutura institucional da sociedade, e os demais bens fundamentais, atribuindo aos primeiros a garantia do valor da liberdade. Contudo, observa-se que essa última determinação estabelece uma diferenciação tácita (implícita) entre direitos e bens, e que se põe em contradição com a classificação inicialmente feita entre eles. Assim, aponta Habermas que:

Não apenas com referência aos direitos é que podemos diferenciar uma igualdade de competências de uma igualdade de situações efetivas de vida. Somente entre o fazer jus a determinados direitos, por um lado e as oportunidades dadas para o uso desses direitos, por outro, pode surgir um desnível problemático a partir do ponto de vista da igualdade, ao passo que tal desnível não existe entre a efetiva disponibilidade de bens ou o uso efetivo de bens. (2004, p. 73-74).

Assim sendo, Habermas argumenta que não faria sentido falar em “justo valor” no que se refere à igualdade em relação à repartição de bens. Não se pode estabelecer uma distinção entre igualdade de fato e igualdade de direito aplicável ao conceito de “bens”.

Por outro lado, é bem clara, na formulação de Rawls, a influência da noção de imperativo categórico, o qual é empregado dentro de uma perspectiva intersubjetiva envolvendo vários participantes. Ele se faz presente em momentos e condições procedimentais tais como a igualdade das partes, e o véu da insciência/ignorância. As condições para a construção de uma “condição primitiva” poderiam ser facilitadas, caso houvesse um tratamento diferente do ponto de vista moral e caso desse mais liberdade para a operacionalização do conceito de razão prática, no caso, desenvolvendo-o de maneira estritamente estimativa. Sobre isso, o autor assevera que “Rawls fixa as partes da condição primitiva numa perspectiva comum e neutraliza assim de antemão, mediante um artifício, a multiplicidade das perspectivas particulares de interpretação.” (2004, p. 75).

Já pela proposta habermasiana de uma “ética do discurso”, cada participante seria chamado a assumir a perspectiva de todos os outros, por meio de um processo comunicacional não coativo entre agentes livres e iguais. Disso resultaria a construção de uma perspectiva do “nós” (1ª pessoa do plural) em direção à elaboração conjunta que possibilite fazer de uma “norma discutível” a base da práxis a ser adotada por todos. Conforme o autor, portanto:

A ética do discurso [...] vê o ponto de vista moral como encarnado no procedimento de uma argumentação levada a efeito intersubjetivamente, que

exorta os participantes a erguerem as barreiras de suas perspectivas de interpretação. (HABERMAS, 2004, p. 75).

De acordo com Habermas, há a assunção de um duplo ônus da prova por Rawls quando defende o véu da insciência/ignorância desde o primeiro momento, presumindo a união de cidadãos livres e iguais sem a busca de autocompreensão/compreensão de mundo distintas reciprocamente. Em primeiro lugar, é preciso que existam os pontos de vista subjetivos com teores normativos que, desde o início, possam ser aceitos como algo bom, sob pena de serem descartados ao longo do processo. Por outro lado, toda a normatização a ser acrescentada num momento posterior precisa guardar harmonia com os princípios fixados no momento da insciência/ignorância, sem que se possam verificar maus imprevistos. Habermas aduz que, para que fosse possível garantir tal situação, seria necessária a construção detalhada das disposições normativas suficientes a estimular, ainda que potencialmente, uma autocompreensão e compreensão de mundo pelos cidadãos. Dessa forma, “A imparcialidade do juízo só estaria garantida na condição primitiva, se os conceitos normativos básicos usados para sua construção [...] resistissem a uma revisão em face de experiências e aprendizados futuros.” (2004, p. 76).

A formulação de Rawls viria também a pressupor um conceito de pessoa cuja neutralidade seja suficientemente necessária, a fim de que possa haver sua aceitação por diferentes visões de mundo. Todavia, o que se mostra “irritante”, na visão de Habermas, é a suposição de que a prova da aceitabilidade de um “consenso sobreposto” seja semelhante à prova da sua consistência como potencial de autoestabilização de uma sociedade bem-ordenada. Tal proposição seria “irritante”, uma vez que a prova referida não pode ser extraída da própria teoria, pois o teste relativo à neutralidade de visão de mundo segue outras dinâmicas, diferentes das aplicáveis à aquisição de reprodutibilidade de uma sociedade já instituída segundo os preceitos da teoria rawlsiana. Explana Habermas:

Pelo fato de Rawls colocar em primeiro plano a pergunta sobre a estabilidade, só se expressa no “overlapping consensus” a contribuição funcional que a teoria da justiça pode dar à institucionalização pacífica da cooperação social; e aí já tem que estar pressuposto o valor intrínseco de uma teoria justificada. A partir dessa visão funcionalista, a pergunta sobre se é possível a teoria contar com a concordância pública – ou seja, com a concordância de um fórum do uso público da razão sob as perspectivas de diversas visões de mundo – perderia um sentido epistêmico e tocante à própria teoria. (2004, p. 80).

O consenso sobreposto, nesse aspecto, seria revestido de um caráter sintomático de utilidade, sem se atentar para a confirmação de que uma determinada teoria seria correta. Em consequência disso, estaria perdido o seu interesse enquanto configurador de uma “aceitabilidade racional” e também de validade, restringindo-se a um papel indutor de aceitação e de garantia de estabilidade social (2004, p. 80).

Portanto, seria necessário que Rawls fizesse uma distinção mais precisa entre aceitabilidade e aceitação, em virtude de que uma compreensão meramente instrumental da teoria já se mostraria fracassada. Isto porque os cidadãos já teriam que se convencer de uma visão de justiça determinada, antes de firmarem o consenso. Tal visão não poderia simplesmente ser destinada a conduzir a um “modus vivendi”, pois não seria assim verdadeiramente “política”. A mentalidade defendida por Rawls associa à noção de “político” uma restrição que impõe o esvaziamento de uma pretensão epistêmica da teoria da justiça. Habermas vai então questionar porque Rawls não considera sua teoria como apta a verificação, bem como a preferência pelo emprego do termo “racional” em lugar de “verdadeiro”. É preciso, em Rawls, uma compreensão do termo “racional” como algo que é refletido ao se lidar com opiniões discutíveis. Assim, explica Habermas que:

[...] nesse caso, “racional” é utilizado como um predicado de nível mais elevado, que se refere antes ao trato com “reasonable disagreements”, ou seja, com a consciência falibilista e a atitude civil de pessoas em particular do que à validação das declarações dessas mesmas pessoas. Parece ser este [...] o tipo de leitura que Rawls favorece. (2004, p. 82).

Seriam racionais, portanto, os indivíduos dotados de senso de justiça e que estão prontos a cooperar em condições justas e honestas, mas que – além disso – estão aptos a reconhecer o caráter falível da cognição humana. Tais pessoas estariam também dispostas a justificar publicamente sua concepção de justiça política. Diante disso, caberia entender que o termo “racional” se refere ao cumprimento de uma pretensão de validação alcançada pela via discursiva. Poderíamos, portanto, compreender “racional” como o requisito apto para dar validade a enunciados normativos, embora Rawls não conclua expressamente nesse sentido. Habermas vai, então, salientar que o maior problema dessa concepção é o de que ela atribui predicado de verdade a imagens de mundo (doutrinas abrangentes), renunciando, com isso, ao emprego da expressão “racional” a aspectos epistêmicos que Rawls mesmo precisa preservar como atributo de sua própria concepção de justiça, para que nela se possa reivindicar obrigatoriedade normativa.

A formulação de Rawls se apresenta sob as condições de um pensamento “pós-metafísico”, responsável por fundamentar a equidade. Por essa via, segundo Habermas, não se faz possível reivindicar a validade de uma concepção de justiça amparada em critérios de verdade de uma imagem de mundo tida como “racional”, independente de qual seja. Daí se revela mais sensata a análise de pretensões de validação de enunciados descritivos, avaliativos e normativos de maneira desvinculada de formas obscuras de validação, oriundas de visões de mundo religiosas e metafísicas. Cabe questionar se, para Rawls, poderia existir uma moral “profana”, desvinculada de doutrinas metafísicas ou religiosas, apta a estabilizar identidades. Habermas expõe que o modelo seguido por Rawls, baseado na adoção das liberdades de crença e consciência, foi aquele responsável por encerrar as guerras de caráter religioso no período moderno. A partir disso, indaga se tal feito seria possível, caso esses direitos não pudessem ser fundamentados em razões outras, e que não se referissem “a uma validação moral para além da religião e da metafísica” (2004, p. 86).

De tal modo, ao predispor uma teoria da justiça baseada num consenso sobreposto de caráter pluralista, que se restringe ao problema da estabilidade política, Rawls acaba por reduzir a pretensão epistêmica dessa teoria. Segundo Habermas, o modo de autonomia subsistente no estágio de vida da condição primitiva não é passível de perpetuação na sociedade juridicamente constituída. Quanto mais se eleva o véu da insciência/ignorância, mais os cidadãos se veem “enredados” numa ordem hierárquica que se estabeleceu sobre eles, privando-os de futuros discernimentos, os quais teriam de ser reconquistados por gerações futuras. Pelas formulações da “teoria da justiça”, a fundação do estado democrático de direito é impossível de repetição sob a constituição institucional de uma sociedade justa já instituída, bem como o processo de concretização dos direitos não tem como tornar-se permanente. Habermas destaca:

Os cidadãos, como exigiriam no entanto as condições históricas que se alteram, não podem experimentar esse processo como um processo aberto, não terminado. Na vida real de sua sociedade, eles não podem inflamar o cerne radicalmente democrático que incandesce na condição primitiva, pois a partir da visão deles todos os discursos essenciais de legitimação já terão ocorrido na teoria; e os resultados das discussões teóricas, eles já os encontram sedimentados na constituição. (2004, p. 88).

Rawls trata a esfera política como algo dado. Só tomando como referência política, é possível a cisão da pessoa moral em uma identidade pública do cidadão, e uma não pública da pessoa particular, com suas opiniões subjetivas sobre valores. O estabelecimento de uma divisão desse porte, firmada *a priori*, contradiz tanto a

instituição republicana como a experiência histórica. Segundo a primeira, a soberania dos povos deriva da mesma raiz da constituição dos direitos humanos. Já a experiência histórica mostra que o estabelecimento dos limites entre esfera pública e privada se mostra variável e problemático sob pontos de vistas normativos. A autonomia dos cidadãos apenas se concretiza quando esses podem ser compreendidos como autores das leis às quais se submetem como destinatários. Tal fenômeno é assim descrito por Habermas:

A relação dialética entre autonomia privada e pública só se torna clara por meio da possibilidade de institucionalização do status de um cidadão como esse, democrático e dotado de competências para o estabelecimento do Direito, e isso somente com o auxílio do direito coercivo. No entanto, porque esse direito se direciona a pessoas que, sem direitos civis subjetivos, não podem assumir de forma alguma o *status* de pessoas juridicamente aptas, as autonomias privada e pública dos cidadãos pressupõem-se *reciprocamente*. (HABERMAS, 2004, p. 91).

O autor vai, ainda, ponderar que, sem liberdades subjetivas de ação aptas a serem demandadas e a garantir a autonomia privada, não haverá direitos. Em tal cenário, também não haverá direito legítimo, “se não houver o estabelecimento comum e democrático do Direito por parte de cidadãos legitimados para participar desse processo como cidadãos livres e iguais.” (2004, p. 91).

Habermas alega que, em Rawls, os direitos relacionados ao exercício das liberdades são aqueles tomados como referência para resguardar a esfera de autonomia privada do indivíduo em face de interferências do estado, o que demonstra uma diferenciação relevante entre os campos de atuação da autonomia pública e da privada. Daí se chega à conclusão da atribuição de um caráter instrumental à autonomia pública, vista assim como meio de viabilização para a proteção da esfera íntima individual.

Nesse ponto, Habermas enxerga uma tal concepção como incompatível com o ideal de um “republicanismo kantiano”, tendo em vista não ser enquadrável na proposta de Kant a possibilidade de realização das liberdades individuais isoladamente da via da socialização. A própria referência a uma autolegislação somente seria viabilizada considerando-se os cidadãos diante de uma convivência conjunta e de respeito mútuo às limitações recíprocas. Por conseguinte, arremata que, “[e]m uma associação de livres e iguais, todos precisam entender-se, em conjunto, como autores das leis às quais se sentem individualmente vinculados como seus destinatários” (2004, p. 123).

Quando o projeto do direito está esclarecido, nota-se que a substância normativa dos direitos à liberdade já está englobada nos meios necessários à institucionalização

jurídica do uso público da razão pelos cidadãos. Habermas pondera que uma teoria em que se abordam os pressupostos da comunicação e de formação discursiva de opinião e de vontade, mostra-se, ao mesmo tempo, mais e menos modesta do que a teoria da justiça de Rawls. É mais modesta por se limitar aos aspectos procedimentais do uso público da razão e porque desenvolve o sistema de direitos a partir de uma ideia de institucionalização legal. Já em Rawls, reserva-se à filosofia a precedência para o desenvolvimento de um consenso público de uma sociedade justa, na qual os cidadãos julgam, a partir de então, as instituições e as políticas subsistentes.

Habermas propõe que a atuação da filosofia deve ser restringir ao esclarecimento do processo democrático, e, moralmente, ao exame das condições para discursos e negociações racionais. Esclarece o autor que “a filosofia não procede de uma maneira construtora, mas sim reconstrutiva” (2004, p. 92). Nesse aspecto, o “método de evitação”, de que fala Rawls em sua teoria, desonera a filosofia de questões controversas específicas, podendo produzir uma teoria fortemente fechada em si mesma.

3.2 A imprecisão do caráter epistêmico das discussões não políticas

Rawls associa a expressão “político” a uma concepção de neutralidade, em oposição a “metafísico”. Segundo Habermas, esse tipo de neutralidade, característico do uso político da “justiça como equidade”, pode ser apresentado como sendo uma concepção vaga. Uma das referências para a expressão “vago” tem a ver com a condição necessária para uma concepção de justiça apta a ser incluída num “consenso sobreposto”. Por outro lado, Rawls parece esperar que uma teoria “vaga” no campo político assuma uma mesma posição no campo filosófico, contornando possíveis controvérsias de natureza “metafísica”.

Para Habermas, o fato de a explicação do *status* epistêmico de uma concepção vaga nos levar a discussões não políticas acerca da razão e da verdade não quer dizer que isso signifique, necessariamente, o envolvimento em questões/controvérsias metafísicas. Nesse sentido, afirma o autor:

Não é nada evidente que razões publicamente defensáveis e independentes de seus agentes possam ter peso decisivo apenas em favor da ‘racionalidade’ de uma concepção política, ao passo que razões não-públicas e dependentes dos agentes devam bastar para a reivindicação autóctone e consolidada de uma “verdade” moral. (2004, p. 96).

Habermas vai, assim, defender a tese de que um consenso sobreposto está condicionado a uma prévia adoção de um “ponto de vista moral” pelos cidadãos, o qual seja independente de imagens de mundo subjetivamente assumidos de maneira particular.

Ainda, segundo o autor, a tendência de Rawls à elaboração de um “construtivismo kantiano” se manifesta em “O Liberalismo Político”, a qual já se fazia presente em “Uma Teoria da Justiça”, ao fazer uso de uma razão prática na construção do conceito de “justiça como equidade”. Todavia, Habermas assinala a perda de força da razão nesse enfoque, uma vez que há o esvaziamento da razão prática ao patamar de uma racionalidade que guarda dependência com verdades morais, ainda que fundadas sobre outras bases. O autor complementa, afirmando que:

A razão prática é como que moralmente destituída do seu cerne e deflacionada à condição de racionalidade que incorre na dependência em relação a verdades morais fundadas em outras bases. A validação moral da concepção de justiça já não se fundamenta mais a partir de uma razão prática vinculativa em geral, mas sim a partir de uma feliz convergência de imagens de mundo racionais que se superpõem de forma suficiente em seus constituintes morais. (HABERMAS, 2004, p. 102).

Conforme aponta Baynes, em Rawls a virtude básica da racionalidade deve ser compreendida em conjunto com as chamadas capacidades morais básicas da pessoa (senso de justiça e concepção de bem). Tais capacidades morais seriam integrantes, portanto, de uma psicologia moral que, juntamente com a ideia de cooperação social, integra a inspiração basilar da cultura liberal da qual se vale Rawls para a estruturação da sua concepção política (BAYNES, 2016, pp. 172-173).

Já no tocante à formação do consenso sobreposto, Rawls propõe uma separação entre conteúdos, advinda de uma divisão entre o político e o metafísico, e entre as razões a que se referem. Nesse contexto, podem os cidadãos ter a consciência de que o consenso se dá em virtude da sobreposição bem-sucedida de diversas visões de ordem religiosa e metafísica, embora não possam se envolver nas visões alheias e nos seus conteúdos de verdade para reconstruir suas próprias convicções internas. De acordo com Habermas, isso se justifica na observância de que há obstáculos para os cidadãos exporem suas posições naquilo que, para eles, expressa conteúdos de verdade, de correção e de valores. Em consequência disso, o autor aponta:

Tão logo os cidadãos tenham a intenção de se expressar sobre as verdades morais ou, em geral, sobre as “concepções do que tem valor na vida humana” (PL. p. 175), eles se vêem obrigados a reassumir a perspectiva de participante inscrita em sua própria imagem de mundo. (HABERMAS, 2004, p. 103).

3.3 A limitação dos papéis nas perspectivas formadoras do consenso sobreposto, e os elementos constitutivos do uso público da razão

Em Rawls, os enunciados morais e juízos de valor só podem ser fundamentados num contexto particular de imagem de mundo, pois o eventual compartilhamento de concepções de justiça particulares é visto como não público. A validação pública dos conteúdos do consenso sobreposto equivale à sua racionalidade, a qual decorre de uma feliz convergência de razões não públicas provenientes das mais diversas naturezas. Aqui observa Habermas:

[...] nesse estágio Rawls não concede a seus cidadãos uma terceira perspectiva, uma perspectiva que venha a crescer-se à dos observadores e participantes. Antes que se chegue a um consenso [sobreposto] não há qualquer perspectiva pública intersubjetivamente partilhada, que possa tornar possível aos cidadãos alcançar uma formação de juízo “de casa”, por assim dizer. (2004, p. 104).

Assim, vê-se que o que Rawls denomina “uso público da razão” pressupõe um prévio consenso político fundamental já estabelecido, sem que se tenha passado por um espaço público/comunal de desenvolvimento e justificação de uma concepção política. Para Habermas, na divisão de trabalho proposta por Rawls, apesar da oposição entre “agnosticismo público” e confissão privada, entre “daltonismo confessional” e a neutralidade estatal, encontra-se ainda a presença do aspecto metafísico das verdades morais como reivindicadoras de conteúdos de verdade, mesmo que as doutrinas que as abrangem não estejam mais aptas à justificação pública (2004, p. 104).

Haveria uma assimetria perturbadora entre a concepção pública de justiça e as doutrinas não públicas, pois se mostra contra-intuitivo que se extraia a autoridade moral daquela concepção de razões não públicas. Conforme a explicação de Habermas:

Enunciados válidos merecem reconhecimento geral a partir de razões comuns. Nesse sentido, a expressão ‘agreement’ é ambígua. Ao passo que as partes que negociam um ajuste podem ser favoráveis ao resultado por razões diversas, os participantes de uma argumentação têm de chegar a uma concordância racionalmente motivada, se é que poderão fazê-lo, a partir de razões em comum. Uma práxis justificadora como essa está assentada sobre um consenso alcançado de maneira *pública* e *comunal*. (2004, p. 106).

Nesse contexto, Habermas argumenta que existem situações nas quais, mesmo num nível inferior ao da esfera pública, exige-se um processo argumentativo de uso público da razão. No âmbito da racionalidade, costuma-se fazer uso de recursos vinculativos de validação comuns em situações do cotidiano, e que são reivindicadores

de reconhecimento intersubjetivo, os quais subsidiam uma justificação pública ao se proceder a uma formalização.

Segundo afirma o autor, as discussões de questões morais baseadas na razão estariam fadadas ao colapso, caso fosse sempre obrigatório aos participantes considerar que juízos morais são sempre derivados de convicções pessoais de fé, em caso de não haver a aceitação dos que não compartilham dessa mesma fé. Mais adiante, apresenta-se a indagação acerca da possibilidade de discernimento acerca do “racional” pelos cidadãos, se estes não podem assumir uma terceira perspectiva, “ao lado das posições de observador e participante” (2004, p. 107). Habermas questiona, então, se Rawls teria como explicar a formação de um consenso sobreposto oriundo de uma “pluralidade de razões vinculadas a cosmovisões em particular”, sem o recurso a uma terceira perspectiva, “a partir da qual ‘nós’, os cidadãos reunidos em conselho público e comunal, determinamos equanimemente o que é de interesse de cada um.” (2004, p. 107).

Rawls não pensa o processo de formação de acordo acerca de uma concepção comum de justiça como sendo aquele em que os cidadãos assumem um mesmo ponto de vista. Assim, a racionalidade da concepção adotada terá que estar em conformidade com o contexto das imagens de mundo vistas como “verdadeiras”. Tal racionalidade não exige dos cidadãos a participação numa discussão de maneira pública e comunal, a fim de se buscar uma perspectiva para a formação de questões básicas da justiça política.

Já com relação ao último passo a ser tomado para a formação de um consenso sobreposto, esse pode ser visto – para Habermas – como o exercício radical de um “teste de generalização até então incompleto e conduzido de forma egocêntrica” (2004, p. 111). Os cidadãos veem-se numa situação em que cada qual irá verificar a possibilidade de aprovação de um conceito de justiça, partindo de suas próprias perspectivas e visões de mundo particulares. Nesse ponto, Habermas adverte que:

[...] se os cidadãos “racionais” – no sentido indicado – só podem se convencer da validação de um conceito de justiça no contexto de suas respectivas imagens de mundo, não parece muito provável que cheguem algum dia a firmar um consenso [...]. As expectativas dependem essencialmente de quais revisões será permitido fazer no último estágio de uma justificação descentralizada. A concepção justificada “pro tanto”, que você e eu considerarmos válidos, de sua ou de minha perspectiva, “depois de levar em conta todos os valores”, bem pode fracassar mediante um veto dos demais. (HABERMAS, 2004, p. 112).

Comenta Baynes que, apesar de Habermas poder admitir a possibilidade de se implantar concepções políticas compartilhadas pelos cidadãos a partir das suas próprias

visões morais ou religiosas de mundo, isso não proporcionaria uma base normativa suficientemente capaz de legitimar o uso coercivo da autoridade política. Explica o autor que, no pensamento de Habermas:

[...] citizens must simultaneously both presuppose and strive to articulate a basic political consensus (focused on the idea of a core morality [...]) that all citizens can endorse as valid for the same (publicly available) reasons. The legitimate exercise of political power requires that the reasons that justify the basic principles of justice and “constitucional essentials” be one that all citizens can endorse for the same reasons – that is, in view of their shared conceptions of themselves as free and equal persons.⁵ (BAYNES, 2016, p. 179).

Na visão de Habermas, portanto, a supremacia dos valores políticos para que seja firmado um consenso sobreposto, expressa-se, assim, numa exigência de razão prática, a qual se reveste de uma imparcialidade articulada de um ponto de vista moral. Nesse sentido, tal exigência de razão prática, responsável por submeter as imagens de mundo na busca por um consenso abrangente, só se justifica por uma autoridade epistêmica indiferente das próprias imagens de mundo particulares como tais.

É possível observar, em conclusão, que Habermas procura suscitar um debate acerca de determinados aspectos e concepções estruturantes da teoria rawlsiana. Em primeiro lugar, reconhece que sua própria visão teórica é – sob certo aspecto – mais modesta, no sentido de que está centrada basicamente em garantir as condições de negociação e interlocução dos indivíduos acerca das normas a serem concebidas pela formação democrática da vontade. Em consequência, vai defender que os participantes do processo de criação normativa devem ser parte dentro de um processo de argumentação coordenada, o qual possibilite o convencimento mútuo das razões adotadas, em meio a um procedimento amplamente participativo de comunicação, e que sejam válidas para todos. Em segundo lugar, há a colocação no sentido de que a validade das normas estabelecidas está diretamente ligada às condições de participação num procedimento comunicacional pelo qual todos os envolvidos poderão interagir ativamente em práticas discursivas, garantindo-se a simetria de oportunidades comunicativas. Em terceiro lugar, vemos que Habermas procura distinguir sua teoria, em contrapartida à proposta por Rawls, pelo fato de estar fundamentada no provimento

⁵ “[...] os cidadãos devem simultaneamente tanto pressupor como se esforçar para articular um consenso político básico (focado na ideia de uma moralidade nuclear [...]) que todos os cidadãos possam endossar como válido pelas mesmas (publicamente disponíveis) razões. O exercício legítimo do poder político requer que as razões que justificam ao menos os princípios básicos de justiça e os “requisitos básicos constitucionais” sejam tais que todos os cidadãos possam endossar pelas mesmas razões – isto é, em vista de suas concepções compartilhadas de si mesmos como pessoas livres e iguais.” (tradução nossa).

de um processo de negociação estrutural que possibilita aos membros da sociedade uma contestação e possível reformulação das normas já estabelecidas anteriormente, o que para ele se mostraria bastante problemático dentro do esquema do consenso sobreposto proposto por Rawls.

Por último, situa-se a questão fundamental em torno da diferença de concepções acerca da justificação das normas estruturantes, a qual para Habermas dependeria – em contraposição a Rawls – de uma validação por práticas discursivamente articuladas de formação democrática da vontade, mediante a adoção de perspectivas comportamentais e valorativas compartilhadas entre os atores sociais participantes. Nesse sentido, a questão relativa à efetivação prática do consenso social não estaria limitada à questão da estabilidade em si, tal como concebido na teoria rawlsiana, a qual não se ocupa de uma possível necessidade de legitimação pelos cidadãos da própria concepção teórica na qual se funda o liberalismo político. Há para Habermas, desse modo, a necessidade de superação da dicotomia entre autonomia pública e privada existente em Rawls, propondo-se como alternativa o reconhecimento de que as normas formuladas intersubjetivamente precisariam de uma validação pelos sujeitos envolvidos no seu processo de criação, e isso se daria por práticas efetivas de interação num procedimento comunicacional igualitário e racional de formação democrática da vontade.

3.4 Os modelos normativos de democracia e a proposta da “política deliberativa”

A concepção/modelo liberal de democracia, segundo Habermas, enxerga o Estado como instrumento da administração pública, sendo a sociedade um sistema de fluxo entre pessoas e o seu trabalho social, sob as leis do mercado. A posição dos cidadãos é definida de acordo com os direitos individuais que possuem em face do Estado e dos demais cidadãos. Os direitos subjetivos são aqueles que garantem a abstenção do Estado e de Terceiros ao uso de coação externa contra o indivíduo em seu espaço de ação. Os direitos políticos garantem a possibilidade de validação dos interesses particulares dos indivíduos de modo a poderem ser alçados à esfera pública e exercerem prerrogativas sobre a administração pública.

A política, na concepção liberal de democracia, é caracterizada pela disputa pelo exercício de posição perante o poder da administração pública. Seu processo de desenvolvimento se dá perante a opinião pública, e no parlamento por meio da

“concorrência entre agentes coletivos agindo estrategicamente e pela manutenção ou conquista de posição de poder” (2004, p. 283). De acordo com a visão liberal, o processo democrático se estrutura dentro de compromissos firmados em meio a uma competição de interesses, no qual a equidade se garante, principalmente, por meio de direitos iguais de sufrágio, de representação política e de igual obediência às normas jurídicas. O autor afirma que a obtenção de sucesso neste modelo é dada pela medida do alcance da aquiescência dos cidadãos quanto aos programas e projetos apresentados pelos partidos políticos, mediante a obtenção de um maior número de votos:

Ao votar, os eleitores expressam suas preferências. As decisões que tomam nas eleições têm a mesma estrutura que os atos eletivos de participantes do mercado voltados à conquista de êxito. São os eleitores que licenciam o acesso a posições de poder pelas quais os partidos políticos lutam, em uma atitude que se orienta pela busca do sucesso. (HABERMAS, 2004, p. 283).

Nesse sentido, os direitos políticos conferem aos cidadãos a oportunidade para defender seus respectivos interesses. Isto é feito por meio de eleições, pela escolha dos representantes no parlamento e na formação governamental, no que será feita a agregação de uma vontade política com impacto na administração pública. Assim, a formação democrática da vontade popular tem como função exclusiva a legitimação do poder político, resultante do processo eleitoral. Tal processo autoriza o poder governamental, justificando a atuação dos governos.

De outro modo, segundo a concepção republicana de democracia, a política é vista como reflexão ética da vida em sociedade. Há a constituição de uma consciência da dependência mútua dos integrantes das variadas comunidades como cidadãos. Tal concepção propaga a solidariedade como integração social, para além da forma hierárquica de atuação do poder estatal e das instituições reguladoras e descentralizadoras do mercado. Nessa concepção, os direitos dos cidadãos são caracterizados pelo seu caráter primordialmente positivo. O papel do processo político não é visto, assim, como uma força originária, sendo esta constituída “do poder gerado comunicativamente em meio à práxis de autodeterminação dos cidadãos do Estado e legitima-se pelo fato de defender essa mesma práxis por meio da constitucionalização da liberdade pública” (2004, p. 280).

Na visão republicana, a vontade política dos cidadãos e a formação da vontade exercem uma mediação pela qual se constitui a sociedade politicamente como um todo. O caráter político da sociedade é, portanto, manifestado desde sempre, e nisso se assenta a equivalência entre a democracia e a própria auto-organização política do todo social.

O processo de formação da opinião pública e do desenvolvimento político distancia-se das estruturas inerentes ao mecanismo de funcionamento do mercado. Tal processo dirige-se para uma estrutura de comunicação voltada para o entendimento mútuo, orientado pelas diretrizes da interlocução entre os cidadãos. Aponta Habermas a existência de uma “diferença estrutural” entre o poder comunicativo, representado pelas visões majoritárias formadas no processo discursivo, e o poder administrativo estatal. Conforme expõe o autor, citando F. I. Michelman:

Também os partidos que lutam pelo acesso a posições de poder no Estado têm de se adequar ao estilo e à renitência dos discursos políticos: “A deliberação... refere-se a certa atitude voltada para a cooperação social, ou seja, a essa abertura à persuasão mediante razões relativas às pretensões dos outros como às nossas próprias. O meio deliberativo é uma troca bem-intencionada de visões – incluindo os relatos dos participantes sobre sua própria compreensão de seus respectivos interesses vitais - ... em que um voto, se for efetuado, represente um conjunto de juízos”. (2004, p. 283).

A visão republicana buscaria, na formação democrática da vontade popular, efetivar a constituição da sociedade como uma comunidade política. O governo não é, portanto, um mero receptor de poder público para o exercício amplo de um mandato, cabendo-lhe a efetivação programática de determinadas políticas, as quais caracterizam o aspecto comunitário da sociedade em seu autogoverno.

Já a noção habermasiana de política deliberativa surge da experiência com a diversidade de vozes da qual se forma uma vontade comum. Não se dá apenas com relação a um autoentendimento de caráter ético, mas também para uma conciliação de interesses distintos juridicamente coerentes. Assim há – conforme Habermas – uma escolha racional e dirigida para um propósito específico, apoiada numa fundamentação moral. Propõe-se, pois, um terceiro modelo de democracia, que se caracteriza por utilizar o modo deliberativo em todas as condições de comunicação a serem buscadas para a obtenção de resultados racionais, dentro do processo político. Esse modelo reúne elementos das concepções liberal e republicana na busca de uma integração para atingir um procedimento ideal para o aconselhamento e tomada de decisões. Caracteriza-se pela criação de coesão entre discursos e negociações relacionados ao autoentendimento e à justiça, buscando a obtenção de “resultados ora racionais, ora justos e honestos” (2004, p. 286). Em consequência disso, afirma Habermas:

[...] a razão prática desloca-se dos direitos universais do homem ou da eticidade concreta de determinada comunidade e restringe-se a regras discursivas e formas argumentativas que extraem seu teor normativo da base validativa da ação que se orienta ao estabelecimento de um acordo mútuo, isto é, da estrutura da comunicação linguística. (2004, p. 286).

Nesse contexto, a racionalidade ocupa um papel intermediário, sendo mais do que uma simples legitimação, mas sendo menos que uma constituição de poder político, modificando-se assim o aspecto agregador da administração pública, na medida em que ele se sustenta num uso público da razão e do poder comunicativo. Assim, apontam Vitale e Melo:

[...] a saída procedimental oferecida pela teoria do discurso compreende a democracia como um processo comunicativo, atribuindo posição central à formação da opinião e da vontade política coletiva. O paradigma democrático permanece sendo o diálogo, e não a competição de interesses, típica do mercado. (NOBRE; TERRA, 2008, p. 241).

No entanto, a opinião pública proveniente dos procedimentos democráticos – e que é convertida em poder comunicativo – não pode governar por si mesma, todavia não apenas exerce a monitoração do poder administrativo como também o direciona para determinados pontos.

A teoria do discurso leva a uma obrigatoriedade do processo democrático com uma carga normativa mais intensa do que a do modelo liberal, mas menos intensa do que a do modelo republicano. Há a assunção de elementos de ambos os modelos, todavia combinados de uma nova maneira. A formação democrática da vontade não está centrada numa convergência prévia de convicções éticas, mas fundamenta-se em processos comunicativos que possibilitam a discussão dos melhores argumentos mediante diversas formas de deliberação, por meio da utilização de procedimentos que assegurem uma equidade nos modos de negociação e de argumentação.

Em comunhão com o modelo republicano, a teoria do discurso vai reservar um papel central para o processo político de formação da opinião e da vontade, mas sem relegar a constituição jurídico-estatal a um papel secundário. O autor salienta que:

A teoria do discurso não torna a efetivação de uma política deliberativa dependente de um conjunto de cidadãos coletivamente capazes de agir, mas sim da institucionalização dos procedimentos que lhe digam respeito. Ela não opera por muito tempo com o conceito de um todo social centrado no Estado e que se imagina em linhas gerais como um sujeito acional orientado por seu objetivo. Tampouco situa o todo em um sistema de normas constitucionais que inconscientemente regem o equilíbrio do poder e de interesse diversos de acordo com o modelo de funcionamento do mercado. (HABERMAS, 2004, p. 288).

A teoria do discurso se utiliza da intersubjetividade, cuja presença se faz tanto em processos de entendimento em um nível institucional, nas casas parlamentares, como também nos processos engendrados nas redes de comunicação levadas a cabo pela opinião pública na sociedade. Nesses últimos, a construção informal da opinião pública

é levada a decisões eletivas de caráter institucionalizado e em resoluções legislativas. Dessa forma, “o poder criado por via comunicativa é transformado em poder administrativamente aplicável” (2004, p. 289). As conseqüentes implicações normativas de tais procedimentos seriam no sentido de expandir o poder integrativo de solidariedade para além das fontes de ação comunicativa, precisando ser desdobrado sobre “opiniões públicas autônomas e amplamente espraiadas” e sobre procedimentos jurídicos institucionalizados no Estado para a “formação democrática da opinião e da vontade”. Conforme explicita Habermas:

O poder administrativamente disponível modifica seu estado de mero agregado desde que seja retroalimentado por uma formação democrática da opinião e da vontade que não apenas exerça posteriormente o controle do exercício do poder político, mas que também o programe, de uma maneira ou de outra. (2004, p. 290).

Ressalta-se que não cabe à opinião pública, por meio da transformação em poder comunicativo, dominar o uso do poder administrativo, mas apenas direcioná-lo para determinados canais de racionalidade pública discursiva. Como explanam Vitale e Melo:

O processo democrático, que possibilita a livre flutuação de temas e de contribuições, de informações e de razões, assegura um caráter discursivo à formação política da vontade, fundamentando assim a suposição de que os resultados obtidos de acordo com o procedimento poderiam ser mais ou menos racionais. Em outras palavras, o modelo procedimental de democracia mostrou que as configurações políticas legítimas podem comportar um sentido racional na medida em que os pressupostos comunicativos e as condições do processo democrático são a única fonte de legitimação. (NOBRE; TERRA, 2008, p. 244).

A visão democrática que se extrai da teoria do discurso está, portanto, associada a uma abordagem das ciências sociais que não situa o sistema político no centro da sociedade, nem se deixa modelar estruturalmente por ele, mas pela caracterização de um sistema de ação acompanhado de outros processos comunicativos portadores de caráter político e deliberativo; e pelo qual se mantém numa “relação interna com os contextos de um universo de vida cooperativo e racionalizado” (HABERMAS, 2004, p. 292).

4 CAPÍTULO III: UMA REATUALIZAÇÃO DA *FILOSOFIA DO DIREITO* DE HEGEL POR AXEL HONNETH

4.1 Objeções tradicionais à filosofia política hegeliana e o projeto de uma reconstrução interpretativa e articuladora das suas concepções centrais

A relativa subsistência de um isolamento da filosofia política de Hegel se mostra um tanto surpreendente, na medida em que ela possui vários indícios teóricos aptos a contribuir com as discussões/debates travados no âmbito das teorias político-filosóficas contemporâneas. Honneth menciona – em *Sofrimento de Indeterminação* – a existência de um primeiro preconceito relacionado à *Filosofia do Direito*, ligado a uma suposta consequência antidemocrática embutida na obra. Em segundo lugar, há a objeção metodológica de que só seria possível uma avaliação e reconstrução dos argumentos trazidos na *Filosofia do Direito* em conjunto com os elementos conceituais da “Lógica” de Hegel, o que se tornou inviável devido à ontologia lá desenvolvida. Nesse contexto, Honneth destaca que elementos como a “eticidade” permaneceram ocultos sob o manto das objeções acima aludidas.

Na sua tentativa de reatualização da interpretação da *Filosofia do Direito*, Honneth opta por uma via indireta, na qual afirma a possibilidade de uma reconstrução produtiva e estrutural do texto, sem se vincular fundamentalmente ao “conceito substancialista de Estado [e nem às] instruções operativas da ‘Lógica’” (HONNETH, 2007, p. 50). Conforme explica o autor:

[...] o objetivo desse modo de proceder ‘indireto’ deve ser demonstrar a atualidade da Filosofia do direito hegeliana ao indicar que esta, como projeto de uma teoria normativa, tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas. (2007, p. 51).

Em seguida, Honneth identifica os elementos que considera imprescindíveis, na obra hegeliana, para uma reconstrução que proporcione o devido esclarecimento das dificuldades teóricas encontradas. São identificados, assim, os conceitos de “espírito objetivo” e de “eticidade”, acerca dos quais vai referir que o primeiro – sem levar em consideração o sistema hegeliano como um todo – aparenta representar a figura da racionalidade como estruturadora da vida social “diante da qual se devem evitar conceitos falsos ou insuficientes que levem a consequências negativas no interior da própria vida social, uma vez que estas encontram aí uma aplicação prática” (2007, p. 51). Segundo Honneth, aí estaria a representação do que Hegel nomeia como “espírito

objetivo”, cuja violação de sua racionalidade intrínseca é danosa à realidade social. Já quanto ao conceito de “eticidade”, para o autor, corresponderia às esferas de ação “nas quais inclinações e normas morais, interesses e valores já se misturaram anteriormente em formas de interações institucionalizadas.” (2007, p. 52). Conforme aponta, De Boer:

[Honneth] aims not merely to offer a reconstruction of the text in terms likely to be understood by contemporary political theorists [...], but also to bring Hegel’s political philosophy to bear on contemporary problems [...]. This later aim seems to be based on the idea that individual self-realization necessarily presupposes various modes of mutual recognition and, on the other hand, the idea that social pathologies occur if societies fail to provide the conditions for individual self-realization⁶. (DE BOER, 2013, p. 538).

Honneth busca, portanto, uma interpretação da articulação dos conceitos hegelianos expostos na *Filosofia do Direito*, a fim de constituir o núcleo de uma teoria da justiça que objetive garantir universalmente as “condições intersubjetivas de autorrealização individual”. Outro aspecto presente na obra é a proposta de conceber os conceitos de “direito abstrato” e de “moralidade” em sua insuficiência como compreensões da liberdade individual. Isso se exprime naquilo que Honneth chama de “sofrimento de indeterminação”. Por último, procede-se a um trabalho de esclarecimento do significado do conceito hegeliano de “eticidade”, tendo em vista sua atuação na sociedade moderna e na relação com a efetivação da liberdade individual. Nesse sentido, é que o autor enfoca a principal distinção que caracteriza a análise hegeliana em relação às abordagens teóricas jurídico-políticas mais exploradas desde então:

Unlike other treatments of the issue, at the centre of Hegel’s investigation are not observations on constitutive legal principles and corresponding moral axioms, but reflections on institutional circumstances, summarized under the heading of “ethical life”. Not only that, Hegel’s subheadings and the way he organizes the text suggest that the notion of ethical life represents an overcoming of the deficits inherent in the principles of law and morality⁷. (HONNETH, 2012, p. 20).

⁶ “[Honneth] objetiva não apenas oferecer uma reconstrução do texto em termos de um provável entendimento por teóricos políticos contemporâneos [...], mas também trazer a filosofia política de Hegel em sintonia com problemas contemporâneos [...]. Este último objetivo parece estar baseado na ideia de que a autorrealização individual pressupõe necessariamente vários modos de reconhecimento mútuo e, por outro lado, a ideia de que ocorrem patologias sociais se as sociedades falham em prover as condições para autorrealização individual.” (tradução nossa).

⁷ “Diferentemente de outros tratamentos da questão, no centro da investigação de Hegel não estão observações acerca de princípios legais constitutivos e axiomas morais correspondentes, mas reflexões sobre circunstâncias institucionais, sintetizadas sobre o título da “vida ética”. Não apenas isso, os subtítulos de Hegel e o modo como ele organiza o texto sugerem que a noção de vida ética representa uma superação dos déficits inerentes nos princípios do direito e da moralidade.” (tradução nossa).

4.2 A “vontade livre” e a amplitude da concepção do direito

Hegel, em sua obra, demarca um afastamento das fundamentações de um direito racional adotadas por Kant ou por Fichte, nas suas respectivas teorias. Segundo Honneth, tal diferenciação se expressa por meio de quatro razões, relacionadas, sobretudo, ao confronto entre liberdades individuais e práticas sociais:

[...] primeiramente, em razão do fato de os sujeitos já se encontrarem ligados em relações intersubjetivas, uma tal justificação dos princípios universais de justiça não deve partir da representação atomista segundo a qual a liberdade dos indivíduos residia no exercício tranquilo, e não influenciado pelos outros, do arbítrio individual. Decorreu disso também, em segundo lugar, o objetivo, que se manteve igualmente inalterado, de efetivar o projeto de tais princípios de justiça universais como justificação daquelas condições sociais sob as quais os sujeitos podem ver reciprocamente na liberdade do outro um pressuposto de sua auto-realização individual. Além disso, em terceiro lugar, Hegel não abriu mão das idéias de cunho aristotélico de sua juventude, segundo as quais tais princípios normativos de liberdade comunicativa não devem estar ancorados em preceitos externos [...], mas precisam estar atrelados ao exercício prático presente nos padrões habituais de ação e nos costumes [...]; e finalmente, em quarto lugar, Hegel estava, entretanto, mais convencido do que antes de que em uma tal cultura da liberdade comunicativa denominada “eticidade” teria que poder ser previsto um espaço essencial para aquelas esferas sociais de ação nas quais os sujeitos, sob condições de mercado capitalista, pudessem perseguir reciprocamente seus interesses egoístas. (HONNETH, 2007, pp. 54-55).

Honneth vai trazer à tona, então, a formulação hegeliana de efetuar uma correspondência dos estudos dedicados à moral e ao direito ao seu conceito filosófico de “espírito objetivo”. Tal decisão partiria de uma compreensão de que a sua filosofia teria a tarefa reconstrutiva da reflexão da razão sobre si mesma, a qual se manifesta como espírito humano, expresso pelas formas exteriorizadas nas práticas e instituições sociais. O “espírito objetivo” vai, para Hegel, assumir na modernidade a forma de uma “vontade universal”. Nesse contexto, destaca Honneth, é determinante para Hegel a concepção de o “espírito objetivo” implicar uma reconstrução da vontade livre dos homens em sua efetividade e atualidade.

Diante disso, é possível identificar que a investigação filosófica de Hegel vai envolver os campos de estudo relacionados à “filosofia do direito” e à “ética”. Com essa consideração em mente, Honneth propõe que uma desvinculação do sistema filosófico hegeliano como um todo daria suporte a uma discussão comparativa deste com as concepções filosóficas contemporâneas da moral e do direito, bem como às teorias da justiça em debate na atualidade.

Deve-se reforçar que, na base da filosofia do direito, encontra-se a concepção de “vontade livre universal”. O exame dessa concepção, na perspectiva hegeliana,

encontra-se formulado no § 29 da Introdução⁸. A partir daí Honneth identifica a existência de uma aparente confusão com as abordagens anteriores acerca do tema, devido ao fato de se abarcar o direito como um todo no espaço social. Para o autor, tal confusão se evidencia principalmente quando comparada às explanações feitas anteriormente na obra de Hegel, sendo útil para a compreensão do conceito de “existência” o estabelecimento de uma relação com as “condições sociais da realização da ‘vontade livre’ no sentido da determinação do ‘espírito objetivo’” (2007, p. 57). Todavia, para Honneth, ainda restaria inexplicado como se daria uma “justificação normativa” em tais circunstâncias.

Na base da *Filosofia do Direito* está a concepção hegeliana de “vontade livre”, em relação à qual Hegel se opõe aos conteúdos predominantemente negativos e optativos, no ideário até então vigente, em relação à autonomia individual e à autodeterminação. Assim, para justificar a sua compreensão de uma sociedade justa e benéfica, Hegel vai buscar esclarecer o que deve ser entendido por “vontade livre” dos indivíduos. O modelo negativo da “vontade livre” encontra sua limitação ao vir a se denominar a autodeterminação numa descrição excludente das “inclinações ou metas de ação particulares”. Já o modelo optativo falha ao caracterizar a autodeterminação como ato de “escolha refletida entre inclinações ou impulsos da ação por sua vez indisponíveis” (2007, p. 59). Ademais, conforme Honneth, não podemos nos surpreender mais com a intenção de Hegel na elaboração de um conceito complexo de “vontade livre”, o qual deve ser pensado em conjunto com os elementos da autodeterminação individual decorrentes da liberdade, levando-se à possibilidade daquela ser considerada “uma relação reflexiva sobre si, de acordo com a qual ela pode influir sobre si mesma enquanto vontade” (2007, p. 59).

Nesse sentido, fica evidenciada a abrangência da formulação hegeliana segundo a qual a “vontade livre” tem que reconhecer e querer a si mesma como tal. Honneth destaca como chave para a compreensão deste modelo a seguinte passagem do adendo ao § 7º da *Filosofia do Direito*, na qual Hegel relaciona amizade e a experiência de liberdade:

⁸ “De modo geral, que um ser-aí seja o *ser-aí* da *vontade livre*, isso é o *direito*. – Ele é, por isso a liberdade enquanto ideia.

A determinação kantiana (Kant, *Doutrina do Direito*, Introdução) e também universalmente admitida, segundo a qual o momento é ‘a *delimitação* de minha liberdade ou *arbitrio*, de modo que possa coexistir com o arbitrio de qualquer um, segundo uma lei universal’, - de uma parte apenas contém uma determinação *negativa*, a da delimitação, e de outra parte, o [aspecto] positivo, a lei universal ou a assim chamada lei da razão, a concordância do arbitrio de um com o arbitrio do outro, o que vem a ser a conhecida identidade formal ou a tese da contradição.” (HEGEL, 2010, p. 72).

“Essa liberdade nós temos, porém, já na forma do sentimento, por exemplo, na amizade e no amor. Aqui não somos unilaterais em nós mesmos nessa limitação. Na determinidade, o homem não deve se sentir determinado, mas, ao se considerar o outro como outro, tem-se aí primeiramente seu sentimento de si. A liberdade, portanto, não reside nem na indeterminação nem na determinidade, senão que é ambas [...]. A vontade não está ligada [...] a algo limitado, mas tem de ir mais além, pois a natureza da vontade não é essa unilateralidade e esse estar ligado, senão que a liberdade é querer algo determinado, mas ser consigo mesmo e retornar novamente ao universal” (apud HONNETH, 2007, p. 61).

Para Hegel, as condições para uma ordem social justa devem compreender a existência de relações interpessoais e sociais que possam vir a ser expressão da liberdade individual, o que manifesta a ausência de caução exterior na sua realização. Honneth procura demonstrar que o conceito de direito, em Hegel, possui uma dupla significação, sendo compreendido concomitantemente como “condição necessária” e como “pretensão justificada”. Na visão do autor, a compreensão hegeliana acerca do direito seria muito mais abrangente do que a de filósofos da mesma época, como Kant e Fichte, os quais identificavam o direito com a manutenção da ordem estatal e com o poder coercitivo do Estado. Em contraste, “Hegel compreendeu sob o mesmo conceito todos aqueles pressupostos sociais que se mostraram necessários para a realização da ‘vontade livre’ de cada sujeito individual” (2007, p. 64).

Normalmente, por filosofia do direito, ter-se-ia o entendimento de uma justificação de caráter normativo da função social desempenhada pelo ordenamento jurídico estatal. Já em Hegel, seria buscada a atribuição da evidência ética presente nas condições sociais necessárias à autorrealização individual. Assim, o direito, em seu aspecto estritamente jurídico, seria tão somente uma formalização de tais condições sociais. Todavia, nessa caracterização, permaneceria desconsiderada a razão dada pelo próprio Hegel para justificar o título da sua Filosofia do Direito, segundo Honneth:

[...] de todas as formas de existência social, na medida em que se deixam demonstrar somente como condições necessárias da realização da “vontade livre”, deve-se, por essa razão, poder falar de “direitos”, uma vez que sempre cabe a eles um “direito” específico. (2007, p. 65).

Mais adiante, Honneth vai especificar que, a partir do tratamento filosófico dado por Hegel ao conceito de direito, os direitos cabíveis os indivíduos não se identificariam com a universalidade legal vigente, mas com os meios sociais disponíveis ao indivíduo para a realização da “vontade livre” (2007, p. 66).

Como detentores dos direitos referidos na obra de Hegel estão todos aqueles que podem reivindicar seu cumprimento perante a sociedade e exigir a sua preservação de uma forma geral. Os destinatários desses direitos são todos os membros da sociedade, a

qual se rege pelo princípio normativo da autodeterminação *individual*. Nesse sentido, explica Honneth:

The system of law must [...] create a “realm” in which each individual’s freedom can be actualized, which means that this freedom must contain determinations or elements that can count as goals of this kind of free self-actualization. In this very early formulation, we can see a first indication that Hegel does not intend to restrict his philosophy of right to the customary scope of the concept of law⁹. (2012, p. 21).

No que se refere à teoria normativa apresentada na *Filosofia do Direito*, ela necessita de que sua fundamentação seja feita por meio da reconstrução das condições sociais necessárias à realização da autonomia individual e da consequente possibilidade de alcance da autodeterminação. Assim, conforme conclui Honneth acerca do propósito central da *Filosofia do Direito*, esta busca o desenvolvimento de princípios universais de justiça na forma de justificação das condições sociais responsáveis pela ação recíproca dos sujeitos, no uso de suas liberdades, em confluência para a autorrealização individual de cada um.

4.3 As esferas de atuação social das condições de liberdade e de autorrealização individual

O escopo pretendido por Hegel, na sua *Filosofia do Direito*, foi não só a reconstrução das formas de atuação social/intersubjetiva exigidas para a existência das condições sociais necessárias à realização da “vontade livre”. Foi, ademais, a busca de localizar a atuação na sociedade moderna de concepções de liberdade, atribuindo-lhes a qualidade de condições necessárias – ainda que insuficientes – a uma autorrealização individual. Nesse ponto, Honneth vai salientar que Hegel irá, na *Filosofia do Direito*, incumbir-se de demonstrar cada um dos “direitos” correspondentes às diferenças graduais nas esferas de liberdade que viabilizam a completa realização da “vontade livre”, com objetivo de identificar as condições de liberdade dentro da estrutura das sociedades modernas e o seu papel na promoção da autorrealização individual (2007, p. 69).

⁹ “O sistema legal [...] deve criar um “domínio” no qual cada liberdade individual possa ser realizada, o que significa que essa liberdade deve conter determinações ou elementos que possam contar como objetivos desse tipo de autorrealização. Nessa formulação inicial mesma, nós podemos ver uma primeira indicação que Hegel não pretende restringir sua filosofia do direito ao escopo tradicional do conceito de direito.” (tradução nossa).

Nesse aspecto, observa De Boer, acerca da interpretação dada por Honneth à mencionada obra de Hegel:

[...] Honneth considers the Philosophy of Right to argue that each sphere of ethical life is concerned with a particular form of mutual recognition. This form is said to imply a corresponding mode of self-actualization, which Honneth identifies with the actualization of individual freedom¹⁰. (DE BOER, 2013, p. 544).

A *Filosofia do Direito* de Hegel está composta por três grandes seções, denominadas, respectivamente: (a) “direito abstrato”; (b) “moralidade; e (c) “eticidade”. Segundo Honneth, a isso corresponde a busca de Hegel de proceder à reconstrução das condições necessárias à autorrealização individual. De modo mais específico, explica o autor que “à parte inicial sobre o ‘direito abstrato’ liga-se a parte sobre a ‘moralidade’, que, por sua vez, é sucedida, na forma de uma síntese da parte conclusiva e fundamental, pela ‘eticidade’.” (HONNETH, 2007, p. 70).

Na seção referente ao “direito abstrato”, Hegel procura identificar as esferas sociais em que se dá a construção individual da liberdade na forma de direitos subjetivos. Já no tocante à “moralidade”, busca-se situar o local social onde as concepções modernas de liberdade, representadas na liberdade individual, são caracterizadas como autodeterminação moral. Diante disso, Honneth explica que vai ser colocada a difícil questão referente ao significado de se falar em um lugar social adequado, relativo a um direito correspondente, ao qual se ligam as concepções de liberdade institucionalmente relacionadas ao exercício das liberdades intersubjetivas. Honneth, assim, considera que, por meio de um procedimento negativo, Hegel busca circunscrever o lugar e o direito próprios aos modelos incompletos de liberdade, “mediante a demonstração dos danos sociais a que levaria o emprego totalizante de cada um deles” (2007, p. 73). O autor salienta, assim, que o emprego absoluto de uma concepção de liberdade individual, em detrimento de outros modos de abordagem da questão, leva à ocorrência de “rejeições patológicas na própria realidade social que são um indicador preciso e ‘empírico’ de que os limites do âmbito de validade legítimo foram transgredidos” (2007, p. 73).

Ao longo do texto hegeliano, será possível encontrar referências a casos em que a absolutização de uma das liberdades acima, bem como sua transgressão, seria evidenciada por meio de fenômenos patologicamente identificáveis. Como exemplos de

¹⁰ “Honneth considera que a *Filosofia do Direito* defende que cada esfera da vida ética está ocupada com uma forma particular de reconhecimento mútuo. A essa forma é dito implicar um modo correspondente de autorrealização, a qual Honneth identifica com a realização da liberdade individual.” (tradução nossa).

tais patologias, Honneth destaca a “solidão”, a “vacuidade” e o “abatimento”, os quais classifica como “sofrimento de indeterminação”.

4.4 O papel do Estado na garantia das estruturas sociais viabilizadores da autorrealização

Tal como expressaram outros filósofos que trataram acerca da teoria da justiça à época, Hegel também busca fundamentar sua teoria nos princípios da igualdade e da liberdade individual dos cidadãos. Porém, diferente de autores como Kant e Fichte, por exemplo, Hegel defende que a matéria constituída pela manifestação da “vontade livre” também deve ser reconhecida como um elemento da liberdade. Na interpretação feita por Honneth acerca desta concepção hegeliana, é afirmado que:

[...] somos efetivamente livres apenas quando sabemos formar nossas inclinações e carências de tal modo que estas sejam orientadas para o universal das interações sociais e cuja realização, por sua vez, possa ser experienciada como expressão da subjetividade irrestrita. (2007, p. 78).

A premissa adotada por Hegel é a de que a liberdade individual depende da realização intersubjetiva de “ser-consigo-mesmo-no-outro”. Dessa forma, para se aferir o grau de justiça numa sociedade moderna é preciso que se avalie a potencialidade de se garantir aos seus membros as condições para se satisfazer essa experiência de comunicação entre os indivíduos de forma livre. Honneth observa que tais relações comunicativas devem ser consideradas como classes de bens sociais que apenas são “produzidos e conservados [...] por meio de práticas comuns, de modo que podemos falar, no máximo, da preparação geral das condições de tais práticas.” (HONNETH, 2007, p. 79). Releva destacar, no ponto, o seguinte comentário do autor:

[Hegel] wants to include concrete institutions, not just general, formal principles of law, in that sphere about which a philosophical theory of political orders must make universally valid claims. He thereby departs from the mainstream of modern liberalism and opens up a path for another philosophical camp¹¹. (2012, p. 24).

Nesse contexto, a função do Estado é justificada pelo papel de representação orgânica dos cidadãos como um todo, para a garantia e conservação do conjunto das esferas sociais de comunicação viabilizadoras da autorrealização individual. A esta

¹¹ “[Hegel] quer incluir instituições concretas, não apenas princípios gerais e formais de direito, na esfera sobre a qual uma teoria filosófica da ordem política deve fazer reivindicações universalmente válidas. Ele assim sai da corrente principal do liberalismo moderno e revela um caminho para um outro campo filosófico” (tradução nossa).

altura, releva expor o que, na visão de Honneth, deve ser visto como elemento chave na construção da obra de Hegel:

[...] é preciso que se cumpram duas condições antes que os sujeitos estejam em condições da auto-realização nas estruturas comunicativas da esfera ética: de um lado, deve-se dispor de um espaço no interior do qual eles aprendem a se comprometer como portadores de direito, como pessoas de direito; por outro lado, deve ser oferecida uma ordem moral que lhes possibilite poderem se conceber realmente como portadores de uma consciência individual, como sujeitos morais (2007, p. 81).

Honneth, em sua tentativa de reconstrução da *Filosofia do Direito* de Hegel, quer demonstrar a tese segundo a qual há naquela obra um esclarecimento acerca da posição devida das liberdades, moral ou juridicamente determinadas, numa concepção abrangente de justiça cujos efeitos devem ser produzidos numa sociedade moderna.

Segundo o autor, nos capítulos relativos ao “direito abstrato” e da “moralidade”, coube a Hegel a resolução das questões atinentes ao significado ético (função positiva) cabível a tais representações de liberdade, bem como os limites de sua realização numa ordenação moderna de justiça. Nesse contexto, Honneth afirma que é preciso citar uma incompreensão/confusão decorrente do uso dos aludidos conceitos a partir de uma perspectiva da teoria da ação. Partindo dessa compreensão, Honneth procura explicar o passo seguinte da construção da obra hegeliana mediante a identificação do objetivo buscado por Hegel, tomando como ponto de partida a teoria da ação. Assim, se for levado em consideração, sob o conceito agregador de “eticidade”, o conjunto das esferas sociais de comunicação e de distintas formas de ação intersubjetiva, tal contexto deve ser analisado por meio de uma teoria da ação, possibilitando-se “efetuar uma comparação ética entre as esferas individuais em uma e mesma terminologia” (2007, p. 86).

No que se refere às considerações hegelianas acerca do direito formal, este é colocado como sendo já uma instituição intersubjetiva, porém incluindo aspectos mínimos da personalidade. Sua manifestação abrange, no âmbito do direito privado, “somente aquele lado negativo da liberdade da vontade individual que consiste na negação de ‘toda limitação e validade concretas’ (§ 35)” (2007, p. 87).

Em sua análise, Honneth procede, portanto, à indagação acerca do papel ético do direito abstrato para a autorrealização individual, e cita um trecho do Adendo ao § 37, onde Hegel faz o seguinte esclarecimento:

“O direito abstrato é então primeiramente apenas mera possibilidade e, nesse sentido, apenas algo formal em face de toda extensão da relação. Por isso, a determinação correta permite, ainda que isso não seja absolutamente

necessário, que eu persiga meu direito, porque este é apenas um aspecto de toda a relação” (§ 37). (apud HONNETH, 2007, p. 89).

Nesse sentido, observa-se o distanciamento da ideia concebida no capítulo relativo à “eticidade”, na intenção de mostrar o caráter patológico do isolamento do aspecto jurídico da liberdade. A insuficiência dessa circunstância estritamente formal para a satisfação das carências da personalidade, sem a necessária participação na vida social, marcaria um “sofrimento de indeterminação”. A esse respeito, Honneth vai abordar a temática do valor ético do direito abstrato para a autorrealização individual afirmando que “[...] a aplicação justa e equitativa das competências jurídicas pressupõe em geral que se tomou consciência da ligação entre direitos subjetivos e as chances individuais” (2007, p. 90). Nesse sentido, a negatividade presente no direito formal teria como vantagem a independência da efetividade de relações e papéis sociais concretos “para com isso insistir na própria indeterminação e abertura” (2007, p. 90).

Um pouco mais adiante, o autor complementa:

Assim se pode esboçar em que consistem a função e os limites do direito abstrato [para Hegel] em seu projeto de uma teoria da justiça: sua função consiste em manter no interior da eticidade uma consciência da individualização legítima, enquanto os limites se revelam logo que todas as relações sociais são reconstruídas em categorias de pretensões jurídicas. (2007, p. 90).

Ainda acerca das limitações inerentes ao direito abstrato e a necessidade de transição para outro estágio de realização da liberdade, Honneth comenta, em outra obra, o seguinte:

[...] as long as subjects are only guided by the form of freedom permitted by the sphere of abstract right, they will only make the content of their will dependent on their own given, contingent preferences. [...] The necessity of proceeding to a further, more complex stage of the actuality of freedom is for [Hegel] not only an abstract, intellectually constructed demand, but also the result of the internal contradictions that the demand for self-determination is bound to confront in the sphere of abstract right¹². (2012, p. 27).

Desse modo, vemos que Hegel procura, desde sempre, opor-se a uma concepção de realização de liberdade que defenda a necessidade de nada mais que a disposição de um conjunto de direitos subjetivos a proporcionar opções de ação aos indivíduos. Por conseguinte, Hegel aponta o equívoco de tal concepção como a razão essencial para o

¹² “[...] enquanto os sujeitos são somente guiados pela forma de liberdade permitida pela esfera do direito abstrato, eles irão apenas fazer o conteúdo das suas vontades dependentes das suas próprias e dadas contingências. [...] A necessidade de proceder a um adicional, e mais complexo estágio da realização da liberdade é para [Hegel] não somente uma demanda abstrata, intelectualmente construída, mas também o resultado de contradições internas que a demanda para autodeterminação é obrigada a confrontar na esfera do direito abstrato.” (tradução nossa).

traço moral que caracteriza o segundo capítulo da *Filosofia do Direito*, tendo em vista que “na idéia da autonomia moral, a liberdade individual é explorada precisamente pelo outro lado, na medida em que só vale como ação livre o que é resultado da autodeterminação racional” (2007, p. 92). Já da leitura do adendo ao § 106¹³, Hegel coloca que a liberdade precisa ser concebida como uma forma interiormente provocada de autorrelação. Segundo explica Honneth, a liberdade individual se dá apenas no ato de avaliação reflexiva dos objetivos da ação dos sujeitos, nisso residindo o entendimento do que é, em suma, o entendimento de Hegel em relação ao “valor da autonomia moral para o processo de auto-realização individual como um todo” (2007, pp. 92-93). Assim, estaria situada no interior dessa esfera a atividade de reflexão responsável por capacitar os indivíduos a realizarem atos subjetivos e intersubjetivos que manifestem sua liberdade.

Observa-se, portanto, que estão contidas na autorrealização as condições de avaliar o consentimento com as práticas/ações sociais, a partir de um entendimento resultante de argumentos racionais. Daí decorre que essa reflexão servirá de parâmetro para as demais práticas intersubjetivas, nas quais o indivíduo poderá pressupor assentimento dos demais membros da sociedade.

No que respeita às normas sociais, as quais já se encontram dadas para Hegel, essas não poderiam subsistir sem o crivo da razão, motivo pelo qual se deve partir de uma racionalidade já suficientemente manifestada nas mentalidades e tradições responsáveis pela institucionalização das normas e valores. Dessa forma é que poderiam ser aceitas no contexto social e incorporadas mediante prerrogativas morais pressupostamente livres de dúvidas/questionamentos.

4.5 A “eticidade” como passagem para a liberdade efetiva e direcionada ao alcance de emancipação

Honneth afirma ser a “libertação” o traço que marca a passagem para a “eticidade”. Essa libertação, conforme o autor, não se limita apenas a uma superação de um estado negativo e opressor marcado pela indeterminação. É, antes disso, uma

¹³ “Dado que a subjetividade constitui, daqui em diante, a determinidade do conceito e como é diferente dele enquanto tal, da vontade sendo em si, e, no caso, dado que a vontade do sujeito é ao mesmo tempo enquanto singular sendo para si (tem nela ainda também a imediatidade), a subjetividade constitui o *ser-aí* do conceito. – Com isso se determinou para a liberdade um *terreno* mais elevado; na ideia, o aspecto da *existência* ou seu momento real é agora a subjetividade da vontade. Apenas na vontade, enquanto subjetiva, a liberdade ou a vontade sendo *em si* pode ser efetiva.” (HEGEL, 2010, p.129).

situação positiva “de acordo com a qual o resultado do próprio desvincular constitui uma condição de liberdade efetiva” (HONNETH, 2007, p. 99). Tal libertação, para Hegel, estaria ligada ao esclarecimento da confusão advinda da má-compreensão dos conceitos de “direito abstrato” e de “moralidade”, os quais são tratados desde a Introdução da *Filosofia do Direito*, do ponto de vista de sua insuficiência. Nesse aspecto, pontua Honneth que tais concepções imperfeitas de liberdade são manifestações do espírito objetivo, tendo sido incorporadas pelas práticas intersubjetivas entre os membros da sociedade, independentemente de serem afirmadas como “convicção subjetiva ou uma afirmação filosófica” (2007, p. 101).

Segundo Honneth, a passagem para a “eticidade” marca um ponto de transição consubstanciado num “ato teoricamente alcançado de emancipação” (2007, p. 102). De tal modo, as ações sociais orientadas unicamente segundo as duas formas anteriores de liberdade inibem os seus atores do alcance de realização efetiva da autonomia, além de que os manteria, segundo o autor, “num estado torturante de esvaziamento, de indeterminação” (HONNETH, 2007, p. 102). A passagem para a “eticidade” deve, portanto, proporcionar as condições comunicativas que propiciem aos próprios indivíduos as possibilidades de realização da autonomia e alcance das liberdades individuais. Em resumo:

[...] 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 auto-realização individual de todos os sujeitos. (2007, p. 104).

Nesse contexto, o papel exercido pela “eticidade” identifica-se com a libertação de uma “patologia social”, ao possibilitar iguais condições sociais de efetivação da liberdade.

4.6 A importância do reconhecimento recíproco e o caráter intersubjetivo do dever moral

Partindo-se do pressuposto de que a liberdade está vinculada às condições de interação nas esferas sociais, a “eticidade” vai estar caracterizada essencialmente nas interações intersubjetivas praticadas na sociedade. Assim, a autorrealização individual será viabilizada mediante a reciprocidade comunicacional entre os sujeitos. Essa

condição a ser satisfeita na esfera da “eticidade” será, portanto, o caráter intersubjetivo que caracteriza a sua forma de ação. Honneth expõe que:

Ainda que Hegel não tenha utilizado até agora em seu texto alguma palavra de esclarecimento, com a passagem para o capítulo sobre a “eticidade”, parece então partir evidentemente de que tais formas de intersubjetividade deixam-se caracterizar adequadamente apenas com o conceito de “reconhecimento” [...]. No novo contexto Hegel certamente assume essa intuição central, porém a enriquece com outros componentes de significado que resultam de interesses particulares de sua teoria da “eticidade” (HONNETH, 2007, pp. 107-108).

Por meio do conceito de reconhecimento, Hegel quer significar uma atuação recíproca não coerciva, na qual aspectos da personalidade entram em relação com os variados modos de interação social. Na concepção hegeliana, o reconhecimento recíproco não significa apenas uma atitude de aceitação alheia, mas, além de tudo, uma forma mútua e correspondente de aceitação.

Acerca do reconhecimento recíproco presente na “eticidade”, mais adiante, Honneth observa que, para Hegel, certas ações intersubjetivas são dotadas do caráter de reconhecimento quando há uma relação mútua entre os sujeitos que leva a sua expressão de um modo específico. Ainda para Honneth, a existência de uma tal capacidade de reconhecimento presente em algumas esferas sociais de intersubjetividade “é o que permite a Hegel falar de uma esfera da eticidade em seu todo como uma ordenação gradual de diferentes formas de reconhecimento recíproco” (2007, p. 109).

Nisso fica evidenciada outra condição necessária à esfera da “eticidade”, manifestada pelo reconhecimento recíproco expresso nas formas de ação subjetiva que a compõem. Todavia, observa Honneth que essa condição também não esgota tudo o que se pode concluir daquilo que é indiretamente referido por Hegel em relação à “eticidade” nas duas primeiras partes da *Filosofia do Direito*.

Num próximo passo, é preciso atentar que a concepção de “dever”, no sentido hegeliano, exige o acompanhamento de uma ação intersubjetiva capaz de uma demonstração mútua de reconhecimento. Essa concepção contrasta com a visão kantiana de dever, pois exige como requisito uma “relação necessária” determinada eticamente. A esse respeito, Honneth vai apontar que, essas forma de relação, em contraste com a concepção kantiana de dever, “é o que permite a Hegel falar de uma esfera da eticidade em seu todo como uma ordenação gradual de diferentes formas de reconhecimento recíproco” (2007, p. 111), havendo uma interrelação com outros modos

de reconhecimento recíproco, chegando ao ponto em que “a consideração de determinados mandamentos morais torna-se evidente. (2007, p. 111).

Mais à frente, o autor complementa no seguinte sentido:

[...] um dever não representa para Hegel aquele ponto de vista isolado que Kant quis antepor à escolha entre alternativas de ação enquanto critério de decisão, senão o elemento interno necessário, de uma ação que pode ser a expressão do reconhecimento; e a elaboração de uma “doutrina ética do dever” significa correspondentemente fornecer um panorama sistemático sobre as formas de ação intersubjetiva que podem expressar reconhecimento graças à sua qualidade moral. (2007, p. 112).

Conforme se percebe, parece ficar evidenciada a visão de Hegel no sentido de só ser possível tratar de estruturas/relações éticas quando satisfeitas condições relativas à existência de práticas intersubjetivas voltadas à expressão do reconhecimento mútuo entre os indivíduos mediante uma consideração moral. Nesse sentido, importa expor a seguinte explanação de Honneth, acerca do papel fundamental da “eticidade” na formulação hegeliana:

The claim that Hegel pursues with his account of the sphere of “ethical life” (*Sittlichkeit*) is to point out, along with the social conditions of individual self-actualization, the social institutional structure whose existence and activity allow modern society to maintain itself.. Therefore, the three sub-spheres of the Family, civil society and the state must form stations of individual self-actualization as well as subsystems of societal reproduction¹⁴ (2012, p. 29).

Uma última condição, salientada por Honneth, é a de que, nos padrões de ação, os conteúdos formadores (inclinações e deveres, carências e mandamentos) responsáveis pela geração de práticas morais devem poder originar sempre novas condições de autorreprodução. Desse modo, salienta Honneth que caberá a Hegel a formulação de uma teoria epistemológica na qual se assume um papel de atuação social num ambiente de regras implícitas, as quais orientam as atividades sociais em meio a um sistema que se conecta com a rede de aptidões particulares e coletivas (habilidades e desempenhos). Nesse aspecto, revela-se a dificuldade de evidenciar os processos de aprendizado inerentes a cada esfera de interação, em sua capacidade para o desenvolvimento de “disposições comportamentais correspondentes” (2007, p. 115).

¹⁴ “A reivindicação que Hegel persegue com sua consideração da esfera da “vida ética” (*Sittlichkeit*) é apontar, junto com as condições sociais da autorrealização individual, a estrutura institucional social cuja existência e atividade permitem a sociedade manter-se a si mesma. Portanto, as três subespécies da família, sociedade civil e o estado devem formar postos de autorrealização individual bem como subsistemas de reprodução social” (tradução nossa).

4.7 As distintas esferas de satisfação das carências e de autorrealização individual. O papel garantidor e mediador do Estado

Em síntese, pode-se afirmar, com Honneth, que as condições enumeradas para a esfera de ação ética residem num entrelaçamento envolvendo “práticas de interação que têm de poder garantir a autorrealização individual, o reconhecimento recíproco e o processo de formação correspondente” (HONNETH, 2007, p. 115). O que é buscado por Hegel na formulação da parte da *Filosofia do Direito* correspondente à “eticidade” pode ser mais bem interpretado em contraposição ao construtivismo de caráter kantiano, naquilo que Honneth denomina como “reconstrução normativa”. Opera-se, então, uma análise das relações reconstruídas da vida moderna, de modo a identificar os padrões formadores das condições necessárias à efetivação da liberdade individual. Hegel parte da subseção denominada “família”, na qual se traduz a convicção do autor de que o espaço familiar, em sua forma dada à época, é o local onde a socialização das carências humanas é primordialmente realizada. Nesse contexto, destaca Honneth:

[...] a família deve seu lugar como base elementar de toda eticidade ao fato da aproximação com relação à natureza da carência humana; sem o reconhecimento intersubjetivo ao qual chegam as pulsões no espaço interior da família, a formação de uma “segunda natureza”, de um fundo socialmente partilhado em costumes e comportamentos, não seria possível. (2007, p. 118).

A sociedade civil também é considerada por Hegel como um “sistema de carências”, aparentando, por isso, uma proximidade com aspectos relativos ao papel descrito pela família. Nesse ponto, Honneth faz alusão à compreensão que Hegel, desde Jena, já possuía acerca da dinâmica de funcionamento da sociedade civil em oposição às correntes liberais. Assim entendida como esfera de circulação mediada pelo mercado, a sociedade civil – na visão de Hegel – representaria “o meio tanto de destruição da eticidade imediata como também da possibilitação de um isolamento extremo” (HONNETH, 2007, p. 119). Nesse sentido, o papel do mercado estaria reservado à satisfação de interesses decorrentes de relações de troca, cuja carência humana não encontraria satisfação no meio familiar. De tal modo, no contexto de atuação mediada pelo mercado, o indivíduo já se encontra como personalidade individualizada juridicamente, em contraposição à esfera interna da família, na qual atua de modo desprovido de autonomia individualizada, e num nível comunal. Releva ressaltar, entretanto, a observação do autor acerca da função de satisfação de carências atribuída à sociedade, ainda que num nível superior, como forma de expressão de carências humanas manifestadas no mecanismo de trocas no ambiente de mercado. Todavia,

como adverte o autor, com tais manifestações se trata de “‘interesses’ auto-referidos que ‘pessoas privadas’ tem por fim (§187), e não, entretanto, das carências intersubjetivas que os membros das famílias manifestam reciprocamente” (2007, p. 120). Assim, Honneth aponta para a correção de, num primeiro instante, reforçar a função central relativa à distinção da satisfação de interesses individuais (egoístas), por um lado; e de carências intersubjetivas, por outro. Essas diferenças básicas vão ser caracterizadas em cada esfera, por meio das interrelações entre formas de reconhecimento e de autorrealização.

Para além das explicações de Hegel acerca da natureza substancial do Estado em relação aos cidadãos da sociedade, bem como da função universalizante e superior de garantia da individualidade, Honneth afirma ser possível uma visão mais esclarecedora do papel estatal na exposição acerca da “corporação”. Nesse ponto, Hegel defende o papel do Estado de garantir a coparticipação dos membros da sociedade numa atividade de seu interesse e vocação profissional, desempenhando por meio disso uma função pública e de interesse “universal”. A partir daí Honneth conclui que, para Hegel, essa participação ativa numa coletividade permitiria aos membros da sociedade “um grau ainda maior de individualização: não em sua carência natural, nem em seu interesse individual, mas em seus talentos e habilidades formados racionalmente é que o sujeito se tornou, na esfera do Estado, membro da sociedade” (HONNETH, 2007, pp. 121-122).

Por tudo isso, permite-se observar, de um modo reconstrutivo da teoria hegeliana, a existência de três níveis de individualização relacionados respectivamente a referências sociais distintas de cognição e formação da individualidade. Honneth faz então uma observação relevante e, de algum modo, crítica ao texto de Hegel, no que se refere à concepção da “eticidade”, ao apontar para a importância do papel da amizade no processo de formação e desenvolvimento individual e de satisfação das carências individuais. Pondera o autor que Hegel poderia ter feito a inclusão da amizade na primeira esfera da “eticidade”, de modo a não reduzir esta última a apenas uma forma de relacionamento. Desse modo, argumenta Honneth, a teoria da justiça hegeliana teria um campo de aplicação mais amplo, considerando a própria situação social da época.

Entretanto, as razões relativas à não inclusão por Hegel da noção de amizade podem ser explicadas por dois motivos principais: (a) o predomínio do papel do amor no capítulo sobre a família; e (b) a ênfase no caráter histórico e institucional das relações que figuram na qualidade de “bens básicos” nas sociedades modernas. Com

relação a essa última causa, importa observar que o “bem básico”, segundo Honneth, é expresso pelo “entrelaçamento entre autorrealização, reconhecimento e formação” (HONNETH, 2007, p. 131). Tal característica se justifica, na medida em que Hegel adota como requisito para a representação das interações intersubjetivas/sociais o fato de serem objeto de normatização pelo direito positivo e garantidas pela organização estatal, sob o risco de ausência de durabilidade e de condições reais de continuidade como direito subjetivo abstrato. A esse respeito, o autor faz o seguinte comentário acerca da forma como poderia ser entendido o parâmetro tomado por Hegel:

[...] porque as diferentes esferas da eticidade devem ser pensadas como relações sociais de interação nas quais todo sujeito deve poder participar igualmente por razões de liberdade, nesse sentido essas esferas devem ser representadas como bens públicos na medida em que permanecem amplamente controladas pelo estabelecimento do direito através do Estado (HONNETH, 2007, p. 134).

Ao mesmo tempo, o autor analisa que, sendo realmente dessa forma a visão hegeliana acerca das esferas da “eticidade”, em especial a da “família”, isso denotaria uma concepção reducionista e “certamente uma diminuição do caráter ‘ético’ das condições de liberdade realmente existentes” (HONNETH, 2007, p. 134). Diante disso, Honneth faz a contraposição de que o próprio Hegel sustenta em sua obra que a esfera da “eticidade” se molda pela incorporação das práticas e hábitos desenvolvidos historicamente e racionalmente no agir social, e que – por conseguinte – tal aspecto não pode ser representado de maneira rígida e excessivamente imóvel, o que levaria a uma descaracterização do próprio conceito. Assim, ressalta que, haveria a perda da sua “plasticidade” inerente, “uma vez que, desse modo, perderia em geral a característica de um ‘costume’, a saber, de uma formação de hábitos que nunca poderá ser completamente regulada” (2007, p. 135).

Nesse contexto, o que fica evidenciada é a função à qual Hegel atribui ao Estado, de suporte àquelas estruturas de interação social condicionantes do processo comunicacional emergente da sociedade. Isto, portanto, distingue-se de uma mera constituição estatal juridicamente estabelecida. Por outro lado, conforme chama atenção Honneth, não há em Hegel uma diferenciação suficiente a destacar a necessidade de pressupostos jurídicos adequados à instituição de uma esfera ética, por um lado; e de uma instituição decorrente apenas de um contrato regulado pelo poder estatal, de outro. O autor coloca que teria sido mais consequente não ter Hegel relegado todo o espaço de autorrealização decorrente do amor recíproco a uma instituição cujo desenvolvimento já era completo (família). Assim, comenta que:

[...] o núcleo dessa idéia já seria suficiente para descrever, em um nível abstrato, as relações de interação daquela primeira esfera sem ligá-las ao tipo, que hoje gera efeitos que certamente se tornaram antiquados, da pequena família burguesa. O que antes foi chamado de “reconstrução normativa” não significaria então sob essas condições levemente revisadas, reconstruir realidades juridicamente institucionalizadas, mas reconstruir as esferas sociais de valor da modernidade que se caracterizam pela idéia de uma combinação determinada de reconhecimento recíproco e auto-realização individual. (2007, pp. 135-136).

No que diz respeito ao âmbito da “sociedade civil”, sua representação por Hegel se dá no campo da satisfação de carências mediadas pelo intercâmbio operado na dinâmica do mercado. Tal fenômeno se manifesta na reunião de indivíduos com a finalidade contratual de cumprimento de interesses próprios e egoísticos, sendo pouco relevante o aspecto relativo à reciprocidade satisfativa dos participantes da relação. O traço de reconhecimento mútuo presente nessa instância vai, assim, limitar-se ao cumprimento obrigatório dos pactos contratuais e à realização dos atos daí decorrentes. Mesmo assim, é possível concluir, com Honneth, que a “auto-realização individual e o reconhecimento recíproco são entrelaçados internamente do mesmo modo como eram sob o pressuposto da simpatia afetiva na ‘família’” (HONNETH, 2007, p. 137). Tal circunstância se justifica pela parcela de reconhecimento exigida dos contratantes que estejam aptos a celebrar contratos e a cumprir as obrigações neles previstas.

Ao tratar do elemento da “corporação”, Hegel procura mostrar a existência de uma característica especial e muito particular, onde há a presença do compartilhamento de interesses para o alcance de fins de natureza comunal. Assim, como observa Honneth, o sentido para o universal não será realizado de modo indireto, como no mercado, mas pela via direta da partilha intersubjetiva dos fins almejados. Ao se tornar membro de uma corporação, o indivíduo irá, portanto, desempenhar tarefas/atividades em prol do bem da sociedade como um todo. Esse traço específico é esclarecido por Hegel no adendo ao § 255:

“Vimos, anteriormente, que o indivíduo, provendo para si mesmo na sociedade civil, age, também, para os outros. Mas essa necessidade desprovida de consciência não é suficiente: ela só se torna eticidade sabida e pensante na corporação. Acima desta, certamente, deve estar a inspeção superior do Estado, porque, senão, ela se ossificaria, se encasularia em si mesma e se degradaria num mísero corporativismo (*zunftwesen*) à moda antiga. Mas em si e para si a corporação não é nenhuma corporação de ofícios fechada: ela é, antes, a eticização de um empreendimento industrial isolado e a sua assunção num círculo em que ele adquire vigor e honra” (*apud* HONNETH, pp. 139-140).

Neste ponto, Honneth fará uma observação crítica, afirmando que talvez fosse melhor que Hegel tivesse incluído as esferas da “corporação” e da “sociedade civil”

diretamente na organização do Estado. Entretanto, o próprio autor vai reconhecer o surgimento de novas dificuldades que porventura surgiriam como consequência, salientando a correção em se incluir as corporações na qualidade de “organizações éticas” e não como meras instituições estatais. Todavia, observa a inadequação de inserir numa mesma esfera formas tão díspares de reconhecimento, uma mediada pelo mercado e outra por valores.

Como conclusão da leitura sobre o capítulo da “eticidade”, observa-se a importância central do Estado como mediador da autorrealização alcançada mediante atividades comunais e de caráter “universal”. Tal fenômeno tem como característica o entrelaçamento de ações, que, em seu conjunto, servem à realização de fins universais no âmbito da sociedade.

Por fim, Honneth vai assinalar que em nenhuma das possíveis interpretações que se possa fazer da concepção de “liberdade pública” na *Filosofia do Direito* será possível extrair a possibilidade de deliberação democrática pelos cidadãos acerca dos fins universais dentro do Estado. É, assim, afirmado que, “[a] pesar de toda a tendência republicana, Hegel não quis interpretar a esfera do Estado como uma relação política de formação democrática da vontade” (2007, pp. 144-145). De tal modo, Hegel teria associado a legitimidade do Estado ao consentimento livre dos cidadãos, mas sem lhes conceder um protagonismo deliberativo e de formação da vontade pública dentro da ordem estatal.

Enfim, Honneth observa que um aperfeiçoamento da teoria hegeliana levaria a, além do reconhecimento presente nas três esferas éticas, uma via de condução a uma esfera democrática, cuja função política essencial seria a “elaboração institucional dos espaços de liberdade”.

5 CAPÍTULO IV: A RECONSTRUÇÃO NORMATIVA E O CARÁTER SOCIAL DA LIBERDADE EM HONNETH

5.1 Os modelos de liberdade, a função das instituições sociais e o reconhecimento recíproco como herança da filosofia hegeliana

Honneth principia o primeiro capítulo da sua obra *O Direito da Liberdade* referindo-se às diferentes concepções de liberdade. Inicialmente, há a abordagem histórica e conceitual das acepções tradicionais da liberdade, relativas à liberdade negativa e à liberdade reflexiva, bem como de seus conteúdos essenciais de caráter individualista e contratual, e de autonomia moral, respectivamente. Já na seção dedicada à liberdade social, o autor propõe a tese de que somente por meio de interações intersubjetivas, no discurso da liberdade, é que as instituições da realidade social serão tidas como meio para o próprio exercício da liberdade, e não como elementos adicionais à sua satisfação.

Em contrapartida ao que denomina de “transcendentalismo” e “institucionalismo” da teoria do discurso em Habermas, Honneth afirma que, sem a presença de estruturas institucionais de prática da autodeterminação recíproca, fica impossibilitada a obtenção de uma “intersubjetividade da liberdade”. O autor, então, salienta que Hegel elaborou uma concepção própria de liberdade, à qual se deve atribuir uma denominação “social”. Hegel vai, assim, partir de uma crítica às concepções de liberdade negativa e de liberdade reflexiva. A liberdade negativa fracassa por ser desprovida de conteúdo concreto, a ela se opondo uma realidade social, dada de modo alheio ao seu exercício efetivo. Já no que diz respeito à liberdade reflexiva, a crítica hegeliana passa pela ausência de uma exteriorização das determinações subjetivas baseadas na ideia de autolegislação do indivíduo relativamente a uma autonomia de conduta e de realização de seus desejos autênticos. De tal modo, aponta Honneth que o objetivo de Hegel seria a compreensão de um novo modelo de liberdade, capaz de suprir tais insuficiências e de promover um critério intersubjetivo de liberdade cuja função é a de determinar as demais formas objetivas existentes. Como consequência, “[...] não só as intenções individuais deveriam satisfazer ao padrão de ter surgido sem nenhuma influência estranha da sua parte, mas também se deve poder apresentar a realidade social externa livre de toda heteronomia e de toda coerção.” (HONNETH, 2015, p. 84). Todavia, observa o autor a dificuldade inerente a essa concepção hegeliana de liberdade,

tomando como parâmetro a insuficiência de critérios que possam dar correta indicação da liberdade efetiva ainda na esfera dos projetos e objetivos individuais. Nesse sentido, a carência de intuições/critérios relativos à realidade social se mostra completa.

Honneth afirma que, na nota ao § 7º da *Filosofia do Direito*, Hegel procura dar indícios da experiência cotidiana para fazer frente à esfera social nas figuras da “amizade” e do “amor”. Com respeito a isso, o autor vai assim aduzir acerca da liberdade social em Hegel:

[...] a chave de sua concepção de liberdade social está contida na formulação do “estar consigo mesmo no outro”, utilizada para esse fim; ela se baseia numa ideia de instituições sociais que, assim sendo, permite aos sujeitos se relacionarem uns com os outros, já que eles poderiam compreender sua contraparte como outro de si mesmos. (2015, p. 85).

A categoria do reconhecimento recíproco, conforme Honneth, é elemento primordial e chave para a compreensão do ideal hegeliano de liberdade. Desse modo, explica-se que o desejo subjetivo de liberdade só passa a uma concretização exterior por meio do encontro intersubjetivo com o “outro” e suas respectivas aspirações. Na dimensão do reconhecimento recíproco, há, em primeiro lugar, a confirmação de si próprio refletido pelos desejos da contraparte subjetiva, representando esta “uma condição da realização dos próprios desejos e fins” (2015, p. 86). Em continuidade, Honneth aponta que, dessa complementariedade recíproca, há uma ampliação da liberdade subjetiva e sua conversão numa “liberdade intersubjetiva”.

É preciso, ainda, ressaltar a necessidade de instituições e de práticas padronizadas de comportamento que possibilitem a compreensão mútua na articulação e reconhecimento dos respectivos fins e desejos, tratada na abordagem hegeliana. Conforme sintetiza Honneth, a concepção hegeliana de liberdade está fundada no reconhecimento recíproco proporcionado no âmbito de instituições sociais, expressando-se por meio do entrelaçamento de práticas de comportamento compartilhadas intersubjetivamente, em direção à satisfação dos desejos de cada agente (2015, p. 86). Ainda segundo o autor, a noção de liberdade intersubjetiva, em Hegel, eleva-se a um conceito “social” de liberdade. Nesse sentido, a liberdade do sujeito depende de um ambiente social/institucional no qual ele possa vivenciar uma conexão de relações de reconhecimento recíproco. Explica que as instituições sociais representariam a forma de manifestação do “ser em si mesmo no outro” pensado por Hegel, “[...] uma vez que somente práticas harmonizadas e consolidadas fazem que os

sujeitos compartilhados possam se reconhecer reciprocamente como outros de si mesmos.” (2015, p.87).

Já com a concepção do amor, Hegel faz referência a uma relação pensada institucionalmente e socialmente condicionada para que se possibilite uma relação de reconhecimento. Também a esfera própria do mercado exerce a mediação de ações cuja possibilidade de explicação não seria possível sem a presença de um potencial próprio de liberdade. Assim, pode-se afirmar que, para Hegel, a relação de reconhecimento recíproca formadora da liberdade está sempre ligada a uma instituição socialmente constituída. Nesse ponto, o mercado ocupa o papel institucional de reconhecimento na satisfação dos interesses/necessidades econômicas dos sujeitos. Oportuna a observação, nesse ponto, de que:

[...] como Hegel pode inferir, a liberdade tem a estrutura institucional de uma interação, pois só mediante o reconhecimento recíproco de um sujeito pelo outro é que os indivíduos podem chegar à satisfação de seus fins. Conceber o mercado como uma forma nova e indireta do “em-si-do-si-mesmo no outro” significa aprender a entender que essa instituição cria uma relação de reconhecimento pela qual os indivíduos podem ampliar a sua liberdade. (2015, p. 89).

Honneth assinala que a conclusão a que chegou Hegel acerca da concepção de liberdade tem raízes puramente lógicas, como efeito da superação da ausência de um conceito puramente negativo de liberdade; bem como da falta de objetividade da liberdade interna/reflexiva. No esforço de dar plausibilidade às suas conclusões, Hegel busca uma maior aproximação com a concretude da experiência cotidiana, objetivando, assim, a inclusão de um caráter objetivo na determinação da liberdade. Conforme pontua Honneth, “O mundo da objetividade deve ir ao encontro da aspiração à liberdade individual no sentido de que ela, em certa medida, deseja de si o que o sujeito reflexivamente pretende.” (2015, pp. 91-92). Ainda para o autor, uma exigência de tal natureza apenas é viabilizada pela convivência com outros sujeitos imersos numa mesma realidade externa, na qual as condicionalidades teleológicas existentes traçam o caminho a ser percorrido pelo sujeito na busca de realização de suas vontades (2015, p. 92).

Dessa forma, temos a necessidade de uma relação de reconhecimento recíproco, cujo alcance da noção de liberdade passa, obrigatoriamente, por uma complementariedade que a condiciona. Assim, entende-se que a manifestação da liberdade individual, de forma objetivamente realizável, pressupõe uma sinergia intersubjetiva atuante no desejo individual para o alcance de fins complementares. Em

consequência, passa a assumir uma função fundamental na formulação hegeliana a existência de instituições responsáveis pela condução e concretização de práticas que venham a ser alinhadas socialmente na consecução dos fins subjetivos. O autor identifica, portanto, na proposta hegeliana, a existência de duas tarefas distintas a serem satisfeitas pelas instituições responsáveis pelas relações duradouras de reconhecimento. Num primeiro plano, elas realizam uma mediação para que os comportamentos individuais venham a ser reciprocamente compreendidos e, desse modo, sejam projetados fins complementares a serem atendidos em participação conjunta. Por outro lado, tais instituições são responsáveis pela conscientização da liberdade intersubjetiva, em que os indivíduos compreendem a dimensão da adaptação de práticas intersubjetivas com objetivo na consecução de fins subjetivamente complementares, os quais levam a um aprendizado que assegura uma formação comunitária garantidora de liberdade entre membros autoconscientes dentro da sociedade.

Segundo Honneth, Marx não estaria numa posição muito afastada da noção hegeliana de reconhecimento, pois faz depender a liberdade de autorrealização individual da relação complementar com outros sujeitos. Por meio das relações de trabalho, as quais são caracterizadas pela sua incompletude, “todos estão ligados entre si mediante relações de reconhecimento, de modo que em seu trabalho confirmam reciprocamente a dependência um do outro” (2015, p. 97). Marx e Hegel conceberiam a liberdade individual de maneira a não compartilhar com o modelo idealista, contrariamente, ambos compreendem que a realização de liberdade reflexiva do sujeito depende de uma correspondência na realidade externa por um outro sujeito mediante uma relação de reciprocidade. Honneth vai apontar para o papel das instituições em Hegel, as quais se efetivam na própria estrutura de intersubjetividade social, representadas pelas “práticas harmonizadas e objetivadas numa estrutura institucional” (2015, p. 102). Conforme observa Honneth, não haveria em Hegel a defesa de nenhuma instituição específica como constituinte do conceito de liberdade, “[...] na verdade, tem de se limitar a estruturas institucionais nas quais são fixadas as relações de reconhecimento, que possibilitam uma forma duradoura de realização recíproca de objetivos individuais.” (2015, p. 102). Nesse aspecto, é crucial a posição exercida pelo conceito de reconhecimento, cuja atuação se dá na relação de intersubjetividade, formadora da liberdade presente nas instituições sociais. Isto se dá pela via da normatividade das ações institucionalmente reguladas e modeladas como vias de acesso à realização individual e de reconhecimento recíproco dos agentes sociais.

Honneth enuncia que Hegel e Marx se colocam frontalmente em contrariedade à posição contratualista dos teóricos liberais e ao conceito de liberdade negativa como instrumento de justiça social. Todavia, enquanto Hegel também faz críticas às teorias da justiça da tradição liberal, Marx não se ocupa de tal questão, por acreditar no viés legitimador da classe dominante exercido pelos princípios de justiça puramente abstratos. Para Hegel, mostra-se equivocada a formulação kantiana, já que “tais teorias se enredam num círculo vicioso, pois em sua construção do ponto de vista processualista já teria de ser pressuposta toda uma cultura da liberdade, cujas situações [...] não poderiam ser fundamentadas” (2015, p. 105). As teorias de viés formalista/procedimentalista se limitam a abordar unicamente a liberdade individual em seu aspecto subjetivo, deixando de fora a realidade social exterior, na qual o indivíduo se situa, bem como a realidade institucional da sociedade. Assim, conforme Honneth, pode-se aduzir que há, em Hegel, uma visão que rejeita a separação entre os fundamentos teóricos e os procedimentos de justificação aplicáveis, o que leva a concluir que, “[...] se o pressuposto conceito de liberdade já contém em si as indicações de relações institucionais, de sua exposição deve resultar, de modo quase natural, a suma essência de um ordenamento social justo.” (2015, p. 106).

A crítica de Hegel ao procedimentalismo abre espaço para uma fundamentação diversa da teoria da justiça, por meio de uma absorção pela realidade institucional dos próprios fundamentos da liberdade individual. Nesse aspecto, Honneth observa que, para Hegel, apresenta-se o problema de saber previamente quais os objetivos passíveis de realização pela via da “intermediação institucional em reciprocidade livre de coerção” (2015, p. 107). Segundo o autor, diferente de Kant, Hegel não pode se ater a uma atribuição ilimitada a todos os objetivos e intenções morais subjetivas, uma vez que “para a realização da liberdade intersubjetiva, de antemão ele deve estabelecer os fins que poderiam ser alcançados pelos indivíduos em conjunto e de maneira recíproca” (2015, p. 107). Em continuidade à sua análise, o autor avalia caber a Hegel identificar, antecipadamente, os fins universalmente próprios da liberdade, dentro de uma perspectiva teórica social e filosófica. É necessária, assim, uma conceituação formal dos objetivos intrínsecos aos sujeitos racionais para um posterior alinhamento em consonância com as opções dadas empiricamente na realidade exterior.

Mesmo ciente das intenções de fundamentação metafísica da liberdade, dentro do panorama da filosofia da história de Hegel, Honneth propõe a empregabilidade do método hegeliano fora de sua metafísica do espírito. O tema central analisado por Hegel

situa-se na busca de satisfação da liberdade individual pelo sujeito e de como esse fim se dá em meio a uma complexa rede institucional de reconhecimentos recíprocos na sociedade moderna. Assim, o autor aponta que “[a] quantidade de instituições, que Hegel diferenciou, é analisada aqui estritamente com a quantidade de objetivos que ele acredita poder subsumir aos indivíduos como objetivos universais na modernidade” (2015, p. 109), isso tendo em vista a necessária correspondência entre a estrutura institucional e os padrões relacionais de reciprocidade, a fim de que se viabilize de modo duradouro a satisfação dos desejos pela via da intersubjetividade. Nesse âmbito, a justiça de um ordenamento social será realizada apenas quando efetivamente forem garantidos os meios institucionais de liberdade, não se podendo manifestar como mero “reflexo fiel do resultado de um contrato social fictício ou de uma construção de vontade democrática” (2015, p. 109). O alcance efetivo da liberdade pelo sujeito apenas pode ser concebido com a sua integração dentro de esferas sociais que lhe possibilitem agir de modo livre como agente social, ultrapassando a mera potencialidade garantida dentro do ordenamento de uma sociedade. Destaca Honneth que o alcance da liberdade individual está intimamente ligado à existência de instituições socialmente justas, de modo que o embasamento da teoria da justiça em Hegel “decorre de uma apresentação de relações éticas, de uma reconstrução normativa daquele ordenamento escalonado de instituições, nas quais os sujeitos podem realizar sua liberdade social experimentado o reconhecimento recíproco.” (2015, p. 110).

A construção metodológica hegeliana se consuma na garantia dada aos indivíduos de avaliação constante de que as instituições de realização da liberdade social estão sendo capazes de possibilitar a efetivação das garantias concebidas pelo Estado, tomando uma posição em que possam visualizar criticamente suas próprias relações dentro dos respectivos processos institucionais. Apesar de reconhecer a importância do papel exercido pelo “direito abstrato” e pela “moralidade” para o funcionamento das liberdades individuais, tais expressões da liberdade estão, para Hegel, subordinadas às formas institucionais de efetivação da liberdade social. Nesse sentido, Honneth irá fundamentar que os “aparatos institucionais” responsáveis pelas complexas relações de reconhecimento recíproco não estão associados, na teoria hegeliana, a procedimentos de consenso prévio da totalidade dos membros da sociedade. Isso se justifica à razão de que, “por falta de integração institucional, os sujeitos ainda não seriam suficientemente livres para efetivamente poderem ter uma opinião e uma perspectiva ponderada” (2015, p. 112). Dessa forma, Honneth explica

que será necessária a Hegel a visão de um sistema social ordenado por meio de instituições sociais “garantidoras de liberdade antes do processo de tomada de decisões dos sujeitos isolados ou unidos” (2015, p. 112). Mais além, o autor detalha que:

[...] em primeiro lugar deve estar esboçada a estrutura de instituições de reconhecimento nas quais os sujeitos possam alcançar sua liberdade social antes que essas instituições, em um segundo momento, possam ser postas no papel de tomar posição diante do ordenamento delineado. Resumidamente, o reconhecimento tem de preceder a liberdade da pessoa individualizada e a liberdade dos que deliberam entre si discursivamente. (2015, p. 113).

Com isso, é dado concluir que a figura de um “ordenamento ético” é formada por meio de uma reconstrução com a participação de sujeitos historicamente situados numa determinada realidade social. Em consequência, o complexo institucional de liberdade social não é tido como algo alcançado a partir de um projeto teórico previamente idealizado. A concepção de justiça em Hegel é, portanto, fruto de uma historicidade social concreta, a qual contrasta com as concepções teóricas fundamentadas em princípios/procedimentos gerais e abstratos. Nesse sentido, é possível concluir com Honneth que “a ideia de liberdade social de Hegel coincide com intuições pré-teóricas e experiências sociais em grau muito maior do que se poderia ter nas outras ideias de liberdade da modernidade” (2015, p. 115). Tal noção de liberdade é resultante da experiência espontânea entre o indivíduo e suas relações intersubjetivas, dentro de uma cadeia de reconhecimento e incentivos recíprocos, na promoção de fins subjetivos que se complementam socialmente. Conforme atenta Honneth, “Hegel conceituou essa experiência com sua formulação do ‘estar consigo mesmo no outro’” (2015, pp. 115-116). O autor, por fim, refere-se a um “desnudamento histórico de classes de práticas normativas” como parte da apresentação teórica do conceito de liberdade de Hegel. Esse fenômeno se manifestaria pela satisfação mútua dos sujeitos na realização da liberdade individual num ambiente comunitário. Assim, por meio de diversas práticas consideradas conjuntamente, há a formação de instituições viabilizadoras do alcance de objetivos pela via de uma satisfação recíproca de interesses individuais.

Posto isso, sintetizando os aspectos da influência hegeliana na teoria desenvolvida por Honneth, afirma Pedersen:

Primeiro, a concepção padrão de autonomia focada na liberdade negativa ou reflexiva deve ser suplementada por uma concepção de liberdade social. Segundo, uma teoria da justiça não pode se restringir à esfera pública e política; [...]. Terceiro, uma teoria da justiça não pode se basear no construtivismo kantiano mas deveria ao invés

empregar o que Honneth refere como reconstrução normativa.” (tradução nossa). (LYSAKER; JACOBSEN, 2015, p. 237).

5.2 A reconstrução normativa, os modelos de liberdade e o papel das instituições sociais

A via reconstrutiva promulgada pela matriz metodológica hegeliana possibilita a compreensão do ordenamento social como “uma estrutura institucionalizada de sistemas de ação” (HONNETH, 2015, p. 121). Em tal aspecto, o processo de reconstrução normativa correspondente deve se apoiar na apreensão dos valores impregnados na cultura e na ética relacionais - fundados em práticas sociais aceitas e em instituições já estabelecidas coletivamente -, os quais são realizados nas distintas esferas de ação na sociedade, buscando uma compreensão dos seus processos de formação e das respectivas normas comportamentais. Percebe-se, assim, uma estreita relação de codependência de uma ideia de justiça em referência aos valores éticos fundamentais observados socialmente. Acerca disso, vemos a seguinte explicação de Honneth:

[...] sem a fundamentação mediante uma ideia do bem, a exigência de nos comportarmos de maneira “justa” para com as outras pessoas nada significa, já que não podemos saber em que sentido lhes devemos o que é “delas”, somente quando temos clareza da consideração ética pelo outro em nosso agir comum podemos dispor sobre o ponto de vista que transmite os padrões necessários para um fazer e um permitir juntos. (2015, p. 122).

Já no que se refere às diferentes interpretações que concorrem entre si acerca da constituição da liberdade individual – em meio a uma diversidade de “concepções nucleares” –, para se tornarem responsáveis pela formação de estruturas institucionais, afirma o autor não ser possível assumir uma transmutação dos valores da liberdade nas diversas formas institucionais e suas funções. Tal feito apenas se efetivaria por meio de uma materialização de tais valores, em toda sua diversidade de interpretações, no seio das esferas de ação institucional (2015, p. 123).

Para melhor ilustrar sua argumentação, Honneth apresenta, então, um estudo minucioso dos diferentes modelos de liberdade na modernidade, a saber: a) liberdade negativa; b) liberdade reflexiva; e c) liberdade social. Pela ideia de liberdade negativa, parte-se apenas de uma garantia jurídica de não interferência nas eventuais ações individuais escolhidas pelo sujeito, dotado de autodeterminação. A liberdade reflexiva, por sua vez, é encarada como resultado de uma ação intelectual produzida pelo sujeito enquanto capaz de decidir acerca do melhor a ser executado numa determinada

circunstância. Todavia, apenas com a liberdade social haveria a participação de fatores sociais relacionados às interações intersubjetivas, efetuadas mediante as vias institucionais viabilizadoras da cooperação entre os sujeitos para a satisfação de seus fins respectivos.

O caráter mediador das instituições é, portanto, essencial e sua função primordial é a de “manter os sujeitos informados de antemão sobre quais de seus objetivos estão entrecruzados” (2015, p. 124). Nesse sentido, o autor faz questão de ressaltar a importância da vinculação da liberdade à sua efetiva realização mediante as instituições sociais, as quais são envolvidas numa relação de condicionalidade necessária para o modelo da liberdade social. Assim, explica Honneth que “[...] a teoria não deve se limitar à derivação de princípios formais, mas deve abranger a realidade social, pois só nela existem as condições sob as quais o objetivo, por ela buscado, de prover a todos a maior liberdade possível pode acontecer.” (2015, pp. 124-125). Adiante, afirma que:

[...] é a referência ética à ideia de liberdade, necessária para que uma teoria da justiça deixe os contextos puramente formais e ultrapasse as fronteiras para a matéria social; ora, elucidar o que significa para os indivíduos dispor de liberdade individual implica, necessariamente, nomear as instituições nas quais ele [...] pode regular a experiência do reconhecimento. (2015, p. 125).

Diante disso, o autor vai destacar a necessidade de que haja um desdobramento em direção a que as sociedades liberal-democratas na atualidade sofram um processo de “preparação gradual” das suas esferas de ação. De tal modo, é colocado que “o valor de liberdade de modo algum foi tomado de forma institucional e específica, típica de uma função” (2015, p. 125). Como decorrência, Honneth defende que se proceda a uma diferenciação clara das distintas interpretações de liberdade surgidas ao longo da história, bem como de seus respectivos complexos de ação institucional, de modo a perceber-se que, enquanto nas esferas relativas aos dois modelos iniciais de liberdade são constituídos os meios de conhecimento e de aceitação intersubjetiva, apenas no terceiro modelo de liberdade (social) há uma efetiva disponibilização de esferas de ação responsáveis por formas distintas de comunicação conjunta entre os sujeitos. Nesse contexto, grande parte da fundamentação responsável pela liberdade social estará situada nas esferas sociais permeadas por práticas, costumes e papéis desempenhados socialmente, em detrimento de normas jurídicas. Verifica-se, então, que a evolução reconstrutiva é diretamente proporcional a um distanciamento do aspecto jurídico formal da liberdade negativa. Com isso é dado concluir, com o autor, que “[...] as condições de justiça podem ser dadas não apenas sob a forma de direitos positivos, mas

também sob a forma de atitudes, modos de tratamento e rotinas de comportamento razoáveis.” (2015, p. 127).

Nesse sentido, a abordagem reconstrutiva honnethiana é descrita por Claassen como sendo processada mediante quatro premissas:

A primeira premissa é a de que toda sociedade reproduz a si mesma aderindo a certos valores fundamentais (RF 18-19). A ordem existente sempre tem que se fazer aceitável para os seus membros pela legitimação de certos valores éticos [...]. A segunda premissa expressa que uma teoria da justiça deveria identificar aqueles valores ou ideais, os quais são essenciais para a reprodução social (RF 20). [...] A terceira premissa expressa que isso requer uma análise social que reconstrói a realidade social até o ponto de identificar quais práticas e instituições podem contribuir para os valores sociais anteriormente identificados. [...] A quarta premissa expressa que isso envolve criticar a realidade existente onde ela falha em efetivar seu potencial para realizar esses valores em toda a sua extensão (RF 27-28). (tradução nossa). (CLAASSEN, 2014, p. 67).

Assim, Honneth aponta que as liberdades referidas são muito mais dependentes de um sistema entrelaçado de práticas e costumes socialmente institucionalizados e confirmados na experiência concreta, do que de categorias jurídico-estatais. E que, embora sejam de difícil determinação, não podem jamais ser omitidas de uma teoria de justiça.

5.3 A liberdade jurídica: prerrogativas e limites. Os direitos individuais, sociais e políticos

Desde o afloramento das sociedades liberais modernas é reconhecida a necessidade de direitos subjetivos e de limites à ação do Estado para que os indivíduos possam colocar em prática suas determinações como agentes livres. Segundo Honneth, observa-se que tal concepção permaneceu praticamente imutável ao longo do tempo, sendo que o maior impacto foi obtido pela amplitude de alcance dos direitos subjetivos, tendo em vista que, “mediante a pressão de movimentos sociais e argumentos político-morais [...], adicionam-se ainda novas categorias pensadas como complementares” (HONNETH, 2015, pp. 128-129). Ao longo do processo histórico, as conquistas viabilizadas pela democracia proporcionaram uma nova fonte de legitimação na criação de direitos, podendo os cidadãos se reconhecerem como autores e destinatários das normas jurídicas estatais. Todavia, percebe-se aí uma assimetria entre a destinação puramente privada dos direitos outorgados e a deficiência de instâncias/espacos de interação social propícios à concretização desses direitos. A partir disso, para o autor,

evidencia-se a proposta de uma partição conceitual do sistema normativo estatal, considerando-se que, nas sociedades modernas, “o ordenamento jurídico [...] deve ser dividido em duas esferas garantidoras de liberdade, que, com base nas diferenças em sua arquitetônica e infraestrutura, podem configurar dois polos de nossa busca por uma reconstrução normativa da eticidade democrática.” (2015, p. 130).

Nessa tarefa reconstrutiva, proposta por Honneth, há um primeiro espaço, de garantia da autonomia privada, com o resguardo dos direitos individuais que lhe são inerentes; e, num outro espaço, uma função dada ao sistema jurídico, voltada para a efetivação de uma “autonomia coletiva pela qual, em cooperação como sociedade civil, [cidadãos e cidadãs] deliberam sobre quais direitos deverão ser reciprocamente concedidos e como deverão ser implantados” (2015, p. 130). Ressalta-se que essa atuação exigida do sistema jurídico somente pode se dar no âmbito das esferas institucionais propiciadoras da liberdade social, inseridas dentro do complexo da “eticidade”, tal como definido por Hegel.

Honneth, na compreensão do “sentido ético da liberdade jurídica”, ao destacar seu papel de relevo no conceito de justiça social, vai enxergar a liberdade negativa como responsável pela ocultação dos direitos individuais, relegando-os a um exercício meramente privado da vontade subjetiva. Daí, verifica-se uma limitação decorrente da ausência de meios de interação social, os quais não podem ser oferecidos pela liberdade jurídica. O autor aponta, assim, para a incompletude da liberdade considerada apenas pelo viés dos direitos individuais, servindo-se inclusive como “tendência a minar e subverter a rede existente de relações sociais” (2015, p. 131). Nesse ponto, é afirmado que “formular a sua própria liberdade apenas sob a forma de reivindicação de direitos significa supor que os deveres, as vinculações e as expectativas informais e não jurídicas nada mais são que um bloqueio de sua própria subjetividade.” (2015, p. 132).

A função do “direito abstrato”, em Hegel, bem como dos demais direitos subjetivos, desdobra-se em duas facetas: a) forma de resolução finalística de conflitos, derivada da busca de proteção do interesse subjetivo pelo indivíduo, a fim de conseguir a satisfação eticamente formada da vontade; e b) espaço de atuação protegido (“manto protetor”) para a potencial exploração, livre de censura, das dimensões de sua personalidade. Honneth analisa que, desde a sua concepção, os direitos subjetivos passaram a ser fortemente associados a uma orientação econômica, com expressão na liberdade contratual e no direito de propriedade. Posteriormente, filósofos como Marx principalmente, teceram fortes críticas a tais direitos, numa forma de ataque a sua

utilização como instrumentos ideológicos de dominação das classes privilegiadas dentro do capitalismo. Todavia, com tal interpretação, perdem-se de vista outras maneiras de utilização dos referidos direitos. Honneth procura, então, sublinhar a interpretação reconstrutiva hegeliana sobre o tema, destacando a importância da função do direito de propriedade na interpretação hegeliana da ética dos direitos fundamentais nos moldes liberais. Nesse sentido, observa que:

Para Hegel, o direito básico de todas as entidades (jurídicas) para dispor da propriedade privada não se fundava na necessidade de dispor dos meios de suas necessidades elementares; segundo ele não é o direito positivo que tem de zelar pelo “sustento” das pessoas, mas o mercado de trabalho e de produtos da sociedade burguesa, que satisfaz às suas próprias exigências somente à medida que assegura a sobrevivência econômica de seus partícipes. (2015, p. 133).

A função primordial do direito de propriedade seria, pois, garantir a satisfação da vontade individual por meio da posse de objetos exteriores legitimamente obtidos. Seria para Hegel a concessão de um direito com equivalência igual para todos os cidadãos, considerando que, “para que a sua ‘vontade livre’ possa se tornar uma ‘vontade efetiva’, ao sujeito deve corresponder um direito [...] de ter uma série indeterminada de objetos à sua exclusiva disposição” (2015, pp. 134-135). Acerca desse equilíbrio entre a “vontade livre”, “vontade subjetiva” e sua correspondente efetivação, aponta Honneth para a necessidade de conferir ao sujeito o direito fundamental de disposição privada sobre objetos exteriores, como um modo de salvaguardá-lo da abstração do formalismo jurídico-normativo, conferindo-lhe a possibilidade de se reconhecer como personalidade individual dotada de vontade (2015, p. 135). Cabe observar, entretanto, que Honneth considera não ter Hegel esclarecido satisfatoriamente quais os constituintes objetivos que possibilitam o reconhecimento da individualidade da “vontade livre” na aquisição privada de objetos exteriores.

No que se refere à concepção de direitos dos teóricos liberais, e à assim chamada primeira geração de direitos, estes simbolizam a proteção normativa a uma autorrelação privada puramente individual. Posteriormente, surgiu a controvérsia acerca de como seria feita a relação dos direitos de participação política com os direitos sociais. Nesse ponto, Honneth afirma serem pouco relevantes indagações acerca das “circunstâncias históricas e pela sucessão temporal do estabelecimento daquelas diferentes classes de direito” (2015, p. 142), para uma tarefa reconstrutiva das relações jurídicas nas sociedades modernas. O aspecto central a ser avaliado seria, assim, a forma global de conexão entre as distintas categorias de direitos na formação identitária da liberdade

individual, proporcionada pelo direito positivo no âmbito da coletividade dos integrantes da sociedade. Para o autor, a conexão entre as distintas categorias de direitos deve ser realizada no plano conceitual. Dessa forma, explana que as liberdades jurídicas não podem ser entendidas como fundamento de compreensão/reconhecimento entre os sujeitos de direitos, sendo predominante neste tipo de liberdade o caráter essencialmente negativo dos direitos sociais, resultante “da tarefa de conferir aos indivíduos a possibilidade material de, com os direitos liberais, exercer a autonomia privada que lhes é garantida de modo eficaz” (2015, p. 142).

Por outro lado, pode-se inferir que as duas primeiras categorias de direitos (individuais e sociais) servem de proteção ao indivíduo nas esferas privada e material, enquanto a terceira categoria (direitos políticos) conduz a uma necessidade de cooperação intersubjetiva “ou ao menos, em intercâmbio com todos os demais partícipes do direito” (2015, p. 144). Honneth vai, então, reafirmar que as duas primeiras categorias de direitos são compreendidas e efetivadas na “construção de um eu privado”, enquanto que a terceira categoria de direitos remete a uma evocação de cidadania cooperativa, na construção de uma “vontade comum”. De tal modo, o grau de comprometimento dos indivíduos com a participação numa forma cooperativa de formação democrática de uma vontade comum será determinante para a realização concreta dos direitos políticos e da expressão da liberdade de associação/cooperação entre os cidadãos. Nesse ponto, Honneth vai ressaltar o caráter tipicamente prático de efetivação dos direitos políticos, uma vez que “o surtido normativo que se faz por meio deles só pode ser elucidado pela inclusão de todas as atividades e práticas sociais necessárias à sua realização comum.” (2015, p. 146).

Na seção intitulada “Limites da liberdade jurídica”, Honneth se ocupa de uma demonstração detalhada das condições em que se encontram as “esferas de liberdade”, nas quais a autonomia da vontade (privada) poderá ser efetivamente exercida. São denominados como “sistemas de ação” os espaços institucionais onde as ações intersubjetivas de reconhecimento da liberdade jurídica são passíveis de serem praticadas. Identificam-se, portanto, três níveis de posicionamento dos elementos de satisfação das esferas de liberdade. Num “nível fundamental”, estariam situados os “sistemas institucionalizados” de cooperação e de reconhecimento recíproco relativamente a normas de alcance comum. Num segundo nível, há uma “recíproca atribuição de estatuto”, consistente na previsão de comportamentos alheios e de uma expectativa de observância das normas comuns. Em terceiro lugar, figura um espaço de

“sistemas de ação” responsável pela formação de competências e atitudes que integram a participação dos sujeitos nas “práticas constitutivas”. A partir daí, Honneth apresenta, em forma de tópicos, um maior esclarecimento da visão hegeliana acerca das condições para a liberdade jurídica, a qual, visando a uma melhor compreensão, tomaremos a liberdade de transcrever mais extensamente:

- (a) Hegel, em sua *Filosofia do direito*, viu o sistema do “direito abstrato” caracterizado por uma classe especial de práticas sociais, que se dá por uma aceitação geral da norma: “seja uma pessoa e respeite os demais como pessoa”. [...] concentrou-se sobretudo no caso especial das transações econômicas, que é possibilitado pelo direito contratual. Se essa restrição posteriormente se fizer retroativa, revela-se que a institucionalização dos direitos subjetivos possibilita um tipo de interação social na qual os sujeitos estão abstraindo-se dos motivos e das orientações de valor pessoais, e por isso atuam mutuamente superando interesses puramente arbitrários [...].
- (b) Desse modo, essa forma anônima de comunicação social só pode ser realizar porque os sujeitos participantes concedem-se reciprocamente o estatuto normativo, exercendo todas as ações sem que haja pressão de uma justificação no âmbito público compatível com o sistema dos direitos subjetivos: nas palavras de Hegel, eles se reconhecem reciprocamente como pessoas que têm o direito de decidir por si mesmas, no contexto das leis existentes, sobre quais os propósitos gostariam de perseguir [...].
- (c) No processo de estabelecer essa relação de reconhecimento surge aquela forma especial de subjetividade que podemos chamar de “entidade jurídica”. [...] As normas morais ou os princípios éticos considerados separadamente corretos devem ser mentalmente postos entre parênteses, se a coordenação de ação possibilitada pelo direito for bem-sucedida. No sentido inverso, também se exige que o mesmo sujeito confie que sua contraparte esteja disposta a se ater de maneira autônoma às normas jurídicas: isso pressupõe um elevado grau de antecipação da confiança, do autodomínio e tolerância, já que as ações juridicamente legítimas de outras pessoas devem ser aceitas também quando se suspeitar que por trás delas houve atitudes divergentes das próprias convicções [...]. (2015, pp. 148-151).

Nessa dinâmica própria das relações jurídicas, o sujeito atua de modo isolado, dotado de objetivos estratégicos. Ao se deparar com outros, sua ação deve ser limitada reciprocamente, no intuito de exercer influência, “a fim de chegar a um acordo bem-sucedido na comunicação” (2015, p. 151). Nesse sentido, o autor afirma a incapacidade efetiva desse tipo de relação, defendendo assim que a autonomia privada apenas poderá ser viabilizada devidamente caso se proceda a uma saída dos seus próprios fundamentos básicos. Isso se justifica, na medida em que um verdadeiro alcance ponderado dos objetivos de vida só se dá na direção de uma “confirmação real do bem, mediante uma atitude que se diferencie da do direito” (2015, p. 152). Para tanto, faz-se necessária a atribuição de motivações éticas dos sujeitos nas suas relações, seja pela “via do pensamento” ou pelo “contato real”. Ainda no que concerne à liberdade jurídica e às liberdades garantidas aos sujeitos para o exercício da autonomia privada, Honneth

explica que não se pode atribuir a tais requisitos, em si mesmos, serem constituintes de uma “insuficiência da liberdade jurídica”. Todavia, o autor esclarece que a conduta assumida pelo agente inviabilizaria sua conexão com a diversidade de relações e responsabilidades entre os sujeitos sociais, por conseguinte, “enquanto planos de vida alternativos forem realizados de maneira apenas monológica, o indivíduo se encontrará num vácuo e, logo, num estado de quase completa indeterminação.” (2015, p. 153).

Mais adiante, complementa que é preciso uma saída prévia do caráter de “entidade jurídica”, para que se possa assumir um contato dialógico voltado para a concretização de objetivos de vida prática do sujeito, no qual “Os direitos vêm servir somente para questionar e revisar nossas ideias do bem, mas não para preparar e formular novas versões dela.” (2015, pp. 153-154). Desse modo, sem um prévio abandono da esfera de liberdade jurídica, não poderemos ir à busca do alcance de objetivos de vida, os quais são dependentes das relações intersubjetivas/sociais estabelecidas no mundo real. Assim, conclui o autor não ser a liberdade jurídica, de modo algum, um espaço para o exercício da autorrealização individual. Ao passo em que ela viabiliza uma oportunidade para a reflexão do sujeito acerca dos seus projetos individuais e diretrizes pessoais, não é capaz de viabilizar concretamente “uma realização dos bens ou objetivos” (2015, p. 155). Honneth ressalta, então, o “caráter meramente negativo da liberdade jurídica”, a qual é desprovida de meios para garantir a “conformação ética”, a fim de que as decisões individuais possam ser implementadas na vida real. Portanto, é relevante esclarecer que os direitos subjetivos teriam seu valor dependente da existência de “precondições intersubjetivas” que, “de modo algum, podem ser produzidas por força de atitudes e posturas promovidas por eles” (2015, p. 156). Para concluir, sintetiza o autor que “o direito deve produzir uma forma de liberdade individual cujas condições de existência não podem ser produzidas, nem perpetuadas” (2015, p. 157), havendo a dependência de uma circunstância relacional de caráter unicamente negativo, “interrompida, com um contexto de prática ética que se alimenta, por sua vez, das intenções sociais de sujeitos não juridicamente cooperantes.” (2015, p. 157).

5.4 Liberdade moral: estrutura e condições de realização

A forma de instituição da concepção da liberdade moral se dá de um modo distinto do que acontece com a liberdade jurídica. Honneth consigna que, ao passo em que o estabelecimento dos direitos subjetivos viabilizadores da autonomia privada se dá de forma normativa, “a idéia de autonomia moral não está provida de um caráter vinculante controlável pelo Estado” (2015, p. 175). Por outro lado, observa que há, em ambas as formas de institucionalização, a materialização de práticas de reconhecimento recíproco. Assim, na liberdade moral, o sujeito realiza “um tipo especial de atribuição recíproca do estatuto normativo e cria-se a expectativa de uma forma específica da relação individual consigo-próprio” (2015, p. 175). Consequentemente, o autor assinala:

O princípio da autonomia moral, organizado também como sistema de ação, compartilha com a autonomia privada, garantida pelo sistema jurídico moderno, o caráter de possibilitar a liberdade, mas não de realizá-la no âmbito institucional; pois aqui também é dada aos indivíduos a oportunidade, concedida culturalmente, mas não garantida pelo Estado, de se retrair por trás dos deveres de ação, a fim de, à luz de um ponto de vista especial – o da moral –, novamente estar em conexão com um mundo real outrora vivenciado como dividido. (2015, pp. 175-176).

Segundo Honneth, o desenvolvimento da ideia de autonomia moral em Kant dá-se mediante dois passos, cada qual contendo diferentes exigências e pressupostos. Em primeiro lugar, deve-se garantir que nossas ações sejam guiadas por fatores racionais, descontaminados de impulsos outros que possam afastar-nos da autodeterminação e da centralidade nas nossas próprias convicções. Em segundo lugar, há para Kant a condição inafastável de que o sujeito precisa ser a causa determinante do seu próprio agir. Ainda nesse aspecto, Honneth aponta que “Kant [...] cita a regra de ouro segundo a qual deve se tratar os outros unicamente como desejaríamos ou aspiraríamos ser tratados por eles.” (2015, p. 178). Assim, Kant chega à formulação fundamental de que a liberdade está condicionada ao agir do sujeito em conformidade com a lei moral. Isso significa dizer que a ação livre está vinculada à orientação por motivos racionais, o que faz com que elas possam ser universalmente aceitas. Nesse ponto, surge para Honneth a questão de saber se a ideia da liberdade individual, indissociável de uma “via de reflexão a uma posição moral da universalidade”, detém em si algum tipo de valor ético. A filosofia moral kantiana propaga, assim, a possibilidade de recusa do indivíduo a situações em que a condição de universalidade moral não esteja atendida. Acerca disso, Honneth identifica um momento polêmico e crítico, pois avalia que a formulação moral kantiana não orienta a estruturação de vida do indivíduo nem de suas condutas, mas

opera no sentido de promover o questionamento da juridicidade das nossas ações. Mais adiante, afirma que Kant expressava, de forma enfática, não poder o exercício da liberdade moral estar associado a pré-condições do tipo psicológicas ou sociais, tendo em vista que “a recorrência ao princípio da universalidade ou, como ele refere, ao ‘imperativo categórico’ é algo que em nossas ponderações prático-morais possui certa coação “transcendental” (2015, p. 180).

O autor chega, portanto, à conclusão de que a autonomia moral kantiana é revestida por um caráter negativo, decorrente da disponibilidade garantida ao indivíduo de recusar todas e quaisquer “imposições sociais ou circunstâncias que não passem pela prova subjetiva da universalidade social” (2015, p. 181). A tese kantiana de autolegislação é entendida como o dever de agir conforme o atendimento a leis gerais, em que “todo e qualquer sujeito é reconhecido como um fim em si e, por isso, como pessoa moral” (2015, p. 184). Honneth vai atentar, outrossim, para a existência contemporânea de distintas versões de interpretação da formulação kantiana, todavia identifica nelas a abstração da necessidade de integração das condições socioculturais como pressupostos à integração da moral, pois “precedem a todo ato de autolegislação individual” (2015, p. 184). Nesse sentido, defende a inadequação de uma tal concepção de liberdade frente à estrutura das sociedades modernas, por se limitar ao papel de autolegislação do indivíduo, e postular uma visão social demasiadamente estreita:

[...] tal como no caso da ideia de liberdade jurídica, também a concepção de liberdade que assim se delineia já não pode ser imaginada a partir da estrutura institucional das sociedades modernas: aos sujeitos, ela não apenas proporciona a autoconcepção para que possam recusar as relações existentes como “irracionais” [...]. O indivíduo que já antes, e em razão de suas concepções morais, ainda estava atrelado à eticidade concreta de sua vida real, para tanto, está autorizado na figura de pensamento da autolegislação moral em nome da liberdade, a fim de se transferir para uma perspectiva a partir da qual ele tanto pode se opor de maneira crítica a normas existentes como pode intervir de maneira construtiva em favor de nossos sistemas de normas. (2015, pp. 191-192).

Conforme explana Honneth, a liberdade moral vai abarcar os espaços sociais não alcançados pelas normas do “legislador político”, as quais possuem caráter vinculativo/obrigatório. Assim, “onde nenhuma lei jurídica nos obriga a este ou àquele comportamento, devemos ser ‘livres’ no sentido de devermos nos comportar somente com base em princípios que nos apareçam como racionais” (2015, p. 193). O caráter marcadamente ético desta liberdade se faz presente na orientação das relações não disciplinadas pela vinculação normativa das regras estatais, sendo caracterizada por sanções informais da natureza cultural. O autor vai identificar aqui, tal como no sistema

de liberdade jurídica, a prevalência de três condições, cada qual dotada de limitações e de restrições que lhe são inerentes. Na primeira condição, destaca-se o papel da “autonomia moral”, caracterizada pela ação livre do sujeito de tomar as posições que lhe pareçam moralmente mais adequadas nas interações sociais. Há, assim, um ambiente social de concessões recíprocas entre os sujeitos acerca das convicções morais alheias, o que é definido como “liberdade de autolegislação”. O autor distingue, portanto, do conceito de “liberdade jurídica”, pois o “exercício da liberdade moral está atrelado à disposição recíproca para a demanda em justificar intersubjetivamente as próprias decisões e defendê-las com argumentos comprováveis” (2015, p. 195). Nesse âmbito, é ainda importante que o sujeito, ao colocarem-se diretrizes próprias de ação, tenha a disposição para justificá-las como universalmente aceitáveis, no contexto das relações sociais. Numa segunda condição, parte-se do pressuposto da necessidade de justificação universal da ação do indivíduo perante todos os agentes sociais para a validade do alcance de um “respeito moral”. Tal componente manifesta-se como uma forma peculiar de reconhecimento recíproco e teria como função “fazer coincidir o respeito pelo indivíduo [...] com sua inclusão na comunidade de todas as pessoas, e isso significa que deve fazer coincidir individualidade e comunalidade” (2015, p. 196). Em síntese, isso significa afirmar a simultaneidade do dever de justificação universal das diretrizes de ação individual, caso necessário, e do direito conferido ao sujeito de “articular em suas ações somente os princípios que considerar corretos” (2015, p. 197).

Por último, Honneth considera que a “institucionalização cultural” das relações de intersubjetividade recíproca acima descritas leva a uma forma de subjetividade denominada “moral”. Nesse contexto, serão exigidos do agente não apenas aquilo que o autor denomina “capacidades autorrelacionais”, mas ainda as chamadas “capacidades de orientação social”, ambas necessárias a fazer surgir um sujeito dotado do potencial de exercer a liberdade moral. Assim, explana Honneth que a orientação do agir individual por princípios gerais deve pressupor a capacidade de se posicionar na perspectiva dos sujeitos relacionados aos efeitos da ação. Nesse aspecto, enfatiza que a capacidade de agir desse modo “[...] pertence igualmente ao rol de competências elementares, que devem ser atribuídas a um sujeito para que ele surja socialmente como representante da liberdade moral.” (2015, p. 198).

Nesse contexto, o sujeito deve chegar a um ponto de reflexividade moral em que seja capaz de se assegurar “de maneira medianamente neutra do assentimento universal de seus possíveis princípios” (2015, p. 199). O autor vai se referir aqui a uma integração

das normas de ação coletiva pelo indivíduo em que não fosse mais necessário remeter-se a um entendimento prévio relativo às “circunstâncias e normas institucionais”. As suas ações teriam motivações fundadas unicamente num “assentimento virtual, informal e imparcial”, relativo aos demais integrantes do meio social, com relação ao caráter de correção da própria conduta.

No que concerne ao processo de deliberação moral dos indivíduos, Honneth destaca a impossibilidade de o sujeito se colocar numa posição de completa equidistância e neutralidade, a fim de expandir um assentimento universal. Em relação a isso, é justificado que “nossas próprias expressões linguísticas, dependentes de um uso comunicativo e, por isso, saturadas de nossas experiências históricas, estão a selar nosso distanciamento” (2015, p. 200). Assim, com relação à possibilidade de uma visão imparcial e de generalização da ação moral, é afirmado que, “[n]o contexto da liberdade moral, a imparcialidade ou a capacidade de generalização não podem significar uma a-historicidade, como eventualmente pode parecer em Kant” (2015, p. 200). Desse modo, compreende-se que a busca refletida por uma maior imparcialidade e universalidade possível esbarra na imersão do sujeito em regras e contextos normativos que orientam a própria participação dos indivíduos na sociedade e o desempenho dos respectivos papéis sociais.

Honneth situa a “liberdade moral” inserida dentro de um sistema de ação no qual os indivíduos sejam capazes de justificar os motivos que norteiam suas ações, em meio à abrangência de fatores e condições relevantes, numa perspectiva de convívio social e interação recíproca. Para o autor, a autonomia moral reciprocamente atribuída entre os sujeitos sociais trata-se de uma “técnica cultural”, indispensável para a resolução de conflitos sociais cotidianos não passíveis de normatização legal. Para delimitar os limites inerentes à liberdade moral, Honneth opera a diferenciação de dois níveis de abstração. No primeiro nível, o indivíduo vai se posicionar numa perspectiva comum aos demais sujeitos autonomamente considerados, todavia o resultado de tal prática “não deve ser confundido com a exigência de assumirmos um ponto de vista despersonalizado ou completamente livre de emoções diante do nosso ambiente social” (2015, p. 202). Nesse sentido, o autor enfatiza a distinção entre imparcialidade e despersonalização, pois naquela a ausência de priorização de questões pessoais na resolução de conflitos morais não exige que “nos tornemos embotados e anestesiados ante os laços privados ou relações sociais” (2015, p. 202). No que se refere ao segundo nível de abstração dentro da liberdade moral, Honneth o identifica como decorrente da

tradição kantiana, e implica que o sujeito possa, além de efetuar um distanciamento de seus interesses pessoais, vir também a desconsiderar as implicações formadoras de significados derivadas dos conteúdos absorvidos na vida das relações sociais. Nesse sentido, verifica-se uma distinção fundamental entre os dois níveis de abstração, conforme aponta o autor, pois no primeiro não é dado ao sujeito priorizar de maneira imediata as relações pré-existentes na resolução de conflitos, “enquanto no segundo caso devemos ainda ignorar o que significa manter e cultivar relações desse tipo” (2015, p. 203). O autor vai aludir, nesse ponto, à crítica feita por Hegel em relação à filosofia moral kantiana. Segundo Hegel, as máximas de ação definidas por Kant só podem ter lugar em meio aos condicionantes presentes no convívio social. Assim, aponta Honneth que a atenção às máximas de direção moral formuladas por Kant só têm espaço em meio às circunstâncias já vividas no âmbito social; tendo em vista que, na observação do imperativo categórico, “nos deparamos de algum modo com normas constitutivas de nossa respectiva forma de sociedade, que não podemos conceber como autorizadas por nós próprios, já que devemos primeiramente aceitá-las como fatos institucionais.” (2015, pp. 205-206). Dessa forma, alude à objeção de Hegel a uma espécie de autonomia moral nos moldes kantianos, visto não ser possível uma completa independência autorreferencial dos princípios da ação individual (subjativa). Conforme o autor, há sempre a necessidade de que nossos juízos e ações morais se apoiem num “reconhecimento recíproco de fatos institucionais, que assumem a conformação de normas socialmente fundamentais de nossa forma de convívio” (2015, p. 206). Honneth observa ainda que os limites impostos a uma “autolegislação moral” se refletem nos limites da liberdade individual, também designada por liberdade moral. Tais limites são encontrados em regras sociais e não podem ser considerados como autoestabelecidos. Nesse sentido, aduz que “a todo discurso moral subjazem formas elementares de reconhecimento recíproco que são constitutivas da sociedade que a circunda” (2015, p. 207). Segundo o autor, há uma “força transformadora” na liberdade moral, que está ausente na liberdade jurídica, pois naquela há um potencial de transformação social “à medida que sua referência de universalidade permita um questionamento público da interpretação das normas da vida real” (2015, p. 208). Neste sentido é que poderia ser constatado o valor superior da liberdade moral sobre a liberdade jurídica.

5.5 A insuficiência limitadora das liberdades jurídica e moral e a proeminência da liberdade social

Honneth afirma que, dentre as três concepções da liberdade mais nitidamente reconhecidas, e que tiveram origem na modernidade, duas – liberdade negativa e liberdade reflexiva – “chegaram a ser realidade e forma social nesses dois sistemas de ação” (2015, p. 223), isso principalmente nas sociedades com maior grau de desenvolvimento do Ocidente. Avalia que, na instituição da liberdade jurídica, deve ser conferida aos sujeitos “a oportunidade controlada pelo Estado de direito, de suspender decisões éticas por determinado período, para que se possa realizar uma apreciação do próprio querer” (2015, p. 223). Já pela instituição da liberdade moral, é facultado ao sujeito rejeitar imposições externas de modo juridicamente justificado. Nesse aspecto, o autor ressalta a existência de uma relação “parasitária” de tais liberdades com as atividades da vida social “que não apenas já as precede sempre, como também devem, só a elas, seu verdadeiro direito de existir” (2015, p. 223). Ao contrário dos efeitos sociais limitados, produzidos no âmbito da liberdade individual, a “realidade da liberdade” seria constituída apenas no âmbito das práticas intersubjetivas socialmente compartilhadas. Tal realidade se dá, pois, em meio a uma relação de reconhecimento recíproco entre os sujeitos sociais envolvidos, num contexto completamente isento de coerções. Conforme já colocado, tal concepção de liberdade foi desenvolvida por Hegel e alguns de seus sucessores, e possui várias repercussões na vida social:

[...] a ideia de liberdade assim delineada chegou mesmo a se tornar a que exerceu a maior influência sobre a formação das regras constitucionais e do espírito de uma série de instituições modernas. Nem a ainda jovem instituição do laço de amor “romântico”, nem o sistema de ação capitalista de mercado [...] podem ser entendidas de maneira adequada se analisadas recorrendo-se exclusivamente às categorias da liberdade jurídica ou da moral (2015, p. 225).

Honneth defende que a legitimação e a força social das instituições acima referidas devem-se à espécie de liberdade classificada por Hegel como “social” ou “objetiva”. Contudo, afirma existir um desconhecimento histórico acerca de tais visões da liberdade nas sociedades modernas, vindo a prevalecerem, assim, ideias de liberdade individual caracterizadas por uma debilidade jurídica e moral, as quais determinaram a concepção institucional de fenômenos sociais como o matrimônio, a família ou o mercado. Nesse contexto, o autor propõe uma contraposição, partindo do delineamento dos conceitos e conexões entre “determinado tipo de sistemas de ação institucionalizados e a liberdade social” (2015, p. 225), com vistas a efetuar uma

reconstrução normativa em conjunto com a liberdade moral. Assim, tanto os sistemas de ação da liberdade jurídica quanto da liberdade moral são regidos por padrões normativos de reconhecimento recíproco. Todavia, tais formas de ação não operam no mecanismo de realização teleológica da própria ação em si mesma, tendo uma atuação limitada a um posicionamento reflexivo que consiste em “fazer uma revisão distanciada, ou de se autodefinir com respeito” (2015, p. 226). De tal forma, Honneth atribui ao papel do reconhecimento recíproco uma “condição indispensável para realizar os próprios objetivos da ação” (2015, p. 226). Nesse sentido, é destacado que:

A ação de um dos indivíduos está de certo modo incompleta, enquanto o outro ator não tiver elaborado a norma de modo correspondente, com a qual se comprometeram implícita e anteriormente em reconhecimento recíproco. A concepção recíproca de um estatuto normativo, que constitui a substância de todas as relações de reconhecimento, possui, nesse segundo caso, outro caráter que não o dos sistemas de ação previamente descritos. (2015, p. 226).

No caso das ações puramente individuais há uma “consideração normativa” que habilita apenas uma formulação da intenção subjetiva de modo desobstruído e autodeterminado. Já nas ações reguladas por um reconhecimento recíproco, os indivíduos vivenciam um entrelaçamento de intenções “de modo que elas só podem ser formuladas e executadas de maneira sensata sob a expectativa da respectiva consideração” (2015, p. 227). Esses sistemas de ação são descritos como “relacionais” e “éticos”, considerando a complementação recíproca das atividades desenvolvidas, por um lado; e a inexistência de um mero dever obrigacional, mas de consideração moral, por outro. Nesse contexto, as expectativas de comportamento geradas no âmbito dos sistemas relacionais são revestidas do caráter de papéis sociais. Assim, o autor afirma que há uma complementariedade na realização dos respectivos papéis individuais nas “execuções de ação em si inconclusas, de modo que apenas coletivamente produzem a ação conjunta ou a unidade de ação prevista por todos os participantes” (2015, p. 227-228).

Nesse ponto, é importante a observação feita por Zurn de que Honneth não relega a um plano inferior ou desconsidera o papel das duas primeiras formas de liberdade tratadas:

É importante perceber aqui que Honneth não está negando nem a realidade nem a importância normativa da liberdade nas condições colhidas pelos modelos negativo e reflexivo. Indivíduos modernos valoram corretamente a capacidade de serem aptos a recuar, desistir de, obrigações e papéis sociais que se achem enredados. Às vezes, valoramos aquele espaço simples, sem obstáculos, para realizar nossos desejos contingentes que a liberdade negativa possibilita. Em outras vezes, a liberdade reflexiva é crucial para que um

indivíduo possa dar um passo atrás em suas expectativas sociais, e avaliar a validade e utilidade daquelas expectativas à luz do seu próprio senso de moralidade e integridade pessoais. (tradução nossa). (ZURN, 2015, p. 161).

Por outro lado, Honneth observa que as esferas de liberdade social só são completadas quando os participantes da relação possam exercitar um consentimento reflexivo, pois, “[s]e obrigações desse tipo fossem impostas socialmente ou forçadas, os sujeitos não poderiam reconhecer na complementariedade recíproca de suas ações uma realização ‘objetiva’ de sua própria liberdade, desejada e aspirada de dentro pra fora” (2015, p. 228). Nesse aspecto, revela-se a influência hegeliana, que na *Filosofia do Direito* já afirmava que, nos sistemas de ação e da moral, deveria se garantir aos sujeitos a possibilidade de revisar as vinculações e obrigações nas quais se encontravam envolvidos. Diante disso, Honneth considera que a “gramática moral”, decorrente das diversas ações e papéis sociais desempenhados pelos membros da sociedade, pode ser associada a uma “reconstrução normativa”, na função de retratar a completude das esferas de ação das sociedades atuais. Condiciona-se, portanto, a efetivação da “realidade da liberdade” a uma reconstrução das esferas de ação na direção de um reconhecimento como pressuposto para o alcance dos fins a que se prestam os papéis desempenhados pelos sujeitos em meio a obrigações caracterizadas como complementares e recíprocas. Então, Honneth efetua uma diferenciação das esferas institucionais em três níveis distintos de práticas sociais, a saber: a) esfera institucional das relações pessoais; b) esfera institucional de ação nas economias de mercado; e c) esfera institucional de abertura política (2015, p. 232). Dentro de cada um desses sistemas, deverá ser efetivado o “padrão do reconhecimento recíproco e das obrigações complementares” (2015, p. 232) que servirá como fundamento para a realização de diferentes formas de liberdade social. O autor ressalta que, na tarefa reconstrutiva das “regras de ação normativa”, nem sempre haverá uma correspondência com as práticas cotidianas dos sujeitos sociais, havendo espaço para determinados “desvios individuais desses padrões de ação resumidos como ‘tipicamente ideais’, que se comprovam altamente característicos para determinadas tendências de nosso tempo” (2015, pp. 232-233). Afirma ainda que as diferenças de ação individual dentro de um sistema de ação específico devem ser vistas como “anomalias sociais”, resultantes do fracasso na realização da liberdade social. Nesse sentido, esclarece que as situações patológicas provenientes da liberdade jurídica e/ou da liberdade moral são fruto de erros interpretativos, de algum modo influenciados por regras de ação, ressaltando que “as práticas normativas em ambas as esferas são em si incompletas, demandando

complementação por relações da vida real, no entanto, sem que isso se torne aparente no desempenho dessas práticas” (2015, p. 233).

O autor atesta o caráter pretensamente autárquico das esferas éticas, pois o exercício das suas próprias regras de constituição não seria dependente da sua natureza em si, havendo um aperfeiçoamento “somente mediante reconexão na vida real” (2015, pp. 233-234). Zurn define tal formulação levada a efeito por Honneth, com respeito às esferas sociais, nos seguintes termos:

[...] Honneth lida em detalhes não apenas com seus princípios normativos de legitimidade subjacentes, mas também com os modos nos quais cada uma exibiu certas limitações, desenvolvimentos incorretos, injustiças, ou mesmo patologias. Em outras palavras, a reconstrução das esferas sociais é pretendida como uma contribuição a uma teoria crítica do presente: uma teoria interdisciplinar da sociedade com intento emancipatório. Nesse sentido realizando uma teoria da justiça por meio de uma análise social, Honneth pretende simultaneamente exibir a realidade de instituições justas, seus princípios inerentes de justificação normativa, e a sua crítica concreta à luz desses mesmos princípios. (tradução nossa). (ZURN, 2015, p. 166).

5.6 A liberdade social e suas manifestações nas relações pessoais: amizade, relações íntimas e família

O autor procura demonstrar as distinções entre os sistemas sociais já mencionados (relações pessoais, economia, e da participação político-pública) em seus diversos aspectos. Em primeiro lugar, situa a forma de institucionalização, que poderá ser contratual ou não contratual. Assim, nas relações pessoais e na participação política, seria predominante a forma não contratual das obrigações assumidas, “enquanto nos sistemas estabelecidos do agir mediado pelo mercado prevalecem as obrigações em forma de contrato” (2015, p. 235). Em segundo lugar, e com grau maior de importância estariam as relações nas quais os fins individuais teriam sua realização condicionada a um “entrelaçamento” de papéis subjetivos. Por meio de tais distinções, Honneth entende ser possível dar início a uma tarefa de reconstrução normativa “precisamente no ponto em que o aspecto ontogenético reúne as primeiras experiências de liberdade social, a saber, na esfera das relações sociais” (2015, p. 236).

Conforme expõe Honneth, já há mais de dois séculos que o campo das relações pessoais é considerado como o lugar de uma forma de realização peculiar de liberdade. O autor menciona as distintas maneiras como pensadores tais como Schiller, Hegel, Schleiermacher e Kierkegaard procuram refletir sobre a interação e a familiaridade decorrentes das relações entre dois indivíduos se traduzirem numa efetivação especial

de liberdade. As considerações literárias e filosóficas seriam, entretanto, “apenas um pálido reflexo das profundas transformações que no mesmo período sucederam nas relações intrínsecas à vida real” (2015, p. 237). Verifica-se, portanto, um gradual processo de liberação da ligação entre as relações sociais e as formas de associação social baseadas nos interesses econômicos em direção a experiências emocionais, “nas quais um pode contemplar no outro a oportunidade e a condição de sua autorrealização” (2015, p. 237). Desse modo, Honneth atesta que “Relações pessoais são, assim o quer a sociedade moderna, relações sociais em meio ao anonimato e ao desenraizamento nas quais a natureza interior do homem se encontra mediante a confirmação recíproca de sua liberdade” (2015, p. 238).

A institucionalização das novas formações sociais, ao longo do tempo, foi constituindo redes de estabilidade quanto à confiança e expectativas de comportamentos recíprocos. Tais relações vêm sofrendo constantes transmutações na sua delimitação, e protagonismo nos desempenhos dos papéis subjetivos recíprocos; todavia, conforme pontua o autor, nos diversos modelos relacionais estabelecidos, há a possibilidade de ajustes entre as obrigações de papéis complementares, a fim de oportunizar aos participantes a realização de “qualidades que considerem essenciais por meio de confirmação, apoio e auxílio recíprocos” (2015, p. 239). Honneth defende que quanto menor for o grau de coação externa e de “missões sociais”, maiores serão as possibilidades para o protagonismo emocional dos participantes e articulação dos seus estados emocionais subjetivos. Segundo o autor, ao longo de dois séculos, as transformações ocorridas no campo das relações pessoais e nas suas instituições formadoras não ficam atrás das mutações ocorridas no campo das relações econômicas e socioestruturais. O autor propõe, então, uma reconstrução normativa baseada nas novas modalidades institucionais atuantes nos elementos constitutivos das relações sociais, caracterizando-as como a primeira esfera de liberdade social. A partir daí, segue-se um estudo histórico-evolutivo e sociológico das formas sociais consideradas nucleares na compreensão da liberdade social, a saber: a) amizade; b) relações íntimas; e c) família.

a) Amizade:

As normas que regem as relações de amizade são “socialmente institucionalizadas”, havendo um compartilhamento coletivo das práticas adequadas aos envolvidos na relação. Em caso de desvios/violações aos regramentos implícitos, atesta o autor, geralmente é possível verificar-se o surgimento de uma crise e, até mesmo, de rompimentos na relação de amizade.

Antes limitada a indivíduos pertencentes a uma mesma camada/classe social, bem como por barreiras impostas pelo sexo ou pela faixa etária, houve, a partir da segunda metade do século XX, uma transformação que elevou a amizade para além dos limites tradicionalmente existentes. Conforme Honneth, afora os deveres e regras que estabelecem obrigações recíprocas de atenção, apoio e confiança na vida diária, conforme já havia tratado Aristóteles, as relações modernas de amizade trazem uma nova caracterização que consiste em “fazer do querer próprio algo que possa ser experimentado por uma pessoa, e sua articulação, por sua vez, aspira ao outro concreto” (2015, p. 252). Com isso, procura-se esclarecer a existência de papéis obrigacionais que possibilitam aos indivíduos manifestarem sentimentos e condutas que dependem do outro para sua apresentação e concretização. Conforme aponta o autor, há na amizade um entrelaçamento de papéis e obrigações recíprocas, fruto do desejo mútuo de manifestação de sentimentos e atitudes, “de tal forma que ambas as partes têm confiança e certeza de que com os desejos mais idiossincráticos ou despropositados, haverá consideração e não traição” (2015, p. 252). É, pois, por tais razões experienciais e autoarticuladoras que o autor afirma que a amizade se converte em “domicílio da liberdade social”. Não haveria como se duvidar, portanto, da importância institucional moderna da amizade, defendendo Honneth mesmo sua supremacia frente aos fenômenos contemporâneos do individualismo e de flexibilização das demais formas de relações sociais.

b) Relações íntimas:

Atualmente, é possível verificar-se uma profunda transformação no papel das relações íntimas, ao ponto em que elas se encontram dissociadas do casamento e da família. Sua prática é vista hoje como legítima, a despeito de não existir a vontade de uma ligação duradoura, e tal condição dispõe de reconhecimento estatal. Honneth traça um marco genealógico comum entre a amizade moderna e o desenvolvimento institucional das relações íntimas, as quais remontariam ao final do século XVIII. Ao longo de tal período em diante, seria verificada uma transformação que afeta a noção de sexualidade e das relações entre pessoas de sexos diferentes, a qual “passa a ser associada a uma transformação também na arquitetura da liberdade individual” (2015, p. 259). Assim, nesse novo espaço de liberdade, caberia aos próprios indivíduos unicamente a escolha da relação íntima, havendo o reconhecimento social de sua consumação. O autor situa o século XX como o período de transformação no qual é possível observar a institucionalização desse modelo de relação, todavia ainda

carecendo de normatização prática. Expõe, assim, a problemática relativa aos traços caracterizadores da relação, bem como a definição de papéis dos envolvidos:

[...] a relação sexual está liberta das amarras dos cálculos de utilidade dos pais e aos parceiros ficam apenas as considerações de ordem sentimental dos noivos – contudo, oficialmente, no contexto jurídico do casamento estavam previstas e a ele se associavam apenas práticas heterossexuais. No seio do matrimônio doravante pensado como “livre”, se pela norma prevalece o fundamento da igualdade entre homem e mulher, superficialmente a vigência das imagens de papéis tradicionais e do poder masculino asseguram que as tarefas domésticas continuam a ser distribuídas de maneira altamente desigual. (2015, pp. 260-261).

Tomando como apoio a institucionalização do amor romântico, a partir do século XX, há um maior desenvolvimento na democratização do instituto das relações íntimas em direção ao papel das mulheres e à inclusão de minorias sexuais. Passou a ser tolerada publicamente a prática de relações íntimas entre pessoas do mesmo sexo, e houve a definitiva equiparação jurídica entre homens e mulheres, com a integração destas ao mercado de trabalho. Em paralelo a tais processos, elenca Honneth a flexibilização do divórcio, o fim do tabu sexual fora do casamento, e o respeito aos direitos das crianças, com a progressiva eliminação dos castigos físicos.

O autor observa, então, que as relações íntimas, no contexto das sociedades ocidentais da atualidade, efetivam “uma possibilidade autônoma de vínculo pessoal” (2015, p. 264). Ressalta também o papel da liberdade de escolha do parceiro a quem se vinculam os sujeitos intimamente, e chama atenção para a necessidade de sujeição às normas incidentes na concretude das obrigações recíprocas, de modo a viabilizar uma espécie de liberdade social. Honneth atenta, nesse contexto, para os reflexos problemáticos ligados à sobrevalorização do sucesso profissional e da excessiva individualidade dos interesses pessoais, chegando a falar numa crise na realização das obrigações e papéis dentro das atuais relações íntimas. Assim, alerta para as dificuldades impostas pela dinâmica do mercado de trabalho atual e pela interferência da ética do mercado capitalista em geral no cumprimento dos deveres de assistência física e emocional dos sujeitos da relação, tendo em vista a incapacidade vivenciada na formação de vínculos duradouros e desinteressados, colocando em cheque os elementos de amor e cuidado necessários a uma relação íntima como forma de liberdade social.

c) Família:

Honneth procede a um estudo detalhado acerca do surgimento da família moderna, procurando demonstrar as constantes transformações e as diversas formas de manifestação da entidade familiar na sociedade, ao longo do tempo. O autor afirma que

a complexidade das relações matrimoniais e de parentesco chegou a sua culminância na chamada “família burguesa”, tratada por autores como Hegel e Schleiermacher como centro de realização da liberdade social. Honneth explica que a concepção de liberdade e de realização advinda das relações de tal formação da entidade familiar iria perdurar por, ao menos, um século e meio. Os abalos sofridos por esse modelo foram sentidos ao longo do séc. XIX, sendo retratados em conhecidas obras ficcionais, por autores de diversos países na literatura europeia. Destaca, nesse contexto, a contestação feminina ao papel de dominação do homem no núcleo familiar e à moral completamente inferiorizante à condição da mulher nas relações.

Nos anos 1960, estudiosos sociais como Parsons já anunciavam uma progressiva transformação no interior das relações familiares, envolvendo fatores como a divisão de tarefas na educação dos filhos e a predominância do caráter emocional das relações entre os membros da família moderna. Honneth analisa que o alcance a que chegaram as transformações presenciadas nos últimos setenta anos dá-se notadamente pela igualdade intersubjetiva e pelo predomínio do uso de formas de negociação em detrimento da obediência hierárquica na educação dos filhos. Com isso, houve marcante mudança na interação familiar com relação ao papel dos filhos, os quais passaram a ter voz ativa, com uma atuação marcada cada vez mais por autonomia ao invés de subjugação. Outro fator, destacado como decisivo na mudança de relações de poder entre marido e esposa, seria a participação consolidada das mulheres no mercado de trabalho, sendo isso responsável por uma mudança marcante na simetria dos papéis entre o casal, caracterizada pela ausência de coerções e pela atuação de ambos no sustento da família (2015, p. 293). A divisão de tarefas assume, pois, um caráter de parceria, na qual os pais encontram-se em igualdade de condições no cumprimento de direitos e obrigações familiares e na educação dos filhos. Desse modo, conforme Honneth, há o surgimento de uma nova concepção de família.

De outro lado, o autor salienta a maior longevidade dos vínculos familiares em relação aos demais relacionamentos pessoais e que, a despeito da atual pluralidade de formações de relações familiares, há como resultado um aumento “quase paradoxal da triangularidade autoconsciente nas famílias modernas” (2015, p. 300). Passou a ser observada uma reciprocidade no dever de cuidado e de assistência, que se inverte a partir do envelhecimento dos pais, resultado do aumento da expectativa de vida na sociedade contemporânea. O direito à liberdade social associado à formação das relações familiares está, segundo Honneth, calcado na mutualidade do servir de seus

membros nas diversas fases do ciclo vital de cada um deles, não se dando tal fenômeno em nenhuma das outras relações sociais. Afirma, então, que esse traço distintivo próprio da família acompanha o ritmo corpóreo da vida humana, num convívio que se expressa como “centro organizador da relação afetiva entre os membros” (2015, p. 313). Em tal aspecto, as características inerentes à intersubjetividade presenciada na relação familiar tornam possível um exercício em que os indivíduos são estimulados a se colocarem na condição uns dos outros, propiciando uma intercomunicação fluida entre os limites geracionais, fundamentada no caráter lúdico dessas interações.

Em seu diagnóstico das sociedades ocidentais contemporâneas, Honneth constata a ausência de um ambiente social e econômico em que as famílias possam garantir o alcance do tipo esperado de liberdade social. Seriam necessárias, portanto, mudanças tanto na legislação trabalhista quanto nos sistemas de seguridade social que viabilizassem maior compensação econômica aos que se dedicam ao cuidado dos familiares na fase inicial da vida e na velhice. Por isso, o autor defende a adoção de medidas socioeconômicas que promovam “uma tomada de consciência da triangularidade da família” e que possibilitem “a todos os seus membros fazer e desfazer conversões entre os diferentes âmbitos de função sem onerosas desvantagens econômicas” (2015, p. 319).

Por último, Honneth avalia que o liberalismo político, o qual, até os dias atuais, está na base da estrutura normativa das sociedades democráticas ocidentais, sempre relegou a família a uma função marginal frente aos processos sociais mais relevantes. Por isso, nunca se refletiu adequadamente como a formação das famílias poderia contribuir para a formação democrática das sociedades. Destaca, assim, a relevância da prática e da socialização de “formas de interação consentidas, democráticas e cooperativas” (2015, p. 321). Dessa forma, conclui Honneth acerca do interesse de toda a sociedade em fomentar a participação da família nas relações socioeconômicas institucionalmente estabelecidas, até mesmo como forma de perpetuação dos hábitos democráticos formados dentro do ambiente propiciado pela entidade familiar como um todo.

5.7 Considerações complementares

É necessário, nesse momento, reconhecer também a importância do papel do mercado e da formação democrática da vontade como elementos da liberdade social, presentes na formulação honnethiana, destacando sua proposta acerca da relevância de uma moral pré-contratual e da necessidade de mecanismos de cooperação e reconhecimento recíproco nas atividades negociais entre indivíduos e empresas no âmbito mercantil. Por outro lado, há a abordagem do papel da mídia e dos meios de comunicação em geral, e a imprescindibilidade de uma consciência do interesse público de sua atuação na sociedade; bem como da revolução trazida pela *Internet* na transmissão e compartilhamento de informações, vista com forma de intercâmbio de opiniões, independentemente da distância entre os envolvidos, propiciando meios democráticos de expressão pública da vontade popular. Todavia, consideramos se tratar de temas menos centrais dentro da proposta de liberdade social desenvolvida pelo autor, cujo traço distintivo de uma abordagem reconstrutiva e com elementos de interdisciplinaridade e genealogia se fazem menos latentes do que no âmbito das relações pessoais nas suas diversas facetas, sendo por isso menos representativos da essência contida na proposta teórica de Honneth.

Como conclusão, atentamos para a crucial constatação de que a abordagem desenvolvida pelo autor se distancia, por um lado, de uma ênfase habermasiana na racionalidade dos procedimentos comunicacionais como instrumentos essenciais para a justificação e legitimação das ações individuais e coletivas em prol da emancipação dos sujeitos na sociedade; e, por outro lado, contrasta com a formulação de Rawls, a qual se fundamenta numa estruturação das instituições básicas da sociedade mediante regras públicas de justificação, partindo-se de um consenso de natureza contratual entre os cidadãos, com o fim de estabelecer mecanismos de exercício da autonomia privada e das capacidades morais que considera necessárias a uma cooperação social entre cidadãos livres e iguais. Nesse sentido, sobressai a relevância do pensamento de Honneth para a discussão de temas centrais da filosofia política contemporânea e, especificamente, o papel da reconstrução normativa para o debate acerca da justiça e da liberdade social nas sociedades democráticas modernas.

6 CONCLUSÃO

Como resultado do estudo temático do presente objeto de pesquisa, foi possível identificar os traços essenciais envolvidos nas abordagens teóricas das relações sociais e políticas – e de suas concepções centrais – nas obras de cada autor analisado ao longo do trabalho, numa perspectiva caracterizadora das estruturas primordiais de funcionamento do Estado democrático de direito na atualidade.

Em Rawls (*Liberalismo Político*), vemos o espaço do Estado democrático de direito ser adotado como pano de fundo para a formulação de uma teoria da justiça como equidade, que tem na figura do “consenso sobreposto” o elemento central de articulação numa sociedade moderna caracterizada pelo pluralismo. Em tal circunstância, o autor dá importância fundamental a uma postura de razoabilidade, assumida pelo papel da “razão pública” como instrumento de validade e justificação das decisões políticas dos indivíduos e dos poderes públicos na elaboração e aplicação das leis.

O aspecto procedimental da teoria rawlsiana – influenciado por uma concepção da razão prática de Kant – caracteriza todo o esforço do autor em construir mecanismos que viabilizem a formação de uma justiça política na qual é fundamental a disposição dos cidadãos para cooperar de forma equitativa, em meio a um ambiente social de isonomia e de liberdade. Nesse intento, o autor defende um procedimento de sobreposição de valores que sejam passíveis de adoção pelos cidadãos dentro de suas próprias imagens de mundo, evitando-se, assim, a adoção de visões abrangentes que não possam ser compartilhadas por todos, tendo em vista as diferenças de crenças religiosas, valores morais e concepções filosóficas particulares de cada um.

Noutro aspecto, situa-se o papel da racionalidade como princípio norteador de uma sociedade bem-ordenada, constituída por cidadãos razoáveis, os quais sejam aptos a cooperar entre si para o alcance de bens gerais definidos em comum, sendo assim fundamental a visão da sociedade política como um bem a ser promovido de modo conjunto, baseada num consenso estabilizador sobre os elementos constitucionais essenciais e os procedimentos políticos razoavelmente equitativos adotados consensualmente desde o momento inicial da organização social.

Já em Habermas (*A Inclusão do Outro*), vemos uma crítica à dinâmica procedimental formulada por Rawls e seu papel virtualmente limitador, voltado primordialmente a conferir estabilização institucional dentro da organização política da

sociedade. Nesse sentido, Habermas faz a defesa da abertura entre os cidadãos para a possibilidade de adoção de uma moral compartilhada com base numa perspectiva intersubjetiva comum, havendo, portanto, a necessidade de uma formação coletiva dos valores políticos fundamentais por uma via comunicacional passível de permanente revisão e reelaboração. Há, assim, a pretensão epistêmica de validade e justificação da racionalidade democrática.

O autor postula, como ponto fundamental, a inter-relação entre autonomia pública e privada dos cidadãos, numa visão dialética da constituição dos sujeitos sociais em direção ao reconhecimento do caráter coercivo das normas jurídicas e de seu cumprimento, em vista dos valores socialmente compartilhados. Identifica-se, assim, a defesa de Habermas da adoção de um ponto de vista moral comum como imprescindível a um consenso sobre questões políticas fundamentais, o qual seja mediado discursivamente. Nesse aspecto, aponta a dificuldade de se extrair justificação de autoridade moral para uma concepção de razão validada apenas em motivações privadas.

Por conseguinte, é possível observar na concepção teórica habermasiana a fundamental necessidade de uma justificação, com caráter epistêmico, fundada em razões públicas comuns, as quais são obtidas comunicativamente mediante valores públicos, compartilhados pelos agentes sociais pelos mesmos motivos e de forma racional. Para esse fim, o autor se vale da formulação de uma política deliberativa voltada para o entendimento entre discursos direcionados para um autoentendimento entre os cidadãos dentro de um processo comunicativo e racional de formação da vontade coletiva.

Já nas obras de Honneth, emerge uma profunda influência da abordagem hegeliana do conceito de liberdade, tida como um conjunto de fatores relacionados com o suprimento das carências subjetivas, mediadas pelas diferentes esferas instituídas socialmente. O autor se apoia no conceito hegeliano de “eticidade” (*Sittlichkeit*) como elemento central para viabilizar a autorrealização dentro das diversas esferas sociais, nas quais se busca o alcance de emancipação do sujeito na sociedade. Nesse contexto, reserva-se ao Estado o papel garantidor e mediador das esferas sociais de liberdade.

O autor procura trazer à tona a compreensão de um novo modelo de liberdade contido na *Filosofia do Direito* de Hegel, o qual se distingue substancialmente dos modelos tradicionais de caráter liberal. Nesse modelo de liberdade, há a função central do reconhecimento recíproco resultante de um contexto de interação intersubjetiva que

caracteriza o ambiente social e as instituições advindas das relações entre os agentes na sociedade. Tais instituições exerceriam, portanto, um papel de mediação para que os indivíduos viessem a poder suprir suas respectivas carências em diversos âmbitos, desde as relações mais íntimas até à satisfação de necessidades materiais e de subsistência.

Honneth busca evidenciar a limitação das teorias da justiça de tradição liberal por não abordarem a realidade social na qual os sujeitos de direito estão envolvidos, invocando para tanto a necessidade de uma visão integrada das relações sociais experimentadas nas esferas sociais referidas por Hegel, para que se conceba uma experiência concreta de liberdade social. Há, nesse contexto, a adoção de uma concepção hegeliana de justiça, como decorrência de uma vivência histórica concreta marcada pela intersubjetividade das relações sociais, em detrimento da proposição de princípios/procedimentos eminentemente formais.

Parte o autor de uma visão da sociedade como um conjunto de sistemas de ação institucionalizados, objetivando operar uma reconstrução normativa mediante a análise dos valores éticos e culturais predominantes nas distintas esferas institucionais, para a compreensão dos seus processos formativos concretos, os quais atuam como mecanismos de autorreprodução em cada contexto social respectivo. Diante disso, há o reforço à crítica dos modelos tradicionais de liberdade, tendo em vista seu caráter privatista, desprezando-se as formas de interação intersubjetiva enquanto espaços de formação de autonomia coletiva. Tais modelos estariam limitados a uma função notadamente de proteção privada, material e de manifestação da vontade individual. Em decorrência do caráter negativo das liberdades de cunho liberal, haveria a observância de um vácuo de indeterminação causado em função do isolamento da vontade individual devido ao déficit gerado pela necessidade efetiva de conexões sociais recíprocas com os demais agentes da sociedade.

Honneth também faz a crítica da liberdade moral de caráter kantiano, considerando-a como limitada a uma função de autolegislação do sujeito, em que há de igual modo uma visão socialmente limitadora, por não considerar os pressupostos enformadores da moral individual na construção das diretrizes de ação subjetiva. Compartilha, portanto, da visão hegeliana acerca da inviabilidade da assunção de um ponto de vista despersonalizado e desprovido de toda carga valorativa naturalmente absorvida no contexto sociocultural em que os indivíduos se situam.

Dessa forma, a reconstrução das esferas de ação socialmente instituídas busca, sobretudo, identificar o papel do reconhecimento recíproco nas relações vinculativas

desempenhadas pelos sujeitos na sociedade em seus papéis complementares e recíprocos. Evidencia-se, assim, o caráter interdisciplinar e emancipatório do método de reconstrução normativa, com base na justificação pública de normas surgidas em meio às distintas esferas de relação intersubjetiva. Diante disso, o autor se propõe a uma investigação das circunstâncias históricas e sociais que envolveram as transformações sofridas no campo das relações pessoais, de uma maneira abrangente e minuciosa, tomando-as como base para o desenvolvimento da liberdade social e sua evolução nas sociedades modernas.

Por fim, verificamos no contraste de abordagens dos autores estudados uma distinção entre aspectos procedimentais e valorativos, bem como dos substratos jurídico-normativos, decorrentes das diversas influências político-filosóficas levadas em consideração nas obras analisadas, evidenciando-se a predominância de diferentes formas de consenso e de cooperação na formação estrutural de sociedades modernas, regidas por mecanismos estatais voltados para o alcance e efetivação da liberdade, da democracia e da justiça entre os cidadãos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAYNES, Kenneth. **Habermas**. Nova York: Routledge, 2016.

CLAASSEN, Rutger. Social Freedom and the Demands of Justice: A Study of Axel Honneth's *Recht der Freiheit*. **Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory**. Berlin, v. 21, n. 1, p. 67-82, 2014.

DE BOER, Karin. Beyond recognition? Critical reflections on Honneth's Reading of Hegel's *Philosophy of Right*. **International Journal of Philosophical Studies**. Londres, v. 21, n. 4, p. 534-558, 2013. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/09672559.2012.760171>>. Acesso em: 08 jul. 2019.

FREEMAN, Samuel. **Rawls**. Nova York: Routledge, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do outro**: estudos de teoria política. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. Tradução: Paulo Meneses et al.. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. **Sofrimento de indeterminação**: uma reatualização da *Filosofia do direito* de Hegel. São Paulo: Singular, Esfera Pública, 2007.

_____. **The I in we**: studies in the theory of recognition. Cambridge: Polity, 2012.

LARMORE, Charles. Public reason. In: FREEMAN, Samuel (ed.). **The cambridge companion to Rawls**. Nova York: Cambridge, 2003.

LISTER, Andrew. Reasonable pluralismo. In: MANDLE, Jon; REIDY, David (eds.). **A companion to Rawls**. Chichester: Wiley Blackwell, 2014.

PEDERSEN, Jorgen. Writing history from a normative point of view: the reconstruction method in Axel Honneth's *Das Recht der Freiheit*. In: JAKOBSEN, Jonas; LYSAKER, Odin (eds.). **Recognition and freedom**: Axel Honneth's political thought. Boston: Brill, 2015.

QUONG, Johnathan. On the idea of public reason. In: MANDLE, Jon; REIDY, David (eds.). **A companion to Rawls**. Chichester: Wiley Blackwell, 2014.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2000.

VITALE, Denise; MELO, Rúrion Soares. Política deliberativa e o modelo procedimental de democracia. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. **Direito e democracia**: um guia para a leitura de Habermas. São Paulo: Malheiros, 2008.

ZURN, Christopher F. **Axel Honneth**. Cambridge: Polity, 2015.