UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA E CONSERVADORISMO INSTITUCIONAL

CARLOS ALBERTO ARAUJO DE ALMEIDA

CARLOS ALBERTO ARAUJO DE ALMEIDA

FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA E CONSERVADORISMO

INSTITUCIONAL

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de

Pós-Graduação em Ciência Política da

Universidade Federal Fluminense, como requisito

parcial à obtenção do título de Doutor em Ciência

Política.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Sávio G. Teixeira

NITERÓI

2017

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG Gerada com informações fornecidas pelo autor

A447f Almeida, Carlos Alberto Araujo de Filosofia Política Contemporânea e Conservadorismo Institucional / Carlos Alberto Araujo de Almeida ; Carlos Sávio Gomes Teixeira, orientador. Niterói, 2017. 303 f.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

DOI: http://dx.doi.org/10.22409/PPGCP.2017.d.51829142704

1. Filosofia política. 2. Instituições. 3. Conservadorismo. 4. Produção intelectual. I. Teixeira, Carlos Sávio Gomes, orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD -

DEDICATÓRIA

Dedico esta tese à minha filha Isabela.

Em homenagem a meu pai, Fernando de Almeida, e a meu irmão, Fernando Manuel Almeida, in memoriam.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Carlos Sávio Teixeira, pela orientação da tese.

Aos professores(as) do PPGCP/UFF, pelos conhecimentos transmitidos.

Aos colegas de curso, pela agradável convivência.

A Telma, companheira, pelo apoio e compreensão.

À minha mãe, Helena, pelo carinho e incentivo.

À Sra. Ângela Albuquerque de Insfrán, Chefe da Biblioteca Central do Gragoatá-UFF, pelo auxílio eficiente e atencioso.

RESUMO

Esta tese tem por objetivo realizar um exame de algumas correntes da filosofia política contemporânea, tendo como referência uma crítica de Roberto Mangabeira Unger a respeito de uma suposta presença de um conservadorismo institucional no pensamento político contemporâneo. Pelo lado da filosofia política norte-americana, são analisados o pensamento de John Rawls e o de Michael Sandel. No caso da filosofia política alemã, são estudadas as ideias de Jürgen Habermas e as de Axel Honneth. A conclusão da tese é a de que a crítica de Unger é verdadeira em grande medida. Elementos de um conservadorismo institucional podem ser observados no pensamento dos autores estudados, mas isso não pode, no entanto, ser generalizado, especialmente no que se refere aos arranjos institucionais socioeconômicos. A defesa de uma democracia de cidadãos-proprietários, por Rawls, e a de um socialismo de mercado, por Honneth, constituem exemplos observados dessa afirmativa. Há que se ressalvar, todavia, que a abordagem de Honneth a respeito do socialismo restringe-se a uma formulação de princípios genéricos, sem avançar na discussão das instituições que fundamentariam aquele ideal, o que pode ser interpretado como uma forma de "reformismo conservador".

Palavras-chave: filosofia política contemporânea, liberalismo, republicanismo, teoria crítica, instituições políticas e econômicas, conservadorismo institucional, experimentalismo democrático, democracia.

ABSTRACT

This thesis aims at studying some strands of the contemporary political philosophy, having as reference the critics of Roberto Mangabeira Unger on the alleged presence of an institutional conservatism in the contemporary political thought. As to the North-American political philosophy, were analysed the thought of John Rawls and that of Michael Sandel. As regards German political philosophy, were studied the thought of Jürgen Habermas and that of Axel Honneth. The conclusion of the thesis is that Unger is largely right. An institutional conservatism can be found in the work of the philosophers here studied, but this feature is not always present in all the institutional arrangements proposed by them. As examples confirming this statement, we can mention property-owning democracy, defended by Rawls, and market socialism, by Honneth. However, it should be noted that Honneth's approach on socialism only refers to general guidelines, refraining from discussing on the institutions this social formation would be grounded on, what can be viewed as a kind of "conservative reformism".

Keywords: contemporary political philosophy, liberalism, republicanism, critical theory, economic and political institutions, institutional conservatism, democratic experimentalism, democracy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO11
1- O RESSURGIMENTO DA FILOSOFIA POLÍTICA NO MUNDO ANGLO- SAXÃO
2- A TEORIA CRÍTICA NA EUROPA DOS SÉCULOS XX E XXI27
2.1 Habermas e a Teoria Crítica
2.2 Honneth e a Teoria Crítica
3- PLANO DA TESE53
CAPÍTULO I: FILOSOFIA POLÍTICA NORTE-AMERICANA CONTEMPORÂNEA55
1- O LIBERALISMO IGUALITÁRIO DE RAWLS55
1.1 Ideias fundamentais: a estrutura básica como objeto da justiça55
1.2 Liberalismo político: o liberalismo revisto
1.2.1 Concepção política de justiça 58
1.2.2 Justiça e liberalismo político60
1.2.3 Sociedade como um sistema equitativo de cooperação65
1.2.4 Sociedade bem ordenada67
1.3 O bem e o justo
1.4 Liberalismo e republicanismo
1.5 Princípios de justiça e estrutura institucional
2- O REPUBLICANISMO DE SANDEL87
2.1 Críticas à Rawls87
2.2 Comentários às críticas de Sandel96
2.3 Liberalismo versus republicanismo99
2.4 República procedimental
2.5 O debate público em diferentes momentos da história americana102
2.5.1 A questão da virtude cívica no início da república americana e no século XIX
2.5.2 O surgimento de questões econômicas: o debate entre Federalistas e Jeffersonistas e a polêmica sobre manufaturas domésticas
2.5.3 O debate econômico na era jacksoniana

2.5.4 Trabalho livre versus salário: concepções cívicas e voluntaristas	107
2.5.5 Século XX: a morte do ideal cívico	108
2.5.6 Século XX: o predomínio do keynesianismo	110
2.6 Triunfo da república procedimental	114
CAPÍTULO II: FILOSOFIA POLÍTICA ALEMÃ CONTEMPORÂNEA	121
1- HABERMAS	121
1.1 O capitalismo na visão de Habermas	121
1.1.1 Transformações históricas estruturais	121
1.1.2 Crises no capitalismo avançado	126
1.2 A teoria social de Habermas	129
1.2.1 Racionalização do mundo da vida	130
1.2.2 Perda de liberdade e perda de sentido	131
1.2.3 Uma mudança de paradigma: o agir comunicativo	133
1.2.4 Uma interpretação alternativa do processo de racionalização	136
1.2.5 O modelo das relações de troca entre mundo da vida e sistema	143
1.3 Liberalismo, republicanismo e política deliberativa	146
1.4 Democracia deliberativa e legitimidade	151
1.5 Debate Habermas versus Rawls	158
2- HONNETH	168
2.1 Liberalismo e comunitarismo	168
2.2 Diagnóstico de patologias sociais	176
2.3 Distribuição e reconhecimento	183
2.4 A democracia em Dewey como cooperação reflexiva	185
2.5 A construção de uma vida ética democrática	187
2.5.1 A concepção de justiça revisitada	187
2.5.2 Justiça, liberdade e formação da vontade democrática	193
CAPÍTULO III: FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA	E O
EXPERIMENTALISMO DEMOCRÁTICO DE MANGABEIRA UNGER	
1- A CRÍTICA DE UNGER AO PENSAMENTO LIBERAL	198
1.1 Psicologia liberal	199
1.2 Teoria política liberal.	201
1.3 Uma concepção filosófica alternativa	206

2- O EXPERIMENTALISMO DEMOCRÁTICO DE UNGER	209
3- AS INSTITUIÇÕES NA VISÃO DE RAWLS	216
3.1 Instituições políticas: a Constituição.	217
3.2 Instituições econômicas: o mercado	220
3.3 Comentários sobre Rawls	226
4- O IDEAL DE UMA NOVA FILOSOFIA PÚBLICA EM SANDEL	232
5- AS INSTITUIÇÕES NA VISÃO DE SANDEL	236
5.1 Instituições políticas: o autogoverno.	236
5.2 Instituições econômicas: o papel dos mercados	241
6- A CRÍTICA DO KEYNESIANISMO EM SANDEL E EM LOTHIAN E UNGER	246
7 - RAWLS E SANDEL: CONSIDERAÇÕES FINAIS	251
8- INSTITUIÇÕES NA VISÃO DE HABERMAS	254
8.1 O Estado de bem-estar social	254
8.2 Instituições políticas: democracia de massa	267
8.3 Comentários sobre Habermas	269
9- INSTITUIÇÕES NA VISÃO DE HONNETH	279
9.1 Instituições econômicas: a esfera do mercado	279
9.2 Instituições políticas: a esfera da formação da vontade pública	285
9.3 Comentários sobre Honneth	288
CONCLUSÃO	295
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	297

INTRODUÇÃO

A presente tese tem como ponto de partida a análise que Mangabeira Unger efetua a respeito de algumas correntes do pensamento político contemporâneo e o desdobramento que esse pensamento teórico, na sua visão, tem sobre as instituições e a prática política nas sociedades atuais.

Para Unger, haveria uma indiferenciação fundamental entre correntes teóricas que se apresentam como opostas. A principal tradição objeto da sua crítica é o liberalismo, mas sua crítica se estende a outras tradições de pensamento como certas versões de republicanismo, que se apresentam como alternativa àquela tradição. Segundo Unger, tais concepções defendem e apelam a princípios tais como bem comum e virtude cívica, sem, no entanto, propor alternativas institucionais reais às instituições liberais.¹

Unger considera que as atuais instituições capitalistas, tanto na sua versão mais liberal quanto na sua versão social-democrata, apresentam severas limitações em proporcionar as condições mínimas de satisfação material e de desenvolvimento espiritual para a maioria da humanidade.

A principal crítica daquele pensador ao liberalismo diz respeito ao fato de que a sua promessa de criar cidadãos capacitados política e economicamente aptos a participar da vida democrática não se concretizou. Ao mesmo tempo, a social-democracia não consegue cumprir suas promessas de redistribuição, participação e atenção mútua. Para Unger, seu principal defeito reside na restrição que impõe sobre os meios de emancipação e autonomia dos indivíduos. "A restrição é resultado de formas de organização econômica e governamental que a social-democracia adota como premissa perpétua" (UNGER, 2001, p. 255).

No âmbito das instituições defendidas pela social-democracia, Unger argumenta que "seja como um sistema institucional emergente, seja como uma proposta institucional conhecida, a social-democracia combina as seguintes características: o social-democrata aceita as versões institucionais particulares de economia de mercado que vieram a prevalecer ao longo da história ocidental moderna; ele persegue seus ideais de redistribuição e participação dentro das linhas amplas estabelecidas por este contexto;

e condições da comunidade humana" (UNGER, 2001, p. 252).

¹ Unger apresenta na sua obra um amplo programa institucional alternativo que, segundo ele mesmo afirma, apresenta vários aspectos em comum com a visão comunitária de centro. "Imagina um conjunto de disposições sociais que nos ajudem a conciliar as condições propiciadoras de autoafirmação: a necessidade de engajamento na vida do grupo e o esforço de evitar os perigos da dependência e da despersonalização que acompanham esse engajamento. Na verdade, pode-se ler todo o programa como uma visão das formas

apoia o Estado de bem-estar social; busca a garantia de satisfação das necessidades materiais básicas; apoia políticas redistributivas criadas para reduzir as enormes desigualdades de riqueza e renda; compromete-se com a esperança de ver as pessoas se autogovernarem mais ativamente nos lugares onde vivem e trabalham" (UNGER, 2001, p. 254).

A presente tese busca analisar se a citada crítica de Unger é procedente. Para tanto realizou-se uma comparação entre algumas correntes teóricas contemporâneas (liberalismo, republicanismo e teoria crítica), a fim de verificar eventuais convergências e divergências entre elas, não apenas no plano teórico/filosófico, mas especialmente como esse pensamento se reflete na conformação de instituições, tais como o mercado e o Estado, bem como na esfera pública e no processo decisório das sociedades atuais.

Antes de iniciarmos a análise proposta, apresentam-se, a seguir, alguns aspectos dos contextos acadêmico e histórico em que os autores estudados na presente tese desenvolveram o seu trabalho teórico. A exposição segue a sequência em que os pensadores aparecem ao longo da tese, não obedecendo, portanto, uma linha cronológica.

1- O RESSURGIMENTO DA FILOSOFIA POLÍTICA NO MUNDO ANGLO-SAXÃO

O primeiro autor estudado é John Rawls. Assim como John Dewey (1859-1952) pode ser considerado o principal filósofo político americano da primeira metade do século XX², Rawls ocuparia esse posto no que tange à segunda metade. Sua concepção de liberalismo se tornou referência fundamental no âmbito daquela tradição de pensamento, especialmente a partir da sua obra mais importante, *A theory of justice*.

Após muitos anos de ausência de um debate de grande intensidade no âmbito do meio universitário dos Estados Unidos, a publicação, em 1971³, de *A theory of justice*, parece ter retirado a academia norte-americana do marasmo em que se encontrava, causando importante repercussão e motivando um intenso debate. Diversos acadêmicos ressaltaram o marco teórico representado pela obra.

-

² Wolin observa que, na virada do século XX para o século XXI, filósofos e teóricos da política prestavam homenagem às contribuições de Rawls e frequentemente o saudavam como o mais importante filósofo político desde Mill, mas ignoravam Dewey, possivelmente o mais impressionante exemplo de intelectual público americano e, sem dúvida, a voz dominante na teoria política durante o período de entreguerras (WOLIN, 2016, p. 503).

³ Em 1999, foi publicada uma segunda edição, que se tornaria a versão definitiva, que incorpora as revisões realizadas para a tradução alemã de 1974 e para outras traduções subsequentes (POGGE, 2007, p. 198).

Sandel considera que o livro "oferece a versão mais convincente dos princípios políticos liberais desde John Stuart Mill." Ele observa "que nas décadas de 1950 e 1960, a teoria política anglo-americana se encontrava praticamente moribunda, relegada à irrelevância pela análise linguística e pelo relativismo moral. Rawls fez reviver a teoria política ao mostrar a possibilidade de argumentar racionalmente sobre a justiça, os direitos e o dever político. Ao mesmo tempo, serviu de inspiração para que toda uma nova geração abordasse as perguntas clássicas da moral e da política" (SANDEL, 2008, p. 325). Muito desse debate se deu entre liberais, campo em que se alinha Rawls, e o chamado comunitarismo.

Vita também considera que a publicação de *A theory of justice* cumpriu um papel fundamental na restauração da teoria política normativa, enquanto tal, como uma "área do conhecimento". Segundo ele, no que tange à filosofia política anglo-saxônica, "não há nenhum esforço mais ambicioso de teorização, nesse campo, durante o longo período que separa a publicação dos últimos escritos políticos dos grandes pensadores utilitaristas britânicos, sobretudo os de John Stuart Mill entre 1859 e 1863, e a década de 1960. Esse período é marcado pela ausência da 'grande teoria', no campo da filosofia política e da reflexão normativa anglo-saxônicas (...)" (VITA, 2008, p. XI-XII).

Wolin sustenta que a obra de Rawls apresenta uma diferença substancial em relação ao pensamento da maioria dos filósofos clássicos. Rawls não teria buscado formular orientações sobre a arte de governar, e sim concebido uma filosofia política centrada nas normas, práticas e pré-requisitos de uma ordem liberal. Ele teria composto "o quadro magistral do discurso da democracia liberal, isto é, do híbrido que, juntamente com o totalitarismo, representou a principal contribuição do século XX para a tipologia das formas políticas" (WOLIN, 2016, p. 529).

A elaboração de *A theory of justice* iniciou-se ainda nos anos cinquenta, mas sua conclusão somente se deu no final da década de sessenta⁴. Em termos socioeconômicos, o período de vinte e cinco ou trinta anos, que se estende do final da Segunda Guerra Mundial até o início dos anos setenta, foi chamando de Era de Ouro do capitalismo, e se

⁴ O embrião de *A theory of justice* teria sido um conjunto de artigos escritos entre 1957 e 1967-1968. Artigo precursor veio a público no Journey of philosophy e na American philosophical association – Eastern division, em 1957. Uma versão expandida desse texto foi reproduzida, em 1958, na Philosophical review, quando Rawls teria exposto, pela primeira vez, o conceito de *justiça como equidade*. Em 1967-1968, teria incorporado a ideia de justiça distributiva. A primeira edição do livro, publicada em 1971, foi elaborada em 1969-1970. Antes, a obra teve duas versões: a primeira, de 1964-1965; a segunda, de 1967-1968 (BIANCHI, 2015, p. 2-32).

caracterizou "por extraordinário crescimento econômico e transformação social, anos que provavelmente mudaram de maneira mais profunda a sociedade humana que qualquer período de brevidade comparável" (HOBSBAWM, 1995, p. 15).

Não obstante, durante o período de gestação de *A theory of justice, a* discussão filosófica da política se encontrava, se não morta, pelo menos em situação francamente marginal. Nesse aspecto, é digno de nota o esforço de alguns pensadores, tais como Hannah Arendt, Isaiah Berlin e Sheldon Ohlin, que, por meio de seus trabalhos, buscaram manter viva a chama da filosofia política⁵.

A experiência do fascismo, na Europa, influenciou o pensamento social e político pós-Segunda Guerra Mundial. Segundo Wolin, desenvolveu-se uma tendência teórica de atribuir os males do Nazismo à total politização da vida humana⁶, o que teria encorajado uma reação em favor de uma concepção minimalista ou eleitoral da política (WOLIN, 2016, p. 520).

A visão de uma democracia participativa, como algo que diz respeito à solução de problemas comuns, teria sido desafiada por uma concepção atenuada de democracia, mais preocupada com a defesa dos direitos individuais e dos interesses privados do que com a ação política comum e com benefícios compartilhados (WOLIN, 2016, p. 520).

Essa tendência teria sido reforçada por setores da academia que enxergaram na democracia um potencial totalitário latente. A visão da democracia, com seus argumentos em defesa da regra da maioria, como expressão da vontade do povo e da soberania popular, passou a ser vista com profunda desconfiança (WOLIN, 2016, p. 520-521).

Nesse contexto, segundo Wolin, "um 'neoliberalismo' começou a tomar forma nos anos do pós-guerra, especialmente nos Estados Unidos" (WOLIN, 2016, p. 520), incorporando elementos do elitismo. Esse novo liberalismo se caracterizava por privilegiar a liberdade individual e as normas constitucionais, pela ênfase na necessidade de uma liderança forte e numa versão tecnocrática do elitismo enquanto conhecimento

ıma concepção da política diferente da visão dominante na

⁵ No caso de Arendt, cite-se *The human condition*, de 1958, em que defende uma visão republicanista da sociedade política. De Wolin, *Politics and vision: continuity and innovation in the Western political thought*, em que analisa a evolução do pensamento político Ocidental em perspectiva histórico-filosófica. De Berlin, *Four essays on liberty*, de 1969, que contém o clássico ensaio sobre liberdade negativa e positiva. Vita faz especial referência ao artigo "Ainda existe a teoria política?", de 1962, em que Berlin apresenta uma concepção da política diferente da visão dominante na época.

⁶ Segundo Wolin, ao representar o totalitarismo a partir da imagem de um Estado que tudo controla e cuja população encontra-se à beira do irracionalismo de massas, o livro *The open society and its enemies* (1945), de Popper, teria ajudado a cristalizar essa visão (WOLIN, 2016, p. 520).

técnico, e pela aceitação da ideologia da Guerra Fria e de uma economia voltada para a defesa, cuja prioridade era muitas vezas colocada acima dos programas de seguridade "social" (WOLIN, 2016, p. 521).

Para Wolin, a forma de conceber a ação política do novo liberalismo, calcada na liderança presidencial 'positiva', secundada por uma enorme burocracia, hierarquizada e centralizada, "distanciou crescentemente sua identidade dos princípios democráticos centrados no cidadão" (WOLIN, 2016, p. 521). Ao mesmo tempo, esse novo liberalismo era complacente com um tipo de organização econômica antidemocrática da sociedade e tolerante em relação às desigualdades econômicas e sociais (WOLIN, 2016, p. 521).

Esse enfraquecimento da ação política seria reforçado, no meio acadêmico dos nos Estados Unidos, pela expansão, a partir dos anos da década de 1950, do behaviorismo, corrente de pensamento fortemente influenciada pelo positivismo lógico⁷.

Muitos filósofos analíticos e cientistas políticos behavioristas acreditavam que, ao menos nas democracias industriais, existia um consenso sobre valores e fins a serem perseguidos por meio de instituições políticas e sociais e de políticas públicas, isto é, por meio da política. E que, portanto, nessas condições, as controvérsias públicas deveriam se limitar aos meios mais eficazes para alcançar esses fins, algo que as ciências sociais empíricas estariam mais aptas a realizar do que a teoria política⁸ (VITA, 2008, p. XIV e XV).

⁷ De acordo com essa perspectiva intelectual, somente possuem conteúdo cognitivo as proposições que se exprimem na matemática ou na lógica, verdadeiras por definição, ou aquelas cuja verdade pode ser demonstrada por meio de métodos científicos rigorosos (VITA, 2008, p. XII).

⁸ Bachrach e Barataz chamam a atenção para a incapacidade do pluralismo de abordar de forma plena a questão do poder. Eles consideram que, embora a crítica dos pluralistas à forma de abordagem e aos pressupostos adotados pelos elitistas seja procedente, sustentam que o pluralismo, a exemplo dos elitistas, adotaria uma forma de abordagem e pressupostos que predeterminam suas conclusões (BACHRACH & BARATZ, 1962, p. 947).

Segundo esses autores, o pesquisador pluralista teria como preocupação central analisar a capacidade de pessoas ou grupos influenciarem o resultado de um processo de tomada de decisões chave. Eles argumentam, no entanto, que essa abordagem não leva em conta o fato de que o exercício do poder frequentemente restringe o processo decisório às questões consideradas "seguras". Ao mesmo tempo, o modelo não fornece critérios objetivos para se distinguir entre as questões "importantes" e as "não importantes" que surgem na arena política (BACHRACH & BARATZ, 1962, p. 948).

Para Bachrach e Barataz, é possível dizer que uma análise calcada inteiramente no que é específico e visível ao observador externo seja mais "científica" do que uma análise que se baseia em especulação pura. Não obstante, há situações em que elementos não mensuráveis podem ter importância decisiva. Eles argumentam que um conceito adequado de poder não pode se basear no pressuposto de que este esteja totalmente incorporado e completamente refletido em "decisões concretas" ou nas atividades que originam essas decisões. Outra face do poder, menos aparente, e não considerada pelos pluralistas, é a capacidade que pessoas ou grupos possuem de limitar o processo de tomada de decisões a assuntos relativamente não controversos, ao influenciar os valores e os procedimentos e rituais políticos de uma comunidade, ainda que nessa comunidade existam sérios conflitos latentes de poder (BACHRACH & BARATZ, 1962, p. 948 e 949).

No que tange à questão de como lidar com o conflito entre liberdade e igualdade, havia duas posições, os que acreditavam que esse problema não era passível de solução racional e os que abraçavam o utilitarismo (VITA, 2008, p. XV).

Com relação aos anos cinquenta, não deixa de chamar atenção o fato de Rawls ter se preocupado com o tema da justiça social, num momento caracterizado por grande prosperidade econômica no capitalismo Ocidental, quando a questão das desigualdades sociais, ainda que não ausente, tinha papel secundário na agenda pública norte-americana. Segundo Sandel, nesse período, o objetivo principal dos economistas e formuladores de política era alcançar altos níveis de atividade econômica. Havia preocupações com uma distribuição mais igualitária da renda, mas o foco estava concentrado nas questões de crescimento e emprego.

O neoliberalismo surgido ao final da Segunda Guerra Mundial viria a ser questionado, nos anos 60, pelo movimento em prol dos direitos civis dos afro-americanos e pelos protestos contra a Guerra do Vietnã organizados nos *campi* universitários (WOLIN, 2016, p. 522).

Surgidos sem vínculos com as instituições políticas tradicionais, como os partidos políticos, tais movimentos buscaram criar novas formas de exercício da política que enfatizavam a participação, os protestos, as manifestações públicas, e formas de resistência não violentas. Além disso, incorporaram a questão ecológica ao debate político. Uma "questão que gradualmente ganhou força era se a democracia e o Estado neoliberal eram compatíveis" (WOLIN, 2016, p. 523).

Para Wolin, os movimentos antiguerra, pelos direitos civis e ecológico representaram sérias tentativas de tornar a prática democrática e a igualdade os elementos centrais de uma nova política. O novo liberalismo do pós-guerra tinha como princípios definidores o individualismo e os direitos individuais. Na década de 1960, pela primeira vez, desde a derrota do totalitarismo nazista, os valores da comunidade e da solidariedade teriam sido amplamente discutidos, produzindo um novo contexto para a discussão do tema da igualdade, o que teria contribuído para a emergência de um movimento feminista por direitos iguais⁹ (WOLIN, 2016, p. 523).

permanente (WOLIN, 2016, p. 523).

⁹ Wolin observa que, enquanto o movimento por diretos civis produziu uma variedade de tendências políticas e atuou, apesar do racismo que enfrentou, para eleger afro-americanos para cargos públicos em quase todos os níveis de governo, o movimento antiguerra, cuja influência se fez sentir por algumas décadas (por exemplo, o movimento antinuclear), não teria sido capaz de se transformar numa força política

O pensamento de Rawls foi influenciado pelos acontecimentos históricos dos anos 60. Politicamente, o final da década foi marcado pela Guerra do Vietnã. Desde o início, ele considerou-a injusta e defendeu a necessidade de uma discussão pública sobre o assunto. Rawls se preocupou em tentar descobrir que falhas na sociedade americana poderiam explicar aquela participação feroz numa guerra totalmente injusta. E o que os cidadãos deveriam fazer para a ela se opor. Com relação à primeira questão, ele concluiu que as falhas se localizavam principalmente na forma extremamente desigual de distribuição da riqueza e em como a riqueza de alguns podia ser facilmente convertida em influência política. O processo político nos Estados Unidos estava estruturado de modo tal que os indivíduos mais ricos e as grandes corporações (especialmente a indústria de defesa) eram capazes de dominar a competição política por meio de suas contribuições às organizações e partidos políticos, situação que entendemos não ter sido alterada até os dias atuais. No que tange à segunda questão, Rawls pensava ser importante incentivar uma cultura pública em que desobediência civil e a recusa consciente fossem entendidas e respeitadas como apelos da minoria à consciência da maioria (POGGE, 2007, p. 19).

Para Wolin, os anos 60 pegaram os teóricos liberais de surpresa. O amplo consenso público baseado nas crenças liberais, reforçado pelo discurso de cientistas sociais e de filósofos analíticos, se viu desafiado pela emergência de uma esquerda democrática não comunista, profundamente crítica do liberalismo. Um dos principais alvos da crítica antiliberal era a concepção de Estado representada pela Nova Fronteira, de Kennedy, e pela Grande Sociedade, de Johnson. Uma concepção alternativa procurava redefinir a democracia em termos de escalas menores e de 'tecnologias adequadas', de maior ênfase nas possibilidades de participação do que na liderança, "e de rejeição do que era percebido como um Estado militarista e imperialista" (WOLIN, 2016, p. 524).

A perspectiva de expansão dessa nova visão política engendrou uma reação dos liberais, que inicialmente se posicionaram no centro. Wolin cita como exemplo dessa reação as lutas internas e as transformações ocorridas no Partido Democrata, nos Estados Unidos. Nos anos setenta, à exceção da corrente ambientalista, o movimento por novas formas de democracia se enfraqueceu, o que fortaleceu a tendência centrista (WOLIN, 2016, p. 524 e 525).

Embora Wolin não inclua Rawls como representante do neoliberalismo, por ele citado, surgido após a Segunda Guerra Mundial, sustenta que *A theory of justice* reflete um contexto histórico e político específico, que se estende do início do *New Deal* até a Grande Sociedade, de Lyndon Johnson. O primeiro refletia a ideia de que os problemas

sociais podiam ser enfrentados por meio de uma combinação de políticas e de técnicas de gerenciamento. A segunda, acreditava que a regulação do poder das corporações se fazia menos necessário, visto que a renda nacional seria suficiente, não só para o financiamento do combate à pobreza, como também para uma guerra no Vietnã. Assim, embora Rawls fosse contrário à guerra, as ideias de *A theory of justce*, com sua ênfase sobre a redistribuição de recursos, se encaixavam na tradição *New Deal-Great Society* do Estado de bem-estar (WOLIN, 2016, p. 530).

O ano de 1973 marca o fim da chamada Era de Ouro do capitalismo. Para Hobbsbawm, a história dos vinte anos seguintes "é a de um mundo que perdeu suas referências e resvalou para a crise" (HOBSBAWM, 1995, p. 393). Problemas que haviam assolado o capitalismo antes da Segunda Grande Guerra, e que, pareciam ter sido eliminados nos países avançados durante a Era de Ouro, reapareceram com força: miséria, desemprego em massa, instabilidade, contrações cíclicas severas. A crise não se restringiu ao mundo capitalista. Os países socialistas, ante uma grave vulnerabilidade econômica, realizaram rupturas radicais com o seu passado e entraram em colapso (HOBSBAWM, 1995, p. 19 e 396).

No plano das ideias, Merquior considera que as décadas de 1970 e 1980 assinalam um forte renascimento do liberalismo, representado por duas correntes distintas: de um lado uma vertente neocontratualista que retoma o discurso contratualista dos direitos, como em Rawls, Bobbbio e Nozick¹⁰; de outro, uma escola que questiona as preocupações sociais do novo liberalismo pré-Segunda Guerra Mundial¹¹, defende o livre mercado e critica o burocratismo (MERQUIOR, 2014, p. 259 e 263), que podemos identificar como a corrente libertária, chamada por Merquior de neoliberal.

Nos anos oitenta, na visão de Wolin, teria vigorado um novo conservadorismo que buscou combinar elementos do liberalismo e da democracia, produzindo formas políticas mutantes como o conservadorismo libertário, o conservadorismo populista e até mesmo um pretenso conservadorismo revolucionário. E, embora o liberalismo quase

¹⁰ Merquior estabelece uma diferença entre os neocontratualistas próximos às inclinações igualitárias do novo liberalismo (Rawls e Bobbio) (ver Nota 11) e aqueles aparentados ao neoliberalismo (libertarianismo), por exemplo, Nozick (MERQUIOR, 2014, p. 259).

¹¹ Ao falar de novo liberalismo, Merquior refere-se a uma corrente surgida nas duas últimas décadas do século XIX, diferente do pensamento liberal clássico, e que possuía três elementos: uma ênfase na liberdade positiva, uma preocupação com a justiça social e um desejo de substituir a economia do *laissez-faire*. Esse novo liberalismo teria recebido novo impulso no entreguerras, graças a pensadores como Kelsen e Keynes (MERQUIOR, 2014, p. 259 e 263).

desaparecesse como ideologia professada publicamente, teria mantido um monopólio virtual na academia (WOLIN, 2016, p. 525).

Rawls se apresenta como um continuador da tradição da teoria do contrato social. Ele afirma que pretende generalizar e desenvolver, a partir de um nível de abstração mais elevado, a teoria tradicional do contrato social formulada por Locke, Rousseau e Kant¹² (RAWLS, 2008, p. 13). Segundo Freeman, uma das maiores conquistas alcançadas pela obra de Rawls foi a de reviver essa então moribunda tradição na filosofia política. A doutrina do contrato social havia fornecido a justificativa fundamental para as revoluções democráticas e republicanas do século XVIII, incluindo aí a Declaração de Independência dos Estados Unidos e a Declaração de Direitos do Homem, na França. Porém, desde a formulação dos argumentos utilitaristas, a ela contrários, de Hume e Bentham, aquela doutrina não era mais levada a sério pelos filósofos políticos e morais (FREEMAN, 2007, p. 14).

A publicação de *A theory of justice* trouxe de volta a discussão filosófica da política. Pogge (2007, p. 178) cita pelos menos três grandes debates em que a obra esteve envolvida: o primeiro debate foi com o libertarianismo, o segundo com o comunitarismo, e o terceiro com o Kantismo.

No caso do libertarianismo, cabe citar a publicação, apenas três anos após *A theory of justice*, do livro *Anarchy, state and utopia*, de Robert Nozick, em que critica a concepção de justiça de Rawls¹³ (POGGE, 2007:178). Essa corrente difere basicamente de Rawls ao defender uma economia baseada no livre mercado. Suas ideias políticas foram formuladas a partir do legado deixado por Locke e Hobbes (POGGE, 2007, p. 185). Na vertente libertária do liberalismo também se destaca a figura de Hayek. Sua produção intelectual, tendo se iniciado na década de 1920, antecede em muitos anos a publicação de *A theory of justice*. Entre 1973 e 1979, deu a público uma trilogia de grande fôlego, *Law, legislation and liberty* e foi uma importante fonte teórica do neoliberalismo surgido a partir da década de 1970.

Em termos de teoria social, Hayek se mostra contrário a qualquer esforço "construtivista" voltado para o controle e o planejamento racional da sociedade (BELLAMY, 1994, p. 390). Sendo um defensor do individualismo moral e, portanto, do

19

¹² Merquior considera que o contratualismo de Rawls, que consiste em firmar regras de justiça, em muito difere do contratualismo da primeira tradição moderna de Hobbes, Locke ou Rousseau, cujo propósito era o estabelecimento de autoridade e obrigações legítimas (MERQUIOR, 2014, p. 245).

¹³ As críticas de Nozick a Rawls são abordadas no Capítulo I.

pluralismo de valores, se opõe à definição de um bem comum para toda a sociedade. Postula que a sociedade necessita de regras do jogo e não de valores e de objetivos partilhados (MERQUIOR, 2014, p. 232).

Na obra *Law, legislation and liberty*¹⁴, critica veementemente a ideia de justiça social, considerando-a uma "miragem". Para Hayek, o que é chamado de justiça "social" ou "distributiva" não faz sentido no contexto de uma ordem espontânea, como a sociedade de mercado (LISTER, 2011, p. 7 e 8).

No que tange às relações entre mercado e Estado, em *Os Fundamentos da liberdade*, de 1960, apresenta o mercado como um sistema de informação insubstituível para os agentes econômicos. A intervenção do Estado é considerada negativa, porque perturba o funcionamento desse sistema e reduz o escopo da experimentação econômica (MERQUIOR, 2014, p. 228).

Em *Law*, *legislation and liberty*, afirma que as duas únicas funções de um governo legítimo consistem "em prover uma estrutura para o mercado, e prover serviços que o mercado não pode fornecer". Assim, embora criticasse a intervenção estatal como forma de promover a justiça social, não postula um *laissez-faire* estrito ou o modelo do Estado guarda-noturno¹⁵ (MERQUIOR, 2014, p. 228 e 229).

Diquatrro destaca duas diferenças cruciais separando o pensamento de Rawls do de Hayek. A primeira diferença diz respeito à teoria econômica e questões distributivas. Hayek rejeita o socialismo de mercado porque tal sistema se baseia numa distinção teórica e prática entre os aspectos alocativo e distributivo dos preços de mercado. Para esse autor, é função do mercado ao mesmo tempo alocar recursos e distribuir benefícios. Rawls, diferentemente, considera que é necessário distinguir entre as funções alocativa e distributiva dos preços de mercado e adotar-se, em graus variáveis, uma determinação política do padrão de distribuição (DIQUATTRO, 1986, p. 308).

Para Diquattro, embora Rawls aceite a utilização dos mercados como mecanismo alocativo, seria função do Estado, no socialismo de mercado ou na democracia de

¹⁴ O título completo da obra é *Law*, *legislation and liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy*, tendo sido publicada originariamente em três volumes ao longo dos anos setenta: Vol. 1- *Rules and order* (1973), Vol. 2 - *The mirage of social justice* (1976), e Vol. 3 - *The political order of a free people* (1979).

¹⁵ O Estado mínimo corresponde ao chamado Estado guarda-noturno, que se limita a funções de proteção dos cidadãos contra a violência, o roubo, a fraude e o não cumprimento dos contratos. Kukhatas e Petit (2005, p. 94), a nosso ver erroneamente, incluem Hayek entre os defensores do Estado guarda-noturno, posição diferente da de Merquior.

cidadãos-proprietários, regular a estrutura básica da sociedade, determinando o formato e a estrutura das instituições que estão por trás (tais como, distribuição dos direitos de propriedade, da riqueza e de oportunidades práticas) do funcionamento dos mercados. Para Hayek, essa regulação representa a imposição de um conceito 'sem sentido' de justiça social, viola a liberdade individual, interfere na eficiência (porque reduz os 'incentivos') e encurta o caminho para o socialismo" (DIQUATTRO, 1986, p. 308), regime que considera já refutado por argumentos lógicos e que não merece discussões adicionais.

A segunda diferença importante entre os dois pensadores estaria no contraste de visões a respeito das relações entre liberdade e políticas redistributivas. Na visão de Rawls, o Estado deve engajar-se na regulação dos mercados, dos direitos de propriedade e do direito de herança, e na melhoria da distribuição de renda por meio do sistema tributário, a fim de promover maior igualdade econômica e social. Tal visão estaria, segundo Diquattro, em consonância com a visão de liberdade de Rawls, para quem as políticas distributivas, ao contribuírem para maior igualdade, contribuem igualmente para maior liberdade. Hayek, ao contrário, considera que essas medidas intervencionistas ferem a liberdade individual. Pois a sua concepção libertária de liberdade "não assume nenhum compromisso com os ideais distributivos dos princípios rawlsianos de justiça e com as premissas igualitárias nas quais eles se baseiam" (DIQUATTRO, 1986, p. 309).

O comunitarismo compreende uma corrente mais difusa, influenciada por Hegel, Aristóteles e pela Escolástica, e abrange um conjunto variado de pensadores. Dentre os seus representantes podem ser citados Alasdair MacIntyre, Michael Walzer e Charles Taylor (POGGE, 2007, p. 185). O debate entre o comunitarismo e o liberalismo alcançou o seu auge nos anos oitenta do século XX, e continuou a informar as discussões no âmbito da teoria política nos anos noventa (MULHALL & SWIFT,1996, p. xii). As críticas formuladas pela corrente comunitarista se dirigiram principalmente à forma como Rawls justifica a sua teoria da justiça, abstraindo os contextos sociais concretos, e à ênfase atribuída à prioridade das liberdades individuais iguais em relação a concepções substantivas sobre o bem.

Segundo Forst, não obstante a ausência de homogeneidade no interior das duas tradições, é possível descrever a posição comunitarista fundamental a partir da tese de que o "contexto de justiça" deve ser uma comunidade em que os valores, práticas e instituições desenvolvidos historicamente (isto é, sua identidade) formam os horizontes normativos constitutivos da identidade dos seus membros e das normas de justiça.

Somente no interior desses horizontes de valor seria possível formular questões de justiça e respondê-las levando em conta o que é bom e válido para a comunidade, segundo sua própria avaliação e autoentendimento. Segundo essa visão, princípios de justiça surgem desses contextos comunitários, são válidos apenas neles, e somente neles podem ser realizados. Todas as tentativas liberal-deontológicas de justificação de normas enfatizando a prioridade dos direitos individuais ou de procedimentos formais permanecem externas e alheias a esse contexto; pressupõem "não-pessoas" fora de contextos que devem decidir sobre assuntos de justiça de maneira "impessoal" e "imparcial", independentemente da sua identidade comunitária. Para o comunitarismo, as teorias que afirmam a prioridade do "justo" ou do "direito" sobre o "bem" desconsideram a questão do contexto (FORST, 2002, p. 2-3).

Rawls teve o seu trabalho influenciado pelas ideias de vários autores clássicos que o precederam. Dentre estes, Kant ocuparia um lugar especial, dada a importância decisiva do pensamento do filósofo alemão para o projeto rawlsiano. Em *A theory of justice*, Rawls, em determinado momento, sugere uma interpretação Kantiana de sua própria teoria, em que busca conectar o processo deliberativo da posição original com as ideias de autonomia e de imperativos categóricos de Kant (POGGE, 2007, p. 188 e 189). Rawls argumenta que, na posição original, as partes, na qualidade de eus numenais, escolhem os princípios de justiça de forma racional, agindo como seres livres e independentes.

Na década de 1970, houve a publicação de alguns artigos que buscaram discutir até que ponto a teoria de Rawls estaria em consonância com a doutrina kantiana. Nessa linha podem ser citados Oliver Johnson, Stephen Darwall e Otfried Höffe¹⁶. Os dois primeiros abordam a questão de uma efetiva aderência de Rawls à concepção de autonomia de Kant. Ambos enxergam dificuldades na tentativa rawlsiana de assimilação daquela concepção. Otfried Höffe discute o papel da motivação na filosofia de Kant e na de Rawls. Enquanto Kant excluiria a questão dos motivos da sua doutrina do direito, Rawls daria destaque ao tema. Este se preocuparia, especialmente, se, e como, uma concepção de justiça e uma ordem institucional por ela justificada poderiam produzir virtudes políticas e um senso efetivo de justiça nos cidadãos. Ele estaria interessado nos

¹⁶ Johnson, Oliver. The Kantian interpretation. *Ethics* 85, 1974, p. 53-66, e Autonomy in Kant and Rawls: a reply. *Ethics* 87, 1977, p. 251-54; Darwall, Stephen. A defense of the Kantian interpretation. *Ethics* 86, 1976, p. 164-70; e Höffe, Otfried. Über John Rawls's Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

motivos por entender como tarefa da filosofia política identificar uma ordem social que, além de justa, fosse duradoura (POGGE, 2007, p. 193).

Posteriormente a *A theory of justice*, Rawls, segundo Pogge, teria apresentado a conexão entre sua teoria e a filosofia prática de Kant como sendo assimétrica. Isso significaria que aquela seria um desenvolvimento autêntico e interessante de métodos e valores kantianos, mas que sua concepção também poderia ser aceita por não kantianos. Uma interpretação Kantiana da sua teoria seria apenas umas das interpretações possíveis¹⁷ (POGGE, 2007, p. 194).

Sandel também destaca que a *A theory of justice*, ao inspirar três debates distintos, nos dá a medida da grandeza da obra. O primeiro é o debate entre os utilitaristas e os que ele chama de liberais orientados aos direitos. A questão central é: a justiça deve ser fundada na utilidade, como defendiam Bentham e Mill, ou o respeito aos direitos humanos exige uma base para a justiça independente de considerações utilitaristas, como sustentado por Kant e Rawls? Antes do livro deste último, o utilitarismo era a perspectiva dominante no âmbito da filosofia moral e política anglo-americana. A partir da publicação de *A theory of justice*, a posição dominante passou a ser ocupada pelo liberalismo orientado aos direitos (SANDEL, 2008, p. 281).

O segundo debate se situa no interior do próprio liberalismo orientado aos direitos. Partindo do ponto de vista comum de que determinados direitos individuais estão acima de considerações sobre o bem-estar geral, as diferenças no campo liberal se situam na definição de quais devam ser esses direitos. Aqui Sandel estabelece uma diferenciação entre liberais libertários e liberais igualitaristas. Para os liberais libertários, como Nozick e Hayek, "(...) o Estado deveria respeitar tanto as liberdades civis e políticas básicas como o direito de desfrutar dos frutos do nosso trabalho, tal como gerados pela economia de mercado". Segundo essa lógica, as políticas que buscam transferir renda dos ricos para os pobres violam esses direitos. Os liberais igualitaristas, como Rawls, discordam dessa posição. Sustentam, ao contrário, que não podemos exercer realmente nossas liberdades civis se algumas necessidades básicas, sociais e econômicas, não forem satisfeitas. Assim, o Estado deveria garantir a todas as pessoas, por direito, um nível digno de bens como educação, renda, moradia, saúde, etc. O debate entre essas duas vertentes, florescente no mundo acadêmico nos anos setenta do século XX, corresponde de maneira aproximada

23

¹⁷ Na última versão das conferências Dewey sobre o tema, Rawls apresentaria sua concepção de justiça não mais em termos de um construtivismo kantiano, mas de um construtivismo político. Ver Capítulo III de Political liberalism.

ao debate que vinha ocorrendo na política norte-americana, desde a época do *New Deal*, entre os partidários da economia de mercado e os defensores do Estado de bem-estar (SANDEL, 2008, p. 281 e 282).

O terceiro debate diz respeito a um pressuposto adotado tanto pelos liberais libertários quanto pelos liberais igualitaristas. Trata-se da ideia de que o Estado deve se manter neutro em relação às diversas concepções de vida boa existentes. Ambas as vertentes compartilham a visão de que os princípios de justiça que especificam nossas liberdades e garantias não devem ser justificados a partir de qualquer concepção particular de vida boa. Tal pensamento, fundamental no liberalismo de Kant, de Rawls, e de numerosos liberais contemporâneos, pode ser resumido na afirmação de que os direitos precedem o bom (SANDEL, 2008, p. 282).

Saudada como uma grande obra, *A theory of justice* foi também objeto de diversas críticas¹⁸. Isso motivou Rawls a realizar uma revisão parcial da sua concepção de justiça. Os resultados dessa revisão se materializaram em uma série de artigos, que posteriormente deram origem ao livro *Political liberalism*, publicado em 1993¹⁹, no qual intenta formular uma concepção política de justiça.

Rawls reconhece que as reações a A *theory of justice* o inspiraram a aperfeiçoar sua teoria da justiça. Observa, não obstante, que as modificações introduzidas a teriam deixado intacta, com exceção da Parte III do livro, que tem como tema a questão do bem e do justo. É verdade que a maior parte dos conceitos foi mantida após a revisão, e outros foram acrescentados. De qualquer forma, Perry Anderson parece ter razão quando afirma que o esforço de Rawls em corrigir os pontos vulneráveis da sua concepção de justiça teve como resultado não um desenvolvimento, mas uma amputação da teoria. Para Anderson, "a proposta de *Political liberalism* é uma renúncia intelectual, em vez de uma adição substantiva" (ANDERSON, 2002, p. 350).

Para Wolin, diferentemente de A *theory of justice*, a obra *Political Liberalism* se afasta do engajamento na luta por maior igualdade econômica e social via promoção da igualdade política e legal. Essa nova fase representaria o liberalismo de uma era dominada pelo conservadorismo e por "guerras culturais", um liberalismo que tende para o centro.

¹⁸ De acordo com Perry Anderson (2002, p. 347), nenhuma obra de filosofia política moderna, em qualquer língua, gerou tamanho fluxo de comentários eruditos. Embora o próprio Anderson tenha desferido uma dura crítica a Political liberalism, classificando-o como "uma teoria da injustiça".

¹⁹ Em 1996, foi publicada uma edição revista e ampliada (POGGE, 2007, p. 198).

Sob essa nova ótica, o problema mais premente da democracia se desloca das questões materiais para a questão ideológica ou cultural da coexistência de diferentes visões de mundo na sociedade (WOLIN, 2016, p. 530).

O segundo autor estudado na presente tese é Michael Sandel, que se alinha em favor do republicanismo, mas não se considera um comunitarista²⁰. No livro *Liberalism and the limits of justice*, de 1982, Sandel desenvolveu um conjunto de críticas bastante abrangentes à teoria da justiça como equidade. Sua análise se concentra na visão de pessoa de Rawls, na questão do mérito como critério de diferenciação social e na concepção neutralista liberal. Algumas das objeções apresentadas se baseiam nas críticas de Nozick a Rawls.

Com relação à versão rawlsiana revisada de justiça de *Political liberalism*, Sandel publicou artigo²¹ em maio de 1994. Nesse texto, suas críticas se dirigem à tentativa de Rawls de se afastar de uma concepção metafísica da pessoa, ao fato do pluralismo razoável e aos limites da razão pública liberal.

Em *Democracy's Discontent*, de 1996, Sandel utiliza uma abordagem histórica a fim de demonstrar que determinada concepção liberal, a partir de certo momento, passou a dominar a vida política e social americana, originando o que ele chama de república procedimental e de concepção voluntarista da liberdade. Suas formulações políticas repousam na defesa dos ideais republicanos, especialmente do autogoverno e de uma nova filosofia pública para a sociedade norte-americana.

Segundo Sandel, as práticas e instituições políticas são a corporificação de ideias. Seu objetivo é identificar a filosofia pública prevalecente nos Estados Unidos, nos dias atuais, e mostrar como tensões na filosofia se apresentam na vida social (SANDEL, 1998b, p. IX). Para esse autor, a mudança, por meio do debate público, da filosofia pública predominante, poderia trazer uma mudança das práticas e das instituições do país.

O valor do trabalho crítico de Sandel em relação à obra de Rawls é reconhecido por Wolin, que considera *Liberalism and the limits of justice* a melhor crítica política de Rawls a partir de uma perspectiva comunitarista e participativa. Ele também se refere a *Democracy`s discontents* como uma importante contribuição para o estudo histórico das relações entre teorias econômicas e teorias políticas nos Estados Unidos (WOLIN, 2016,

-

²⁰ Sandel entende o comunitarismo como a ideia de que os direitos devem repousar sobre os valores que predominam em uma dada comunidade e em um dado momento (RAWLS, 2008, p. 329 e 330).

 $^{^{21}}$ Poltical liberalism, publicado originalmente na Harvard Law Review, 107, n° 7, maio de 1994, p. 765-794.

p. 725). Taylor, por sua vez, ressalta a importância da discussão ontológica sobre identidade e comunidade, proposta por Sandel no primeiro livro, para o debate liberal-comunitário (TAYLOR, 2000, p. 202).

Não obstante avaliações positivas, alguns autores apresentaram argumentos contrários a aspectos da crítica de Sandel ao sistema filosófico rawlsiano²². Kukhatas e Petit, por exemplo, observam que Sandel, ao formular sua crítica à concepção de pessoa de Rawls, teria deixado de levar em conta elementos apresentados pelo filósofo nas Conferências Dewey, de 1980, e que, na verdade, haveria uma proximidade nas concepções de eu (*self*) dos dois autores (KUKATHAS & PETTIT, 2005, p. 127-129).

Vita comenta que, embora considere *Liberalism and the limits of justice* um livro brilhante, avalia que o argumento central da obra está montado sobre uma interpretação equivocada da teoria de Rawls. Para Vita, é equivocado supor, como fez Sandel, "que o desenho da posição original traduza ou embuta uma concepção metafísica de pessoa como um ser - que não pertence a este mundo - capaz de conceber sua natureza de agente moral à parte de todos os atributos (incluindo os próprios talentos e capacidades), fins e vínculos que dão 'enchimento' à identidade pessoal" (VITA, 2007, p. 181 e 182).

Ainda sobre a visão filosófica do sujeito de Rawls, Honneth observa que Sandel pressupõe que a teoria da justiça como equidade estaria estruturada com base numa concepção atomística do ser humano, o que a impediria de reconhecer a prioridade do bom sobre os direitos. Segundo aquela concepção, os indivíduos seriam autônomos o suficiente para construir uma identidade própria sem a interferência de orientações valorativas externas. Honneth, no entanto, considera equivocada a premissa de que a defesa da teoria de Rawls dependa de uma visão atomística do sujeito. Mesmo que aceitemos a visão contrária de que a identidade dos sujeitos se forma a partir da interação social da vida em comunidade, seria necessário a existência prévia de um conjunto de direitos que garantisse um processo de escolha não coercitiva do bom pelos cidadãos. A conclusão nesse caso é que, mesmo sem a adoção de uma visão atomística do sujeito²³, e admitindo-se a precedência ontológica do bom, o direito continuaria a merecer prioridade

²³ Honneth observa que, num momento posterior do seu percurso intelectual, Rawls viria a adotar uma visão do sujeito mais próxima da concepção comunitarista, sem abandonar os pressupostos deontológicos (HONNETH, 1995b, p. 238 e 239).

²² As objeções de Kukhatas & Petit, Vita, White e Honneth à abordagem da obra de Rawls por Sandel serão apresentadas em detalhe nos Capítulos I e II da presente tese.

normativa sobre o bom, tal como defendido pela teoria da justiça como equidade (HONNETH, 1995b, p. 233-237).

Sobre as relações entre liberalismo e republicanismo, Stuart White comenta a afirmação de Sandel de que o liberalismo não pode assumir um compromisso com a participação política ativa, defendida pelo republicanismo, pois isso violaria o compromisso liberal de neutralidade entre diferentes concepções de bem. Para White, no entanto, a teoria da justiça como equidade admite a participação política ativa quando necessária ou importante para garantir instituições justas, sem que isso fira os seus pressupostos deontológicos. Nesse aspecto, ela seria compatível com o republicanismo clássico. Por outro lado, o abandono da neutralidade não seria admissível por Rawls se justificado pela defesa de uma concepção de vida boa, nos termos do "humanismo cívico" (WHITE, 2014, p. 132).

Mais recentemente, buscando adotar uma linguagem menos acadêmica, Sandel publicou dois livros. Um deles, *Justice*, de 2009, se baseia em curso há anos proferido pelo autor na Universidade de Harvard. Nele, Sandel aborda quatro concepções de justiça (utilitarista, liberal, nas vertentes libertária e igualitária, e republicana) e retoma o tema da necessidade da formulação de um novo discurso político na sociedade americana. O outro, *What money can't buy*, de 2012, discute a questão dos limites morais do funcionamento dos mercados na sociedade atual. Em ambos os livros são apresentadas e comentadas diversas situações da vida cotidiana atual.

2- A TEORIA CRÍTICA NA EUROPA DOS SÉCULOS XX E XXI

Os dois autores que abordaremos, a seguir, Jürgen Habermas e Axel Honneth, fazem parte do grupo de teóricos cuja orientação intelectual é conhecida como Teoria Crítica. A expressão surgiu, em 1937, no artigo "Teoria Tradicional e Teoria Crítica", de Horkheimer, e designava o campo teórico do marxismo. A partir de então, "passou a designar também, em sentido mais restrito, toda uma tradição de pensamento que tomou por referência teórica fundamental essas formulações de 1937" (NOBRE, 2009, p. 8 e 9).

Surgida na Alemanha, no período do entreguerras, a Teoria Crítica sofreu forte impacto dos acontecimentos daquele período, os quais contribuíram decisivamente para a definição dos eixos sobre os quais se desenvolveu.

A Teoria Crítica, se considerarmos o seu aparecimento a partir do célebre artigo de 1937, de Horkheimer, surgiu numa época que Hobsbawm denomina de Era da Catástrofe, que iria do início da Primeira Guerra Mundial, em 1914, até os resultados da

Segunda Guerra, e que assinala o colapso da civilização ocidental do século XIX, uma civilização liberal capitalista, que via a Europa como centro do mundo²⁴. Essa sociedade foi abalada por duas guerras mundiais e duas ondas de rebelião e revolução globais, cuja consequência mais marcante foi a assunção dos bolcheviques ao poder, na Rússia. Ao mesmo tempo, vieram abaixo imensos impérios coloniais erguidos durante período histórico anterior, que Hobsbawm chama de Era do Império (1875-1914) (HOBSBAWM, 1995, p. 15 e 16).

No plano econômico, a Era da Catástrofe foi marcada por uma crise econômica mundial de profundidade sem precedentes que atingiu até mesmo as economias capitalistas mais fortes, como os Estados Unidos, e contribuiu para a reversão de uma economia mundial integrada, feito obtido pelo capitalismo liberal do século XIX.

No plano político, entre 1917 e 1942, despareceram, à exceção de partes da Europa e da América do Norte e da Austrália, praticamente todas as instituições da democracia liberal, enquanto o fascismo e seus corolários de movimentos e regimes autoritários avançavam²⁵ (HOBSBAWM, 1995, p. 15 e16).

Do início do século XX até a Primeira Guerra Mundial, as nações capitalistas desenvolvidas haviam logrado conter os conflitos de classe. Porém, nos vinte anos que se seguiram, uma sucessão de eventos sacudiu as bases de muitos dos antigos sistemas políticos da Europa. O mais importante deles, a Revolução Russa, em 1917, reverberou muito além das fronteiras do país. A unidade entre teoria e prática revolucionária defendida pelo marxismo parecia possível de ser alcançada. Em 1918, houve a queda do Império germânico e a proclamação da República de Weimar. Paralelamente, movimentos políticos contra a ordem vigente eclodiram na Áustria, Hungria e Itália.

²⁴ Segundo Hobsbawm, os valores e instituições dessa civilização liberal "eram a desconfiança da ditadura e do governo absoluto; o compromisso com um governo constitucional com ou sob governos ou assembleias representativas livremente eleitos, que garantissem o domínio da lei; e um conjunto aceito de direitos e liberdades dos cidadãos, incluindo liberdade de expressão, publicação e reunião. O Estado e a sociedade deviam ser informados pelos valores da razão, do debate público, da educação, da ciência e da capacidade de melhoria (embora não necessariamente de perfeição) da condição humana" (HOBSBAWM, 1995, p. 113 e 114).

²⁵ Hobsbawm atribui a derrota do fascismo, e a consequente sobrevivência da democracia, à "aliança temporária e bizarra entre capitalismo liberal e comunismo" que se uniram para o enfrentamento ao fascismo. E basicamente a vitória sobre a Alemanha de Hitler teria sido uma vitória do Exército Vermelho e uma realização do regime instalado na União Soviética pela Revolução de Outubro. Segundo esse autor, "uma das ironias deste estranho século é que o resultado mais duradouro da Revolução de Outubro, cujo objetivo era a derrubada global do capitalismo, foi salvar seu antagonista, tanto na guerra quanto na paz, fornecendo-lhe o incentivo – o medo – para reformar-se após a Segunda Guerra Mundial e, ao estabelecer a popularidade do planejamento econômico, oferecendo-lhe alguns procedimentos para sua reforma" (HOBSBAWM, 1995, p. 17).

Diferentemente, porém, do ocorrido na Rússia, os movimentos radicais e revolucionários na Europa central e setentrional não conquistaram o poder (HELD, 1980, p. 19).

Na Alemanha, os anos vinte foram marcados por graves conflitos. A experiência de perder a guerra, um acordo de paz que gerou frustração, a hiperinflação, o desemprego crescente, e a crise capitalista internacional de 1929, intensificaram os conflitos sociais no país. As opções partidárias da classe trabalhadora se dividiram entre os socialistas não revolucionários (SPD), os comunistas de orientação bolchevique (KPD) e os nacional-socialistas²⁶. A exemplo do que ocorreu na Rússia soviética, a prioridade da liderança socialista da República de Weimar era a sobrevivência do novo governo, e não a implantação do socialismo. Não obstante, a democracia de Weimar se viu combatida por diversos lados. As correntes democráticas e liberais se mostraram incapazes de deter a expansão das forças contrarrevolucionárias. Entre 1924 e 1933, a Europa assistiu à rápida emergência do nazismo e do fascismo. Em 1933, os nazistas assumiram o poder na Alemanha e as organizações liberais e socialistas independentes foram suprimidas (HELD, 1980, p. 19 e JAY, 2008, p. 40).

A realização, na Rússia, do programa socialista de Lenin e do Partido Bolchevique estava diretamente vinculada à transformação da Revolução Russa em revolução mundial, ou pelo menos europeia. Com a derrota dos movimentos revolucionários na Europa central e setentrional, os bolcheviques se voltaram para a preservação do poder (HOBSBAWM, 1995, p. 69). Esse objetivo foi alcançado, mas o país se viu submetido a um isolamento de consequências danosas. Num contexto de separações regionais, contrarrevolução, guerra civil, bloqueio econômico, intervenções estrangeiras, falta de recursos provocada pela guerra, fome e colapso econômico, o regime soviético adotou medidas para a sua sobrevivência que tiveram como consequência um afastamento do caminho incialmente pretendido por Lenin.

O fim da Segunda Internacional Comunista (1889-1914) levou à fundação, em 1920, da Terceira Internacional. A organização, estruturada com base no modelo do partido de vanguarda leninista, fechou as portas para os partidos de esquerda que não se dispuseram a adotar essa estrutura, o que, segundo Hobsbawm, teve como resultado a

²⁶ Antes mesmo de um questionamento mais profundo das relações entre teoria e prática revolucionária produzido pelos caminhos que a Revolução na Rússia tomou, a vitória da Revolução Bolchevique, em contraste com o fracasso dos movimentos revolucionários na Europa Central, colocou os intelectuais de esquerda da Alemanha, que, até então, haviam ocupado o centro do marxismo europeu, diante de duas alternativas políticas: apoiar os socialistas moderados e sua recém-criada República de Weimar, evitar a revolução e recusar a experiência russa; ou aceitar a liderança de Moscou, ligar-se ao Partido Comunista da Alemanha e trabalhar contra o programa burguês de Weimar (JAY, 2008, p. 39).

divisão permanente do movimento internacional dos trabalhadores (HOBSBAWM, 1995, p. 75 e 76).

Após a morte de Lenin, Stalin assumiu o poder. À medida que o processo de "estalinização" avançou na Rússia, com a expansão do controle centralizado e da censura, muitos partidos comunistas europeus ficaram sobre o controle de Moscou, dentre os quais o Partido Comunista alemão (KPD) (HELD, 1980, p. 16-18).

Sob Stalin, a Internacional Comunista foi reduzida a um instrumento da política de Estado soviético e mantida sob o estrito controle do Partido Comunista soviético. "A revolução mundial pertencia à retórica do passado, e na verdade qualquer revolução só era tolerada se a) não conflitasse com o interesse de Estado soviético; e b) pudesse ser posta sob controle soviético direto" (HOBSBAWM, 1995, p. 78).

Assim, tornou-se estreito o espaço para ser um revolucionário sem ser um seguidor de Lenin e da Revolução de Outubro, ou sem ser membro ou seguidor de algum partido alinhado com Moscou. O marxismo, por sua vez, restaurado por Outubro como a ideologia da mudança revolucionária, tornou-se o marxismo oficial do Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscou. Somente depois de 1956, com a desintegração da ortodoxia marxista na Rússia e do movimento comunista internacional centrado em Moscou, pensadores, tradições e organizações da heterodoxia da esquerda tiveram a oportunidade de assomar à esfera pública (HOBSBAWM, 1995, p. 80 e 81).

Segundo Bronner, a Escola de Frankfurt tinha simpatias pelo comunismo durante os anos trinta e, inicialmente, acreditava que seu trabalho intelectual ajudaria as perspectivas práticas para a ação revolucionária do proletariado. Seus membros criticaram a racionalidade tecnológica, argumentando que o domínio da razão instrumental era apenas uma expressão das relações sociais capitalistas. À medida, porém, que a revolução na União Soviética se degenerou e as perspectivas revolucionárias na Europa se enfraqueceram, a Escola de Frankfurt se desiludiu com a ação revolucionária. Ao mesmo tempo, a ascensão do fascismo fez com que as esperanças humanas originariamente associadas com a modernidade parecessem cada vez mais ingênuas. A Escola de Frankfurt registrou essa mudança histórica colocando em questão as crenças de longa data da esquerda no caráter inerentemente progressista da ciência e tecnologia, da educação popular e da política de massas (BRONNER, 2011, p. 3).

O pacto Hitler-Stalin, de 1939, que desencadeou a Segunda Guerra Mundial, foi a gota d'água para o desencantamento com a Revolução Russa. A prática tinha traído a teoria. Os argumentos teleológicos do materialismo histórico pareciam agora tão estéreis

quanto os imperativos éticos do idealismo. As transformações sociais deixaram de ser a questão principal. Nesse novo contexto histórico a preservação da individualidade se tornou a preocupação central da Teoria Crítica (BRONNER, 2011, p. 28 e 29).

Os acontecimentos do entreguerras levantaram questões fundamentais para os teóricos inspirados pelo marxismo. Os eventos políticos e a prática revolucionária não haviam se desenrolado conforme o esperado. Nessas circunstâncias, algumas questões exigiam uma resposta imediata: Como repensar a relação entre teoria e prática? A teoria ainda poderia produzir esperanças em relação ao futuro? Num quadro de mudanças históricas, ainda era possível justificar o ideal revolucionário? Dois pensadores, Lukács e Korsch, buscaram responder a essas questões e contribuíram para a abertura de novas perspectivas no marxismo²⁷. Seus trabalhos exerceram significativa influência sobre a Teoria Crítica, embora não tenham sido os únicos a cumprir esse papel (HELD, 1980, p. 19 e 20). Ainda que houvesse grande distanciamento com relação a diversos aspectos do pensamento de Lukács, a ideia de revisitar as ideias de Marx e de se afastar de uma interpretação ortodoxa de seu pensamento foi abraçada pelos teóricos críticos. Estes, apesar da subsequente retratação de Lukács em relação às suas críticas ao oficialismo marxista, procuraram dar continuidade ao projeto de examinar as origens do pensamento de Marx, de explorá-lo a partir de dimensões antes negligenciadas e de avaliar a importância da tradição marxista à luz da contemporaneidade (HELD, 1980, p. 22 e 23). Vale destacar a importância da discussão do conceito de reificação, especialmente quanto à possibilidade de utilizá-lo nas análises das sociedades contemporâneas. Desenvolvido por Lukács a partir da ideia de fetichismo da mercadoria, de Marx, foi retomado na obra de vários teóricos críticos, ente os quais Adorno, Habermas²⁸ e Honnneth.

-

²⁷ Para Jay, "no campo marxista, 'História e consciência de classe', de Lukács, e 'Marxismo e filosofia', de Karl Korsch, foram os estímulos mais influentes para a recuperação da dimensão filosófica do marxismo no começo da década de 1920" (JAY, 2008, p. 84).

²⁸ Em "Teoria do agir comunicativo", Habermas revisita os conceitos de reificação e de racionalização social. Segundo ele, a recepção da teoria weberiana da racionalização, de Lukács a Adorno, indica que a racionalização social sempre foi entendida como reificação da consciência. Isso conduziria, porém, a paradoxos que demonstram que os recursos conceituais da filosofia da consciência não são satisfatórios para a abordagem do tema. Habermas se propõe, então, a reformular a problemática da reificação mediante conceitos do agir comunicativo e de conceitos de uma formação de subsistemas que se dá com meios de controle. A problemática da racionalização e da reificação insere-se numa linha de pensamento social tipicamente "alemã", iniciada por Kant e Hegel, e adotada a seguir por Marx, Lukács e a Teoria Crítica. Com Mead e Dürkheim "tem início uma mudança de paradigma, a qual se configura como uma passagem da atividade teleológica para a comunicativa". (...) "Mead, que fundamenta a sociologia numa teoria da comunicação, e Dürkheim, que elabora uma teoria da solidariedade social – capaz de correlacionar a integração social e a integração pelo sistema – elaboraram conceitos capazes de absorver a teoria weberiana

A chegada dos nazistas ao poder, na Alemanha, levou os membros do Instituto de Pesquisas Sociais, de Frankfurt, centro irradiador da Teoria Crítica, ao exílio e à transferência das suas atividades para o exterior. A mudança de local do Instituto, inicialmente para Genebra, em seguida para Nova York, em 1935, também gerou efeitos sobre o desenvolvimento da Teoria Crítica. Nos Estados Unidos, os pensadores entraram em contato com um fenômeno social antes desconhecido: uma sociedade de consumo baseada num modelo fordista de capitalismo industrial e produção em massa. Tal realidade serviu de base para a formulação, por Horkheimer e Adorno, da ideia de "indústria cultural" (FINLAYSON, 2005).

Para Anderson, após a dissolução do Instituto de Pesquisas Sociais, pelos nazistas, em 1933, o círculo original de Frankfurt se manteve relativamente intacto no exílio, especialmente durante a permanência na Universidade de Columbia, em Nova York. Horkheimer, Adorno e outros teriam dado continuidade ao exame dos temas definidores da primeira geração: análises baseadas em Marx e Freud sobre as raízes do totalitarismo na cultura de massas. Esses teriam sido os temas que orientaram o trabalho do Instituto quando restabelecido em Frankfurt, após a Guerra, sob a direção de Horkheimer. Nesse contexto, o termo "Escola de Frankfurt" passou a designar uma abordagem teórico-social que utiliza métodos qualitativos das ciências sociais com o objetivo de desvelar as estruturas ideológicas responsáveis por diversas patologias sociais (ANDERSON, 2011, p. 34).

Com relação às formas assumidas por essas patologias, as preocupações da primeira geração se concentraram em dois aspectos. O primeiro diz respeito às patologias tornadas visíveis pelas lentes da sociologia crítica e que envolvem, particularmente, instituições políticas e sociais. O foco da análise se dirige, por exemplo, ao modo como universidades, meios de comunicação de massa, máquinas político-partidárias, empresas e outras instituições atuam a serviço de interesses que produzem opressão. O segundo aspecto aborda experiências subjetivas de alienação, desorientação e reificação, e sua relação com a modernidade do "capitalismo tardio". Anderson considera que Habermas teria se concentrado mais nos efeitos da modernidade do "capitalismo tardio", enquanto Honneth, juntamente com outros de sua geração, teria buscado reabilitar a dimensão mais subjetiva das patologias (ANDERSON, 2011, p. 34).

-

da racionalização e de libertá-la até mesmo das aporias oriundas da filosofia da consciência" (HABERMAS, 2012c, p. 3 e 4).

No que se refere à definição e significado da Teoria Crítica, Nobre sustenta que o termo "designa pelo menos três coisas: um campo teórico, um grupo específico de intelectuais filiados a esse campo teórico e inicialmente reunidos em torno de uma instituição determinada (o Instituto de Pesquisas Sociais) e a Escola de Frankfurt" (NOBRE, 2004, p. 21 e 22). Em termos da delimitação do campo teórico da Teoria Crítica, Nobre toma como ponto de partida a formulação de Horkheimer dos anos trinta, segundo a qual Teoria Crítica se refere a todo trabalho desenvolvido a partir da obra de Marx. Seguindo essa definição, Nobre estabelece duas características da Teoria Crítica. A primeira, que ele chama de Teoria Crítica em sentido amplo, refere-se à tentativa de Horkheimer de conceitualizar "os elementos teóricos fundamentais que distinguem o campo do marxismo de outras concepções teóricas". A segunda característica, que ele chama de Teoria Crítica em sentido restrito, é o esforço de Horkheimer de apresentar "a sua conceituação da Teoria Crítica" a partir da "sua interpretação específica do pensamento de Marx", e "utilizar-se desses parâmetros interpretativos para analisar o momento histórico em que se encontra" (NOBRE, 2004, p. 22).

Assim, a segunda característica descrita acima representou a construção de um modelo crítico inaugural que inspirou a formulação de outros modelos críticos. Se por um lado, o marxismo foi a matriz teórica fundamental para a construção do modelo de Horkheimer; por outro, esse último foi a principal referência para a proposição de outros modelos de Teoria Crítica (NOBRE,2004, p. 24). Habermas, segundo essa interpretação, seria um dos exemplos, pois teria construído o seu modelo de Teoria Crítica, denominado de modelo comunicativo, por Nobre, tendo como referência o modelo formulado por Horkheimer em 1937.

Nobre identifica dois princípios fundamentais que distinguem a Teoria Crítica em sentido amplo de outras correntes de pensamento: a orientação para a emancipação e um comportamento crítico relativamente ao conhecimento produzido sob condições sociais capitalistas e à própria realidade social que esse conhecimento pretende apreender (NOBRE, 2004, p. 33). Como observa Bronner, a Teoria Crítica não esteve preocupada apenas em descrever como as coisas eram, mas como podiam e deveriam ser. Esse imperativo ético levou os seus principais pensadores a desenvolver amplo leque de temas e um método que transformou a nossa compreensão da sociedade (BRONNER, 2011, p. 1 e 2).

Jay destaca duas características essenciais da Teoria Crítica. Em primeiro lugar, uma aversão aos sistemas filosóficos fechados. A Teoria Crítica teria sido construída em

diálogo com diversas e variadas correntes de pensamento²⁹ (JAY, 2008, p. 83). A segunda característica é a independência intelectual, entendida, desde o início, pelos teóricos críticos, como pré-requisito `a inovação teórica e à pesquisa social. Segundo Jay, a relativa autonomia dos membros da chamada Escola de Frankfurt teria sido uma das razões primordiais de suas realizações teóricas (JAY, 2008, p. 41).

Zurn observa que um modo mais amplo de conceber a teoria social crítica, ou simplesmente Teoria Crítica, que vai além de considerá-la a partir da identificação da linhagem dos seus principais precursores e influências intelectuais, e dos pensadores que se veem produzindo Teoria Crítica, como os teóricos da Escola de Frankfurt e outros, é defini-la como "teoria social interdisciplinar com propósitos emancipatórios", que "tem por objetivo descrever e explicar a realidade social atual, com especial atenção aos conflitos sociais e às aspirações dos atores sociais contemporâneos que almejam a emancipação humana, de forma que a teoria tanto possa auxiliar na avaliação moral dos conflitos contemporâneos, quanto contribuir para a mudança social progressiva" (ZURN, 2015, p. 4 e 5). A teoria social crítica, de acordo com essa definição, além de incluir os teóricos de Escola de Frankfurt, abrangeria um amplo espectro de teorias críticas, tais como o feminismo, a teoria racial crítica, estudos legais críticos, teoria pós-colonial, teoria queer e pós-estruturalismo (ZURN, 2015, p. 4).

²⁹ A Teoria Crítica tem como referência inicial e fundamental o marxismo. Como afirma Bronner, ela foi concebida no cadinho intelectual dessa corrente teórica. Mas o marxismo proposto por seus principais representantes tinha feições próprias, não ortodoxas. Desde o início, eles procuraram se afastar do determinismo econômico, da teoria dos estágios da história, e de qualquer crença fatalística no triunfo "inevitável" do socialismo. Eles estavam preocupados menos com o que Marx chamou de "base" econômica do que com a "superestrutura" política e cultural da sociedade. Destacavam o método crítico por sobre os argumentos sistemáticos, a preocupação com a alienação e a reificação, a relação complicada com os ideais do Iluminismo, o momento utópico, a ênfase no papel da ideologia, e o comprometimento em resistir à deformação do indivíduo. Esse complexo de temas constitui o núcleo central da Teoria Crítica e foi concebido pelas figuras proeminentes do marxismo ocidental: Karl Korsch e Georg Lukács. Esses dois pensadores forneceram o arcabouço teórico para o projeto crítico que mais tarde ficou identificado com o Instituto de Pesquisas Sociais – ou "a Escola de Frankfurt" (BRONNER, 2011, p. 2 e 3).

Além do marxismo, os teóricos críticos se valeram, no seu percurso intelectual, de diversas correntes de pensamento. Seus trabalhos buscaram estabelecer um diálogo com importantes filósofos, pensadores e cientistas sociais do passado e do presente. As principais figuras da Escola de Frankfurt se voltaram para aspectos do pensamento de Kant, Hegel, Marx, Weber, Lukács e Freud, entre outros. O idealismo alemão, especialmente Kant e Hegel, foi revisitado com o intuito de recuperar as dimensões filosóficas da tradição marxista. Filósofos críticos do idealismo alemão, tanto os marxistas quanto os não marxistas, como Schopenhauer e Nietzsche, foram estudados e confrontados com as visões idealistas. As contribuições de Heidegger e de Husserl, entre outros, foram avaliadas como parte das preocupações com o desenvolvimento da filosofia contemporânea. Os trabalhos de Freud foram considerados de fundamental importância para a compreensão da subjetividade humana. As obras de Weber, em especial os estudos sobre processos de racionalização e burocratização, foram vistas como contribuições chave para a sociologia contemporânea. Além disso, teria havido uma considerável influência recíproca entre os próprios teóricos críticos (HELD, 1980, p. 23).

A busca de mediação e integração de um conjunto variado de diferentes abordagens é uma marca dos estudos dos teóricos críticos. Essa característica tem como motivação o objetivo de estabelecer as bases para uma exploração, num contexto de pesquisa interdisciplinar, de questões que dizem respeito às condições que tornam possíveis a reprodução e a transformação da sociedade, o significado da cultura, e a relação entre o indivíduo, a sociedade e a natureza. Ainda que haja diferenças na maneira como essas questões são formuladas, os teóricos críticos acreditam que, por meio da análise das questões políticas e sociais contemporâneas, podem contribuir para uma crítica da ideologia e para o desenvolvimento de uma política não autoritária e não burocrática (HELD, 1980, p. 14 e 15).

A Teoria Crítica é frequentemente denominada de Escola de Frankfurt, embora essa expressão só tenha surgido em anos posteriores, na década de cinquenta. O termo "Escola de Frankfurt" passou a designar um grupo de pensadores que integraram o Instituto de Pesquisas Sociais, fundado em 1924, naquela cidade alemã³⁰ (NOBRE,2009, p. 7). Para Nobre, "o sentido da expressão "Escola de Frankfurt" será em grande parte moldado por *alguns* dos pensadores ligados à experiência da Teoria Crítica, em particular aqueles que retornaram à Alemanha após o fim da Segunda Guerra Mundial, já que muitos permaneceram nos países em que encontraram abrigo da perseguição nazista. Além disso, terão mais influência na moldagem do rótulo "Escola de Frankfurt" aqueles intelectuais que tiveram posições de direção no pós-guerra, tanto no Instituto como na Universidade" (NOBRE, 2004, p. 19). Nesse contexto, despontam as figuras de Horkheimer e de Adorno.

Segundo Nobre, a ideia de uma "Escola", Escola de Frankfurt, "teve importante papel para fortalecer e amplificar as intervenções (principalmente de Adorno e de Horkheimer) no debate público alemão das décadas de 1950 e 1960" (NOBRE, 2004, p. 19). Dentre os temas levantados pela Escola estão "as causas e os efeitos da experiência nazista — com todas as consequências para a República Federal Alemã que surgia", "a natureza do então chamado 'bloco soviético' (ao qual pertencia uma parte da Alemanha dividida após a guerra, a República Democrática Alemã)", "a forma de capitalismo sob o

³⁰ Nobre observa que a ideia da existência de uma Escola de Frankfurt procurou afirmar uma espécie de unidade que na realidade não havia. E que ela "designa antes de mais nada uma forma de intervenção político-institucional (mas não partidária) no debate público alemão do pós-guerra, tanto no âmbito acadêmico como no da esfera pública entendida mais amplamente" (NOBRE,2004, p. 20). E que, nesse sentido "a Escola de Frankfurt diz respeito a um determinado momento e a uma determinada constelação da Teoria Crítica" (NOBRE, 2004, p. 21).

arranjo social que se convencionou chamar de 'Estado de bem-estar social', as novas formas de produção industrial da cultura e da arte, a natureza das novas formas de controle social e dos novos métodos quantitativos de pesquisa social, o papel da ciência e da técnica, além do trabalho em torno de temas clássicos da filosofia e da teoria social (NOBRE, 2004, p. 19 e 20).

Freitag, na mesma linha de Nobre, também chama a atenção para o fato de que, embora o termo Escola de Frankfurt ou a concepção de uma "teoria crítica" possam sugerir o contrário, uma unidade temática e um consenso epistemológico teórico e político raramente existiu entre os representantes da Escola. "O que caracteriza a sua atuação conjunta é a sua capacidade intelectual e crítica, sua reflexão dialética, sua competência dialógica ou aquilo que Habermas viria a chamar de 'discurso', ou seja, o questionamento radical dos pressupostos de cada posição e teorização adotada" (FREITAG, 1990, p. 33).

Na verdade, os rótulos ou classificações são usados de maneira variável e as relações entre a Teoria Crítica e a Escola de Frankfurt às vezes são vistas de maneiras diferentes pelos autores. Para Held, por exemplo, a Escola de Frankfurt seria um dos ramos da Teoria Crítica, e reuniria pensadores atuando na órbita do Instituto de Pesquisas Sociais. Um outro ramo giraria em torno da obra de Habermas. Ele observa, no entanto, que fazer parte do Instituto não significa necessariamente pertencer à Escola de Frankfurt. Isso porque o trabalho dos membros do Instituto nem sempre formam uma série de projetos que se complementam, formando um todo coeso. Falar de Escola de Frankfurt faria sentido apenas quando referida a cinco pensadores: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Lowenthal e Pollock. As figuras centrais da Teoria Crítica por seu turno seriam Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas (HELD, 1980, p. 14 e 15).

Finlayson considera que a Escola de Frankfurt compreende um grupo de filósofos, sociólogos, psicólogos sociais e críticos culturais que trabalharam, antes e depois da II Guerra Mundial, no Instituto de Pesquisas Sociais, em Frankfurt. Em termos amplos, todos utilizavam um mesmo paradigma, isto é, adotavam as mesmas premissas, formulavam perguntas similares e foram influenciados pela filosofia de Hegel e Marx. A moderna tradição alemã de filosofia dialética na qual se baseavam, algumas vezes chamada de hegelianismo-marxismo, não era a corrente filosófica dominante à época. Aqueles pensadores faziam parte de uma minoria intelectual que se opunha à tradição europeia do neokantismo e à tradição anglo-austríaca do empirismo lógico (FINLAYSON, 2005, p. 1).

Freitag, ao analisar a evolução da Teoria Crítica ao longo do século XX, refere-se à Escola de Frankfurt como parte integrante daquela corrente de pensamento. Ela avalia que a Teoria Crítica foi concebida e desenvolvida em três grandes momentos. O primeiro, que se inicia antes da Segunda Guerra e se estende até a volta de Horkheimer e de Adorno a Frankfurt em 1950, tem em Horkheimer a figura de maior influência sobre o andamento dos trabalhos. No segundo, que se segue à reconstrução do Instituto de Pesquisa Social, Adorno assume a direção intelectual, ao introduzir o tema da cultura e desenvolver em sua teoria estética uma versão especial da teoria crítica. Comparando-se o segundo momento com o primeiro momento, percebe-se, segundo Freitag, um deslocamento do interesse teórico, inicialmente voltado para o estudo de questões relacionadas à herança marxista, para uma reflexão centrada na cultura, especialmente na estética (sobretudo a música), vinculada às contribuições de Adorno sobre esses temas. Essa autora considera que, apesar desse deslocamento, a teoria estética desenvolvida por Adorno não configura uma ruptura com a teoria crítica dos frankfurtianos nem com seus trabalhos anteriores, e sim a utilização, até as últimas consequências, da dimensão crítica na análise das condições materiais e sociais da vida social. O terceiro momento, que tem início nos anos 70, é marcado pela liderança de Habermas que, na perspectiva de superar os impasses existentes no pensamento crítico de Horkheimer e de Adorno, desenvolverá a teoria da ação comunicativa e proporá um novo paradigma: o da razão comunicativa, que substitui a filosofia da consciência, defendida por Horkheimer e Adorno, por uma teoria da intersubjetividade comunicativa (FREITAG, 1990, p. 30; 32; 81).

Ainda segundo Freitag, no terceiro momento "os dois momentos anteriores são absorvidos, preservados e superados, deixando no ar a questão da relação entre a teoria crítica e a teoria da ação comunicativa" (FREITAG, 1990, p. 30).

Dentre os diversos temas abordados pelos teóricos críticos frankfurtianos, Freitag destaca três eixos que, segunda ela, sempre estiveram presentes nas contribuições dos frankfurtianos ao longo de toda a trajetória da Teoria Crítica e que, ainda hoje, permaneceriam em aberto: a dialética da razão iluminista e a crítica à ciência, a dupla face da cultura e a discussão da indústria cultural, e a questão do Estado e suas formas de legitimação na moderna sociedade de consumo (FREITAG, 1990, p. 8 e 32).

Jay relaciona a gênese remota da Teoria Crítica aos hegelianos de esquerda da década de 1840 na Alemanha, que, pela primeira vez, teriam aplicado as percepções filosóficas de Hegel aos fenômenos sociais e políticos do país (JAY, 2008:84). Jay sustenta que, até certo ponto, a Escola de Frankfurt reencontrou os interesses daqueles

hegelianos. Assim como eles, que, para Jay, constituiriam uma primeira geração de teóricos críticos, seus membros se interessaram pela integração da filosofia à análise social, pela incorporação do método dialético ao materialismo e, em especial, em explorar a possiblidade de a práxis humana transformar a ordem social (JAY, 2008, p. 84 e85).

Não obstante os laços citados, as grandes mudanças históricas ocorridas no intervalo de aproximadamente um século teriam produzido importantes alterações nas condições em que a Escola de Frankfurt atuou. No plano filosófico, enquanto os hegelianos de esquerda haviam sido os sucessores imediatos do idealismo clássico alemão, a Teoria Crítica teria tido de se afirmar contra uma profusão de novas correntes de pensamento, ao mesmo tempo em que teria sofrido influência de algumas de suas ideias, trazidas, entre outros, por Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Weber e Husserl, além da sistematização do marxismo. No que tange aos contextos econômico, social e político, os hegelianos de esquerda haviam escrito num momento em que a modernização capitalista na Alemanha apenas se iniciava. Na época da Escola de Frankfurt, diferentemente, o país se tornara um dos principais representantes do capitalismo ocidental, numa fase em que a economia era dominada por monopólios crescentes e a intervenção governamental cada vez maior. Ao mesmo tempo, a Escola de Frankfurt teve a experiência da construção da União Soviética para examinar (JAY, 2008, p. 85).

Outro aspecto a considerar diz respeito ao papel do proletariado enquanto ator social e político. Na época dos primeiros teóricos críticos, aquela classe social começava a se projetar como agente potencial de transformação revolucionária da sociedade. Na década de 1930, no entanto, haveria sinais visíveis de integração do proletariado à sociedade burguesa, algo que teria ficado mais claro após a ida dos membros do Institut para os Estados Unidos. Assim, na ausência de um "sujeito" histórico real, dado o enfraquecimento da classe trabalhadora revolucionária, a Teoria Crítica teria sido cada vez mais forçada a uma posição de "transcendência". Contudo, isso não estava claro para os teóricos críticos na década de 1920, quando muitos ainda acreditavam que o socialismo ainda era uma possiblidade real nos países avançados da Europa Ocidental, crença que assumiria um tom mais pessimista depois da reinstalação do Institut na Universidade de Columbia (JAY, 2008, p. 85).

Honneth considera a Escola de Frankfurt como o início da Teoria Crítica, à qual incluiria, como teóricos mais recentes, Habermas, Foucault, além dele próprio³¹ (HONNETH,1991:3). Em artigo dedicado à análise das tarefas atuais da "filosofia social", Honneth a define como uma ampla tradição de pensamento iniciada por Rousseau, que inclui Hegel, Marx, Nietzsche, Dürkheim, Weber, Lukács, Freud, Plessner, Arendt, Foucault, Habermas, Taylor e Castoriadis. Honneth argumenta que a principal preocupação da disciplina é determinar e discutir os processos de desenvolvimento social que podem ser vistos como produtores de mazelas, desordens ou "patologias sociais" (HONNETH, 2007, p. 4). Embora, nesse artigo, não faça referência explícita aos termos "Escola de Frankfurt" ou "Teoria Crítica", empreende uma análise de determinados aspectos do trabalho teórico desenvolvido pelo Instituto de Pesquisas Sociais. No seu entender, ao ser fundado, no início dos anos trinta, o Instituto possuía, sob a direção de Horkheimer, uma orientação comum marcada em larga medida por uma esperança histórico-filosófica no progresso. Baseando-se em Marx e em Lukács, o capitalismo era encarado como relação social de reificação que seria posta a termo pela resistência revolucionária do proletariado³².

Honneth indica que há dificuldade em identificar os elementos que conferem unidade à Teoria Crítica, enquanto corrente singular, no contexto de uma multiplicidade de tradições teóricas. Na sua visão, apesar das diferenças de método e de objetivos, os autores da Escola de Frankfurt estão unidos pela ideia de que as condições de vida nas sociedades capitalistas modernas produzem práticas sociais, atitudes, ou estruturas de personalidade, que resultam numa deformação patológica das nossas capacidades para o exercício da razão. O objetivo comum seria, portanto, a investigação das causas sociais das patologias da racionalidade humana (HONNETH, 2009, p. vii). Essa perspectiva

-

³¹ Joel Anderson não estabelece uma diferenciação clara entre Teoria Crítica e Escola de Frankfurt. Na sua análise da influência da Escola de Frankfurt sobre Honneth (ANDERSON, 2011), os dois termos acabam sendo usados indistintamente. Nessa perspectiva, ele identifica três gerações da Teoria Crítica ou Escola de Frankfurt. Habermas, no seu entendimento, seria representante da segunda geração, e Honneth, da terceira.

³² Dez anos mais tarde, forçados ao exílio devido à situação política na Alemanha, as perspectivas histórico-filosóficas dos pesquisadores do Instituto haviam se alterado significativamente. Sob a impressão de que fascismo e estalinismo representavam formas de totalitarismo, as esperanças de mudança revolucionária se dissiparam, convertendo-se em pessimismo crítico-cultural. Essa nova orientação teria encontrado expressão no livro "Dialética do Esclarecimento", de Horkheimer e Adorno. Para Honneth, essa obra assinala um novo momento na história da filosofia social, em que a investigação das raízes históricas do totalitarismo viria a se tornar o tema dominante na disciplina (HONNETH, 2007, p. 28).

insere a Teoria Crítica no âmbito da filosofia social, visto ser o estudo dos processos que dão origem a "patologias sociais" um dos seus objetos de análise.

Além desse aspecto, Zurn também identifica outro tema que, na visão de Honneth, distinguiria a teoria da Escola de Frankfurt de outras correntes de pensamento. Este seria um compromisso central em construir uma teoria em torno de um ponto de "transcendência imanente", alguma coisa existente no interior da sociedade real que ao mesmo tempo aponta para além dela (ZURN, 2015, p. 16).

2.1 Habermas e a Teoria Crítica

Como vimos, na década de 1970, com a publicação de *A theory of justice* verificase um ressurgimento da filosofia política no meio acadêmico anglo-saxão. Essa época
coincide com um processo de maior divulgação do pensamento da Escola de Frankfurt e
da Teoria Crítica. No final dos anos sessenta e início da década de 1970, observa-se, no
âmbito da sociologia norte-americana, uma reação ao predomínio de correntes teóricas
como o empirismo de Forrester, o estrutural-funcionalismo de Merton e Parsons, o
positivismo lógico de Nage, Nadel e Hempel, a teoria sistêmica e correntes quantitativas
(análise fatorial, simulação computadorizada e pesquisa de opinião). O pensamento
crítico nesse campo se restringia a poucos autores como Wright Mills, Sorokin e Gounder.
Na sociologia e na filosofia, a ausência de pensadores marxistas era quase completa
(FREITAG, 1990, p. 132).

Nesse contexto, observa-se uma renovação das ciências sociais americanas como forma de reação às citadas correntes hegemônicas, o que incluiu a revitalização do pensamento crítico de Adorno, Horkheimer, Benjamim e Habermas, e a assimilação de novos autores, tais como Altvater e Offe. Ao mesmo tempo, surgiram novas linhas de pesquisa, de orientação mais qualitativa que quantitativa, como a hermenêutica, a linguística gerativa, a filosofia da linguagem, a etnometodologia, a dramaturgia social, a pesquisa de pequenos grupos e a análise institucional (FREITAG, 1990, p. 132 e 133).

Um dos principais responsáveis por essa maior disseminação da Teoria Crítica no mundo anglo-saxão, Habermas é usualmente visto como uma figura proeminente da segunda geração daquela corrente. Essa geração teria atingido a maturidade durante os anos da década de 1970 do século XX, e, no início dos anos oitenta, já havia publicado importantes trabalhos. Entre os seus membros estariam Alfred Schmidt, Karl-Otto Apel, Albrecht Wellmar, Claus Offe, Oskar Negt, além do próprio Habermas (ANDERSON, 2011, p. 37).

Desde o início, o desenvolvimento intelectual de Habermas foi influenciado pelo pensamento da Escola de Frankfurt, em especial pelos trabalhos de Horkheimer e Adorno³³. Em 1956, ele se tornou membro do Instituto de Pesquisas Sociais como assistente de Adorno. Sob os auspícios do Instituto, realizou os seus primeiros projetos de pesquisa importantes; um sobre a atitude dos estudantes em relação à política³⁴, e outro sobre a esfera pública³⁵. Ambos os trabalhos iam ao encontro das aspirações de multidisciplinaridade da Escola, uma vez que combinavam pesquisa empírica, história social e argumentos filosóficos (EDGAR, 2006, p. 49 e 50).

Não obstante as influências recebidas da Escola de Frankfurt, houve, desde o início, divergências entre a visão de Habermas e o pensamento daquela corrente, e a sua produção intelectual pode ser vista como fruto de uma tentativa de resposta, ainda não totalmente concluída, à Teoria Crítica formulada pela primeira geração (FINLAYSON, 2005, p. 1). Nessa linha, Anderson considera enganosa a percepção difundida da primeira geração passando o bastão para Habermas, considerando a sua entrada, em 1956, no Instituto de Pesquisas Sociais. Na verdade, havia discrepâncias, que gradativamente se ampliaram, entre a visão de Habermas e a linha teórica que o Instituto estava adotando, naquele momento, sob a direção de Horkheimer (ANDERSON, 2011, p. 35 e 36).

Em "Dialética do Esclarecimento", de 1947, Adorno e Horkheimer formularam uma crítica ao racionalismo oriundo do Iluminismo, racionalismo sobre o qual haviam sido estabelecidas as bases da sociedade ocidental contemporânea, e que não cumprira a promessa de emancipação humana. O racionalismo era, não obstante, necessário, mas ao mesmo tempo, fonte de submissão humana. Esse diagnóstico os fizera pessimistas em relação à possibilidade de transformação radical da sociedade, conforme o programa inicial da Teoria Crítica. O ponto de partida de Habermas é uma crítica a essa visão da Teoria Crítica (FINLAYSON, 2005). Segundo o próprio Habermas, ele não partilhava a

-

³³ Além das influências intelectuais, Habermas teve seu trabalho informado e estimulado pelos momentosos acontecimentos históricos que vivenciou, dentre os quais podemos destacar o fim da II Guerra Mundial, em 1945; o ressurgimento econômico e social, a partir das ruínas da guerra, da República Federal da Alemanha; a Guerra Fria; os protestos estudantis de 1968; a queda do Muro de Berlim, em 1989; e o fim da União Soviética (FINLAYSON, 2005). Segundo Bronner, o fato de ter crescido durante a vigência do nazismo, algo que não havia acontecido com outros membros da Escola de Frankfurt, deixou em Habermas uma crença profunda no Estado de direito e na democracia liberal (BRONNER, 2011, p. 18).

³⁴ Estudante e política: uma investigação sociológica sobre a consciência política dos estudantes de Frankfurt (1961, na edição alemã), de Habermas, Ludwig von Friedeburg, Cristoph Oehler e Friedrich Weltz. Habermas escreveu a introdução teórica da obra.

³⁵ Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa (1962, na edição alemã).

premissa básica que teria tomado corpo na Teoria Crítica no início dos anos quarenta de que o domínio da razão instrumental era tamanho que não haveria meios de escapar de um "sistema total de desilusão". Habermas, de forma diversa, se voltava para as possiblidades da política democrática e para a tarefa teórica e emancipatória de revelar as distorções da política contemporânea (ANDERSON, 2011, p. 35).

De acordo com Edgar, mesmo tendo deixado o Instituto em 1962, o trabalho de Habermas ao longo da década de 1960 ainda pode ser considerado, em termos amplos, como dentro dos parâmetros da Escola de Frankfurt. A concepção da Teoria Crítica que ele esboça na conclusão de "Conhecimento e Interesses Humanos", de 1968, abrange uma série de temas de Frankfurt. Em primeiro lugar, utiliza o termo "Teoria Crítica", tomado de empréstimo de Horkheimer, com a finalidade de sugerir uma análise politicamente engajada da sociedade. Em segundo lugar, o modelo de sociedade capitalista adotado por Habermas tem forte influência do tipo de modelos marxistas que a Escola de Frankfurt vinha desenvolvendo, baseados em Weber e em Marx, e no reconhecimento de que o exercício dos poderes econômico e político podem distorcer de diversas formas a maneira como pensamos e percebemos as relações sociais. Por último, os modelos, além de se basearem em Marx, também incorporavam a psicanálise, de Freud (EDGAR, 2006, p. 49 e 50).

O afastamento intelectual de Habermas em relação aos seus mentores do Instituto se tornou mais evidente a partir dos trabalhos publicados nos anos sessenta. Para Anderson, o que começou a emergir como elemento distintivo da teoria social crítica proposta por Habermas foi a ênfase nas condições específicas sob as quais a interação humana poderia se tornar livre de dominação. Enquanto a primeira geração da Teoria Crítica teria, ao menos inicialmente, olhado para as várias formas de "crises" econômicas, políticas, culturais ou psicanalíticas como sítios de impulsos emancipatórios, Habermas havia se concentrado na interação interpessoal livre presente na vida cotidiana e, especificamente, no pragmatismo de *chegar a um entendimento com alguém sobre alguma coisa* como a fonte fundamental de impulsos emancipatórios (ANDERSON, 2011, p. 36).

Do final dos anos 1960 em diante, os trabalhos de Habermas se afastaram cada vez mais das origens da Escola de Frankfurt. Talvez o que o distinga seja a enorme variedade de fontes teóricas em que baseia os seus estudos. Da parte da Escola, havia um posicionamento crítico em relação a determinadas correntes de pensamento filosófico, tais como a fenomenologia e a hermenêutica alemãs, a filosofia analítica e o pragmatismo

americano. Habermas, no entanto, procurou abrir o leque utilizado pela Escola, incorporando ideias da hermenêutica, do pragmatismo, da filosofia da linguagem e da teoria dos sistemas (EDGAR, 2006, p. 50).

Para Honneth, embora Habermas tenha estabelecido desde cedo, como assistente de Adorno, vínculos com o Instituto de Pesquisas Sociais, teve a princípio, como orientações e origens teóricas, pouco em comum com a tradição filosófica da Teoria Crítica. No seu desenvolvimento acadêmico, teriam sido correntes como a antropologia filosófica, a hermenêutica, o pragmatismo e a análise da linguagem que ganharam reconhecimento, visões que sempre foram estranhas à geração mais velha em torno de Adorno e de Horkheimer – sendo esse último nitidamente hostil a essas tradições. Não obstante, uma formulação teria gradualmente emergido dos trabalhos de Habermas, tão claramente motivada pelos objetivos originais da Teoria Crítica, que poderia ser aceita como a única nova abordagem séria, no âmbito dessa tradição, nos dias atuais. Os impulsos antifuncionalistas detectados no pensamento de membros marginais do Instituto teriam alcançado autoconsciência na teoria habermasiana, e assim teriam se tornado o quadro de referência para uma concepção diferente de sociedade. As percepções em relação à intersubjetividade linguística da ação social constituiriam as fundações dessa concepção (HONNETH, 1995, p. 86).

Como vimos, Habermas iniciou sua trajetória intelectual propondo uma reformulação do trabalho da primeira geração da Teoria Crítica. A necessidade dessa reformulação deriva sua força, na visão de Habermas, do próprio "curso da história". Ele sustenta que a história do século XX se caracteriza por um conjunto de transformações significativas, tanto nas sociedades capitalistas quanto nas sociedades socialistas. A degeneração da revolução russa com a ascensão do estalinismo e com a forma tecnocrática de administração; o fracasso em realizar a revolução social no Ocidente; a ausência de uma consciência de classe revolucionária do proletariado; uma concepção do marxismo em termos de uma ciência determinística ou de uma crítica cultural pessimista; seriam características importantes do período histórico recente. Ele argumenta que transformações estruturais alteraram a aparência e a essência do capitalismo, tais como o crescimento da intervenção estatal e diferenças na forma de encarar o papel do mercado. O capitalismo torna-se crescentemente "organizado"; a razão instrumental e a burocracia, ao se expandirem continuamente, ameaçam a esfera pública, local em que se discute a vida política de forma aberta e racional. Habermas entende que, à luz desses eventos, surgem dúvidas em relação à validade da obra de Marx e de outras teorias sociais. Sendo assim, caberia avaliar e reformular as principais tradições do pensamento social (HELD, 1980, p. 250)³⁶.

Segundo Freitag, as divergências entre Habermas e a teoria crítica da Escola de Frankfurt se tornaram explícitas com a publicação, em 1981, da "Teoria do agir comunicativo", tendo sido retomada, de forma aprofundada, num ciclo de conferências proferidas em 1983 no *Collège de France*, reunidas no livro "O discurso filosófico da modernidade", de 1985 (FREITAG, 1990, p. 107). Nesses trabalhos, Habermas critica o pessimismo exacerbado de Adorno e Horkheimer na "Dialética do Esclarecimento", propondo uma revalorização da razão e da modernidade e buscando retomar o projeto de transformação social do Iluminismo com base na ideia de intersubjetividade comunicativa.

Para Souza, a grande contribuição de Habermas para a reconstrução da teoria crítica da sociedade é a tematização de um conceito de solidariedade pós-tradicional (SOUZA, 1997, p. 13). Essa ideia, desenvolvida em "Teoria do agir comunicativo", sua obra máxima, representaria a culminância no tratamento de questões que Habermas vinha abordando ao longo de sua vida intelectual, tais como a preocupação em vislumbrar uma alternativa para uma sociedade tecnificada e monetarizada que reprime e reduz o espaço da consciência autônoma e a crítica ao crescimento unilateral da razão instrumental (razão funcionalista) em detrimento do aspecto prático-normativo.

Em termos do racionalismo, Habermas tanto critica o otimismo de Marx em relação ao papel da ciência e do progresso técnico como fonte de emancipação humana, quanto o diagnóstico weberiano da época que enxerga na razão instrumental embutida na ciência e na técnica uma fonte de aprisionamento e de perda de sentido de vida do homem moderno. Ao adotar essa linha de diagnóstico, a Escola de Frankfurt passa a ver com ceticismo a emancipação humana como projeto histórico (SOUZA, 1997, p. 16 e 17).

Na tentativa de superação do paradigma da razão instrumental, Habermas desenvolve a tese da existência de uma racionalidade comunicativa, que constitui a base do seu projeto teórico. Assim, "ao contrário dos frankfurtianos que não conseguiram reconstruir um conceito enfático de razão no mundo desencantado" (SOUZA, 1997, p. 19), Habermas vê na razão comunicativa uma competência potencial de realizar-se nas sociedades modernas, cujo grau de realização dependeria do jogo das forças políticas em

³⁶ Ver Structural transformation of the public sphere (1962); Towards a rational society: student protest, science and politics (1971); Theory and practice (1974, especialmente as páginas 3-6 e 195-199); e Legitimation crisis (1976).

ação. Essa seria uma razão específica ao mundo moderno e desencantado, possível apenas num contexto pós-tradicional (SOUZA, 1997, p. 20).

No que se refere à teoria crítica anterior, o grande ganho, segundo Souza, é "a possibilidade de apreender o mundo moderno para além da razão instrumental percebida como totalitária" (SOUZA, 1997, p. 20). Pois é esse pressuposto, tanto em Weber quanto nos frankfurtianos, que impediria de pensar-se em formas pós-tradicionais de solidariedade social, uma vez que a solidariedade fica carente de uma fundamentação racional. Aquela somente poderia ser pensada a partir de um interesse comum racionalmente obtido (SOUZA, 1997, p. 20).

No que tange às relações do pensamento de Habermas com o ideal iluminista, Bachur defende a tese de que a teoria do agir comunicativo e a crítica mitigada de Habermas à social-democracia representam uma reorganização do núcleo conceitual iluminista, composto de individualismo, liberalismo e filosofia da história, sob nova roupagem. Nesse sentido, apesar de ser visto com mentor da "segunda geração" da Teoria Crítica, ele, e não o neoliberalismo, tal como concebido, por exemplo, por Hayek, seria, na verdade, o autêntico herdeiro do individualismo burguês (BACHUR, 2006, p. 190).

Nessa reorganização, o elemento chave seria a apropriação do conceito liberal de filosofia da história. No que tange ao individualismo, este é substituído pela defesa da individualidade contra o aparato do poder estatal.

Segundo Bachur, Habermas se afasta do materialismo histórico e recupera o ideal iluminista via reintrodução do conceito liberal de filosofia da história. Na medida em que pretende se afastar da utopia de uma sociedade do trabalho, Habermas formula uma alternativa teórica à ideia de emancipação baseada numa "abordagem reconstrutiva das ciências sociais apoiada na *comunicação* e, mais especificamente, na orientação da ação comunicativa centrada no consenso" (BACHUR, 2006, p. 194 e 195). Para Bachur, embora Habermas apresente a teoria do agir comunicativo com uma alternativa à insustentável filosofia da história à qual a velha Teoria Crítica permanecera ligada, ela seria na verdade o seu substituto. Isso porque, da mesma forma que a filosofia utópica liberal acobertava a crise de legitimação do poder político³⁷, remetendo-a para o futuro,

³⁷ Segundo Bachur, essa crise resultou da separação entre moral e política operada pelo Estado moderno no século XVIII, que teria subtraído as bases morais do poder político, garantidas antes pela religião, e teria ensejado o surgimento de uma filosofia da história, que substituiu a teologia pela razão (BACHUR, 2006, p. 172 e 173).

a busca pelo consenso na teoria do agir comunicativo também redundaria no adiamento procedimental da decisão política para o futuro (BACHUR, 2006, p. 198 e 199).

No início dos anos 90, na esteira da queda do Muro de Berlim, Habermas manifestou um interesse crescente pelo trabalho de Rawls, por sua concepção de liberalismo, e pela tradição da democracia constitucional americana (FINLAYSON, 2005). No contexto da repercussão provocada pela obra de Rawls, estabeleceu-se um debate entre os dois pensadores sobre certos temas, consubstanciados na publicação de artigos no The journal of philosophy. Antes do debate propriamente dito, Habermas já havia efetuado algumas observações sobre A theory of justice no seu livro Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln (Consciência moral e agir comunicativo), de 1983. No primeiro artigo sobre Rawls³⁸, publicado em março de 1995, ele elogia o fato de aquela obra ter representado uma grande virada na história recente da filosofia prática, ao restaurar o status das questões morais, há muito suprimidas do debate, como objeto relevante de investigação filosófica. Sua análise se dirige, no entanto, a Political liberalism. A resposta de Rawls³⁹ foi publicada na mesma edição do Journal. Habermas publicou um outro artigo⁴⁰ sobre Rawls no livro *Die Einbeziehung des* Anderen: Studien zur politischen Theorie (A inclusão do outro: estudos de teoria política), de 1996. Também escreveu um artigo⁴¹ para reedição inglesa dos artigos que compõem o debate entre os dois filósofos (2011).

2.2 Honneth e a Teoria Crítica

Honneth, de geração posterior a Habermas, do qual foi assistente e o sucedeu na Universidade de Frankfurt, também se vincula à tradição de pensamento da Teoria Crítica, podendo ser considerado um representante da terceira geração. Anderson o vê como o centro gravitacional indisputado da terceira geração da tradição da Escola de Frankfurt.

46

³⁸ Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism.

³⁹ Political liberalism: reply to Habermas.

⁴⁰ "Reasonable" versus "true", or the morality of worldviews.

⁴¹ Reply to my critics.

Para Anderson, ainda que a existência de uma terceira geração da Teoria Crítica na tradição da Escola de Frankfurt não seja um fato incontestável⁴², se tomarmos os temas e as metodologias compartilhados pelas duas primeiras gerações, e se olharmos para as conexões pessoais e institucionais com a segunda geração, então os contornos da terceira geração começam a aparecer – não apenas no que diz respeito à continuidade da tradição, mas também no que a distingue desta. Em termos institucionais, um dos traços distintivos da terceira geração é o seu caráter internacional, o que significa que muitos dos pensadores seguindo essa tradição estão fora da Alemanha. Em termos de história social e cultural, a consciência política dessa geração teria sido moldada por uma constelação de eventos diferente das constelações que haviam influenciado as gerações anteriores. A primeira geração da Escola de Frankfurt atingiu a maturidade na luta por compreender a consciência não-revolucionária da maioria dos trabalhadores alemãs (apesar da sua situação "objetivamente revolucionária"), e então enfrentou, como teóricos maduros, os crimes contra a humanidade perpetrados pelo Nacional Socialismo. A segunda geração alcançou a maturidade em face das revelações das atrocidades cometidas pelos nazistas, e participou, como teóricos maduros, das transformações ocorridas por volta do ano de 1968. Finalmente, a maturidade da terceira geração ocorreu durante os levantes do final dos anos sessenta e dos novos movimentos sociais dos anos setenta; e essa geração enfrentou, como teóricos maduros, a queda do Muro de Berlim, o ressurgimento do nacionalismo europeu e a aceleração da globalização (ANDERSON, 2011, p. 44-46).

Como vimos, o ponto de partida da formulação de Habermas da Teoria Crítica é uma crítica ao diagnóstico do livro "Dialética do Esclarecimento", de Horkheimer e de Adorno. Honneth, a exemplo de Habermas, também "apresentou primeiramente sua própria posição teórica em contraste e confronto com seus antecessores" (NOBRE, 2009, p. 10).

A crítica de Honneth à primeira geração da Teoria Crítica, representada por Adorno e Horkheimer, tinha como foco a utilização de uma filosofia da história baseada unicamente no paradigma do trabalho e na dominação da natureza e de um diagnóstico de uma "dominação total" da técnica sobre as possibilidades emancipatórias da sociedade. A adoção dessas categorias não daria conta adequadamente da dimensão autônoma do

⁴² Jay também identifica uma terceira geração da Escola de Frankfurt, na qual se incluiriam Axel Honneth, Peter Bürger, Oskar Negt, Helmut Dubiel, Claus Offe, Alfons Söllner, Hauke Brunkhorst, Detlev Claussen, W. Martin Lüdke e Christoph Menke (JAY,2008, p. 16)

social e do potencial de emancipação presente nessa esfera (BICHARA, 2017, p. 56 e 57).

Para Honneth, Foucault, mesmo não sendo considerado um teórico crítico, teria formulado uma resposta ao déficit sociológico detectado na primeira geração da Teoria Crítica. Ele teria elaborado um modelo de análise social baseado na interação estratégica entre atores e instituições que não dependeria de sistemas centralizados ou de paradigmas totalizantes. Não obstante, Honneth também teria enxergado, a exemplo do que ocorrera com a primeira geração da Teoria Crítica, um déficit normativo em Foucault, que, ao reduzir as interações sociais que procurou descrever a mecanismos de micropoder e dominação, não teria reconhecido o potencial de compreensão e a possiblidade de acordos morais inscritos nas relações comunicativas entre os sujeitos (BICHARA, 2017, p. 57 e 58).

A solução desse déficit, viria, segundo Honneth, da teoria comunicativa de Habermas, que, não só romperia com a filosofia da história da primeira geração da Teoria Crítica, como, por meio da ideia de acordos comunicativos, buscaria recuperar o potencial emancipatório incrustrado nas próprias relações sociais (BICHARA, 2017, p. 58).

Apesar de reconhecer importantes avanços proporcionados pela teoria de Habermas, Honneth avalia que aquele filósofo teria deixado de considerar que a interação comunicativa, nos dois domínios em que divide a sociedade, "sistema" e "mundo da vida", transcorre num contexto de distribuição assimétrica de poder, e usualmente toma a forma de lutas sociais. A teoria do reconhecimento de Honneth representaria uma tentativa de superação desse déficit sociológico (BICHARA, 2017, p. 59 e 60).

A identificação de problemas existentes nas formulações da primeira geração da Teoria Crítica não significa, porém, rejeição ao seu legado. Honneth, assumindo-se como um continuador da tradição da Teoria Crítica, observa que, a partir dos trabalhos de Horkheimer e de Adorno, ela tem sido vista por muitos, inclusive por ele próprio, como "o paradigma de uma teoria em que o objetivo de realizar um diagnóstico do seu tempo orientado pela filosofia se combina com uma análise social empírica" (HONNETH, 1991, p. 3).

Honneth argumenta que prevalece hoje uma concepção liberal em que os critérios de identificação normativa de injustiça social pouco se preocupam em explicar a estrutura institucional da injustiça inserindo-a num determinado tipo de sociedade. Em outros modelos de crítica social, como os construídos a partir do método genealógico de Foucault, ou no estilo da hermenêutica crítica de Walzer, a crítica é entendida apenas

como forma refletida de racionalidade que, se espera, esteja ancorada no processo histórico (HONNETH, 2009b, p. 20 e 21).

A Teoria Crítica, de modo diverso, insistiria numa mediação entre teoria e história, de acordo com um conceito de racionalidade efetiva socialmente. Ou seja, o passado histórico deveria ser entendido a partir de um ponto de vista prático: como um processo de desenvolvimento em que as deformações patológicas produzidas pelo capitalismo somente poderão ser superadas a partir de um processo de esclarecimento dos envolvidos. Para Honneth, esse modelo de trabalho, que entrelaça teoria e história, confere unidade à Teoria Crítica, a despeito da sua diversidade de vozes. Nos diferentes projetos da Teoria Crítica haveria em comum a ideia de que as relações sociais distorcem o processo de desenvolvimento histórico e que são necessárias intervenções práticas visando corrigilas. Esse autor considera que indicar o legado da Teoria Crítica para o século XXI, implica necessariamente recuperar uma carga explosiva que a ideia de patologias sociais, entendidas como déficits de racionalidade, ainda possui (HONNETH, 2009b, p. 21).

Segundo Zurn, o ramo particular a que pertence a teoria social crítica de Honneth possui raízes nas lutas sociais por reconhecimento e por liberdade social do mundo contemporâneo. Ele se concentraria num amplo leque de diferentes conflitos sociopolíticos, que abrangem as lutas feministas contra as relações familiares patriarcais, as lutas dos homossexuais por igualdade de direitos, as lutas dos trabalhadores por melhores condições de trabalho e por justiça social, e outras. Sua teoria social é construída em torno da história, da estrutura e da dinâmica das lutas por reconhecimento adequado e por ampliação da liberdade. Além disso, os padrões normativos da teoria são concebidos a partir da "gramática" moral ou estrutura profunda das reivindicações de reconhecimento. Por último, a teoria pretende contribuir para a ampliação de relações mais expansivas e moralmente justificadas de reconhecimento social não distorcido e de liberdade social (ZURN, 2015, p. 5 e 6).

Segundo Zurn, os debates sobre filosofia política normativa, em especial os que tiveram início após a publicação de *A theory of justice*, formam um importante contexto para o trabalho de Honneth. Uma forma de avaliar a singularidade do seu projeto é compará-lo com o de outros filósofos políticos contemporâneos⁴³. O contraste mais evidente do projeto de Honneth, e dos demais teóricos sociais críticos, é proporcionado

⁴³ Zurn nos oferece um quadro bastante completo e interessante sobre as relações do pensamento de Honneth com outras correntes teóricas. Destacamos alguns aspectos da análise de Zurn, bem como da abordagem de outros autores que trataram do tema.

pela filosofia política ideal. O objetivo fundamental dessas filosofias é articular e justificar princípios ideais de justiça, retidão, legitimidade, etc. Os princípios justificados são geralmente entendidos como *simplificadores* verdadeiros e perfeitos, isto é, válidos para todas as épocas e perfeitos no sentido de que não há nada melhor. Em outras palavras, a filosofia política ideal se concentra em primeiro lugar – e frequentemente apenas nisso – em explicar e defender padrões normativos ideais para qualquer sociedade perfeita. Este seria, por exemplo, o objetivo principal da teoria da justiça como equidade de Rawls (ZURN, 2015, p. 18).

Além do igualitarismo liberal de Rawls, outros exemplos contemporâneos de filosofia política ideal podem ser citados: o igualitarismo liberal na versão de Ronald Dworkin, a teoria do contrato social (David Gauthier), o libertarianismo (Robert Nozick), o socialismo (G. A. Cohen), o utilitarismo (Peter Singer), e outras. Sem dúvida há ressonâncias das principais preocupações de muitas dessas correntes, quiçá de todas, na teoria de Honneth. Assim como o consequencialismo, ela está preocupada com o bemestar humano. Como a teoria do contrato social e o igualitarismo liberal, encara a liberdade individual como um valor preeminente; como o socialismo, está preocupada com que os arranjos econômicos facilitem a autorrealização das pessoas. No entanto, o método utilizado por Honneth para abordar essas questões substantivas seria bastante diferente (ZURN, 2015, p. 19).

Ainda de acordo com Zurn, em termos metodológicos, o projeto teórico de Honneth difere substancialmente da filosofia política ideal. Ele propõe uma reconstrução normativa das práticas e instituições existentes na sociedade atual, com a atenção voltada para os modos pelos quais elas facilitam ou frustram os valores do reconhecimento mútuo e da liberdade social (ZURN, 2015, p. 20).

Enquanto o igualitarismo liberal, o libertarianismo e o utilitarismo têm sido as tradições dominantes na filosofia política dos últimos cinquenta anos, outros tipos de pensamento político emergiram como alternativa ao pensamento *mainstream*. Essas "teorias políticas críticas" concentraram a sua atenção em questões substantivas normalmente postas de lado pelas teorias canônicas ou buscaram formular metodologias teóricas alternativas. O trabalho de Honneth dialoga e coincide em vários aspectos com as preocupações centrais dessas teorias (ZURN, 2015, p. 20).

Especificamente com as correntes teóricas abordadas na presente tese, a obra de Honneth guarda relação com os temas centrais do comunitarismo/republicanismo: a crítica ao atomismo social nas sociedades contemporâneas, ao individualismo

desenfreado que conduz à anomia social e a sentimentos de alienação. Encontramos autores como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor e Michael Walzer engajados num debate teórico com Rawls e outros filósofos políticos liberais, que poderia ser considerado uma atualização das disputas no âmbito da filosofia política entre Hegel e Kant. Honneth, ao construir o seu projeto, incorporou esse debate (ZURN, 2015, p. 20). Umas das questões trazidas por Honneth, como veremos adiante, em que opõe uma visão hegeliana à uma concepção kantiana, diz respeito às formas de conceber a autonomia individual.

A teoria de Honneth também possui laços importantes com o renascimento recente de certas teorias democráticas, tais como a democracia deliberativa e o republicanismo cívico. A exemplo dos defensores da democracia deliberativa, de Dewey a Habermas, ela enfatiza os elementos reflexivos e epistêmicos da interação democrática (ZURN, 2015, p. 22).

Um tema crucial une o trabalho de Habermas e Honneth: a mudança para a intersubjetividade. Enquanto a primeira geração da Escola de Frankfurt parecia estar sempre buscando alguma forma de subjetividade sem danos como ponto crítico de referência, tanto Habermas quanto Honneth decisivamente alteraram a direção para uma intersubjetividade sem danos – formas de interação social intactas - como o ponto crítico de referência da transcendência imanente (ZURN, 2015, p. 16).

Outro aspecto a vincular Habermas e Honneth na abordagem da intersubjetividade é a preocupação comum com o universalismo. Para os dois pensadores, as instituições sociais que protegem as formas não distorcidas de intersubjetividade devem, ao menos em parte, estar baseadas em princípios universalísticos (ANDERSON, 2011, p. 47).

O trabalho teórico de Honneth o aproxima dos escritos iniciais de Hegel, nos quais se inspirou para formular as questões centrais do seu projeto de pesquisa. De forma mais ampla, seu projeto possui afinidades com tradições teóricas que buscam explicar os conflitos sociais em termos das lutas em prol da interpretação adequada dos padrões normativos fundamentais para o autoentendimento moral de uma comunidade, ou para uma vida ética. Trata-se de um vasto campo, que incluiria a teoria moral de Kant, as pesquisas iniciais da Teoria Crítica a respeito dos paradoxos da sociedade capitalista, os trabalhos de Michel Foucault sobre ética, a ética comunicativa de Habermas, a teoria liberal da justiça de Rawls e as investigações de Charles Taylor sobre as fontes morais da modernidade (VAN DEN BRINK & OWEN, 2010, p. 6 e 7).

Um dos elementos de diálogo entre o projeto de Honneth e teorias tão heterogêneas citadas no parágrafo anterior refere-se à noção de autonomia da pessoa. Segundo Van Den Brink & Owen, esse autor compartilha com Kant, Habermas e Rawls um forte compromisso no que tange à noção de autonomia da pessoa. Não obstante, Honneth considera que o entendimento desses autores sobre esse tema é demasiado estreito e abstrato, assumindo "o caráter de uma mera exigência do dever-ser" (HONNETH, 2009, p. 29), nos termos da concepção kantiana. De forma contrária, inspirando-se em Hegel, para quem a autonomia da pessoa constitui elemento histórico efetivo da realidade social, propõe que essa autonomia deva ser pensada como estando inserida nas estruturas complexas da vida ética desenvolvidas historicamente que caracterizam as sociedades modernas (VAN DEN BRINK & OWEN, 2010, p. 7).

Para Van Den Brink & Owen, é possível identificar relações entre o trabalho de Honneth e a Teoria Crítica de Horkheimer e de Adorno, os estudos sobre práticas disciplinadoras e confessionais de Foucault, e as investigações de Taylor a respeito da vida ética, no sentido de que todos eles buscam explorar as precondições e obstáculos para a autonomia. Assim, enquanto nos seus projetos teóricos, Kant, Habermas e Rawls partem de concepções idealizadas do sujeito autônomo e razoável, e desenvolvem, desde o início, uma concepção ideal de sociedade justa e bem ordenada, Horkheimer, Adorno, Foucault e Taylor iniciam os seus projetos com descrições da sociedade e dos diversos papéis que nela desempenhamos. Nessas circunstâncias, a autonomia (ou autogoverno), na visão desses autores, configura um ideal a ser alcançado com dificuldade, algo que requer luta. Ao mesmo tempo, não dirigem fundamentalmente sua reflexão sobre as precondições sociais da autonomia para os aspectos procedimentais e cognitivos-morais da deliberação política. Assim, embora Honneth possua divergências em relação a esses pensadores, sua abordagem da autonomia individual guardaria mais proximidade com eles do que com aqueles que derivam sua abordagem da tradição Kantiana (VAN DEN BRINK & OWEN, 2010, p. 8 e 9).

No âmbito da discussão sobre a questão da justiça, cabe citar o debate entre Honneth e Fraser sobre redistribuição e reconhecimento, que deu origem ao livro *Redistribuição ou reconhecimento*, de 2003. As duas questões estão na ordem do dia quando se observam as sociedades capitalistas contemporâneas. Em que pese a existência de grandes diferenças na maneira como Honneth e Frazer encaram esses temas, os dois autores coincidem no diagnóstico de uma insuficiência de tratamento teórico relacionando as duas categorias. Estes observam que "reconhecimento", que se origina

da filosofia hegeliana, ressurgiu em trabalhos de teóricos políticos que buscam conceitualizar os debates atuais sobre identidade e diferença. E que também os filósofos morais utilizam cada vez mais o termo ao tentarem desvelar as bases normativas das reivindicações sociais. Quanto à "redistribuição", argumentam, tratava-se de um termo "fundamental tanto para as filosofias morais quanto para as lutas sociais da era fordista. Articulado com as grandes filosofias do liberalismo igualitário pós-Segunda Guerra Mundial, o paradigma da justiça distributiva parecia muito adequado para analisar as reivindicações dos trabalhadores e dos pobres desse período. Nos Estados democráticos de bem-estar social, (...) se desencadearam conflitos, sobretudo com relação aos recursos, e a discussão se concentrou no terreno distributivo, apelando a normas universalistas. Ao ficarem, como regra geral, relegadas à margem as questões relativas à diferença, parecia que as reivindicações de uma redistribuição igualitária tipificavam o significado da justiça. Não se percebia a necessidade de examinar sua relação com as reivindicações de reconhecimento (FRASER & HONNETH, 2006, p. 13).

3- PLANO DA TESE

Além dessa Introdução, a presente tese compõe-se de três capítulos e uma conclusão. O primeiro capítulo aborda a filosofia política norte-americana, representada por Rawls e por Sandel. No que se refere a Rawls, inicialmente são examinadas a concepção de justiça e de liberalismo presentes na obra *A theory of justice*, de 1971. Em seguida, destacam-se as modificações que, ao longo de vários anos, introduziu no seu pensamento, especialmente o desenvolvimento da ideia de liberalismo político, e que se consubstanciaram na publicação de *Political liberalism*, em 1993. No que respeita a Sandel, são apresentadas suas críticas ao pensamento de Rawls e os comentários de alguns autores sobre essas críticas. Em sequência, aborda-se a concepção de republicanismo defendida por Sandel. O capítulo se encerra com uma apresentação da análise empreendida por aquele pensador sobre o processo histórico que teria levado ao triunfo da república procedimental na sociedade americana contemporânea.

O segundo capítulo trata da filosofia política alemã, representada por Habermas e por Honneth. No que tange a Habermas, buscou-se primeiramente sintetizar os principais elementos que compõem a sua visão a respeito do capitalismo avançado, indicando as principias transformações históricas estruturais sofridas por esse sistema social e suas tendências de crise no século XX. Em seguida, são analisados alguns aspectos da teoria social daquele filósofo, em especial a teoria do agir comunicativo, a partir do seu diálogo

com Weber. Também são apresentados elementos da democracia deliberativa defendida por Habermas, destacando-se fundamentos do liberalismo e do republicanismo incorporados por aquele autor na sua teoria. Segue-se uma reconstituição de um debate filosófico ocorrido em 1995 entre Habermas e Rawls a respeito da teoria política da justiça. Com relação a Honneth, aborda-se inicialmente a visão desse pensador a respeito do debate entre liberalismo e comunitarismo. Em sequência, é apresentado seu diagnóstico de diversas patologias sociais existentes na sociedade atual, bem como aspectos da sua perspectiva sobre temas como distribuição, reconhecimento e democracia. O capítulo se conclui com uma abordagem da visão de justiça de Honneth e de sua concepção de vida ética democrática.

O terceiro capítulo busca avaliar a consistência da crítica de Mangabeira Unger à suposta presença de um conservadorismo institucional no pensamento e nas práticas políticas contemporâneas, tomando-se como referência as instituições defendidas por Rawls, Sandel, Habermas e Honneth. O capítulo se inicia com uma crítica de Unger ao pensamento liberal. Segue-se a abordagem de aspectos importantes do experimentalismo democrático, defendido por aquele filósofo. Na maior parte do capítulo, são apresentadas e discutidas as ideias sobre instituições econômicas e políticas propostas por Rawls, Sandel, Habermas e Honneth, examinando-se a pertinência da crítica de Unger sobre a prevalência de conservadorismo institucional na filosofia política contemporânea, quando aplicada ao pensamento daqueles autores.

CAPÍTULO I: FILOSOFIA POLÍTICA NORTE-AMERICANA CONTEMPORÂNEA

Na primeira parte do presente capítulo, iniciamos com uma abordagem do pensamento de Rawls. Apresentamos a sua visão inicial de justiça e de liberalismo e as modificações introduzidas por aquele autor na sua concepção filosófica. Na segunda parte, apresentamos as críticas de Sandel a Rawls e abordamos a visão republicanista de Sandel.

1- O LIBERALISMO IGUALITÁRIO DE RAWLS

1.1 Ideias fundamentais: a estrutura básica como objeto da justiça

O ponto de partida para análise do pensamento de Rawls é a sua obra clássica "A theory of justice", publicada em 1971⁴⁴. Nessa obra foram formulados os dois princípios de justiça, denominados justiça como equidade, que constituem a base da teoria social e política do autor.

O objetivo de Rawls é desenvolver uma concepção alternativa ao utilitarismo, teoria sistemática que, segundo ele, predominava em grande parte da filosofia moral moderna⁴⁵ e cujos críticos não teriam sido capazes de apresentar uma concepção moral alternativa sistemática e intelectualmente viável.

Para Rawls a teoria da justiça como equidade está enraizada na tradição contratualista. Seu objetivo é "generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social tal como formulada por Locke, Rousseau e Kant" (RAWLS, 2008, p. XLIV).

Para Rawls, o objeto principal da justiça é a *estrutura básica da sociedade*, definida como "o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social" (RAWLS,2008, p. 8). As instituições destacadas são a constituição política e os arranjos econômicos e sociais mais importantes. Tais instituições, em conjunto, "definem os direitos e deveres das pessoas e repercutem em seus projetos de vida, no que podem esperar vir a ser e no grau de bem-estar a que podem almejar" (RAWLS, 2008, p. 8).

-

⁴⁴ Em 1975, o texto original em inglês sofreu revisões consideráveis para a tradução alemã daquele ano. As traduções subsequentes incorporaram essas revisões. A edição revista do texto em inglês somente veio a ocorrer em 1990 (RAWLS, 2008, p. XXXV).

⁴⁵ O utilitarismo teria sido adotado por uma longa linhagem de autores brilhantes que incluía Hume, Adam Smith, Bentham e Mill (RAWLS, 2008, p. XLIV).

"A estrutura básica é o principal objeto da justiça porque suas consequências são profundas e estão presentes desde o início" (RAWLS, 2008, p. 8). As instituições da sociedade interferem nas oportunidades iniciais dos indivíduos para realizar os seus objetivos de vida. As pessoas nascem em condições diferentes e suas expectativas de vida são em parte determinadas pelo sistema político e pelas circunstâncias econômicas e sociais. Assim, as instituições da sociedade favorecem certos pontos de partida mais que outros. Além de universais, as desigualdades sociais são profundas e não podem ser justificadas pela ideia de mérito (RAWLS, 2008, p. 8 e 9). Na visão de Rawls, os princípios de justiça devem, em primeiro lugar, ser aplicados sobre as enormes desigualdades que compõem a estrutura básica da sociedade. Eles deverão governar a escolha da constituição política e dos elementos principais do sistema econômico e social. Esse deve ser o caminho para a obtenção da justiça. "A justiça de um arranjo social depende, em essência, de como se atribuem os direitos e os deveres fundamentais e também das oportunidades econômicas e das condições sociais dos diversos setores da sociedade" (RAWLS, 2008, p. 9).

A teoria da justiça de Rawls configura um modelo contratualista. O contrato inicial por meio do qual são produzidos os dois princípios de justiça se estabelece naquilo que ele chama de *posição original*⁴⁶. Nesse momento contratual hipotético, não histórico, os indivíduos possuem livre escolha enquanto agentes racionais e mutuamente desinteressados. A racionalidade é vista inicialmente por Rawls em sentido estrito, isto é, como a adoção dos meios mais eficazes para a consecução de determinados fins. Mutuamente desinteressados significa que eles não têm interesse nos interesses alheios.

Rawls pressupõe que, na posição original, ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua classe ou seu *status* social; nem sua sorte na distribuição dos recursos e das habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas do gênero. Presume também que as partes não conhecem suas concepções do bem⁴⁷ nem suas propensões psicológicas especiais. Tal situação é chamada por Rawls de *véu da ignorância* (RAWLS, 2008, p. 15). Além disso, ele vê os indivíduos como pessoas morais, isto é, como seres racionais com objetivos próprios e capacitados para ter um senso de justiça. A interação das pessoas

⁴⁶ Segundo Rawls, "na justiça como equidade, a situação original de igualdade corresponde ao estado de natureza da teoria tradicional do contrato social" (RAWLS, 2008, p. 14).

⁴⁷ Na posição original as partes possuem apenas uma 'teoria superficial do bem' que consiste em certos 'bens primários' (BELLAMY, 1994, p. 411).

morais, realizada sob o véu da ignorância, resulta na conformação de um acordo ou pacto justo que dá origem aos dois princípios de justiça equitativa.⁴⁸

O primeiro princípio propõe que "cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos" e o segundo que "as desigualdades econômicas e sociais devem ser dispostas de modo a que tanto (a) se estabeleçam para o máximo benefício possível dos menos favorecidos que seja compatível com as restrições do princípio de poupança justa, como (b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades" (RAWLS, 2008, p. 376).

Como vimos, para Rawls a estrutura básica é o principal objeto da justiça. Para compor sua teoria, ele supõe que a estrutura básica da sociedade distribui certos bens primários, isto é, "coisas que todo indivíduo racional presumivelmente quer", e que lhe são úteis, independentemente do seu plano de vida. Os bens primários sociais à disposição da sociedade são direitos, liberdades e oportunidades, renda e riqueza, e autorrespeito. Há também os bens primários naturais, como a saúde e o vigor, e a inteligência e a imaginação. Os bens primários naturais sofrem influência da estrutura básica da sociedade, mas não estão sob um controle tão direto como ocorre no caso dos bens primários sociais (RAWLS,2008, p. 75 e 76).

Numa situação de justiça como equidade, Rawls pressupõe um hipotético arranjo inicial em que todos os bens primários sociais são distribuídos de forma igualitária. Isso significa que todos têm direitos e deveres semelhantes e que a renda e a riqueza são distribuídas com igualdade (RAWLS, 2008, p. 75 e 76).

1.2 Liberalismo político: o liberalismo revisto

Após um intenso debate acadêmico em que a citada obra de Rawls foi objeto de críticas, esse autor realizou uma revisão de algumas de suas ideias e incorporou novos conceitos⁴⁹ na sua concepção de justiça como equidade, por meio de textos que,

p. 15).

⁴⁸ A derivação destes princípios seria, para Rawls, puramente comportamental e, por isso, neutra entre diferentes concepções do bem (BELLAMY, 1994, p. 411). O pacto original obtido na posição original é, no dizer de Rawls, o status quo apropriado e, assim, os consensos fundamentais nele alcançados são equitativos. Daí se depreenderia a adequação da expressão "justiça como equidade", significando "a ideia de que os princípios da justiça são definidos por acordo em uma situação inicial equitativa" (RAWLS, 2008,

⁴⁹ Os principais conceitos introduzidos por Rawls no arcabouço de sua teoria da justiça, de forma a transformar a justiça como equidade numa concepção política (liberal) de justiça, foram os conceitos de pluralismo razoável, consenso sobreposto e a ideia de razão pública.

publicados ao longo de vários anos, resultaram no livro *Political liberalism*, de 1993. Nessa obra, a maior parte dos conceitos presentes em *A theory of justice* foi mantida. Estão lá, por exemplo, as ideias de estrutura básica da sociedade, posição original, véu da ignorância, bens primários e princípio de diferença, e outros, ainda que alguns deles possam ter sofrido algum ajuste.

Ao mesmo tempo, porém, em que o arcabouço conceitual foi mantido na nova configuração da justiça como equidade, Rawls pretende ter realizado uma redefinição teórica profunda na sua concepção ao reformulá-la em termos de uma concepção estritamente política (liberal) que não está vinculada a nenhuma concepção abrangente de sociedade.

Na concepção rawlsiana de liberalismo político, não há, na sociedade, a prevalência de nenhuma teoria abrangente específica. Antes, há uma "coexistência pacífica" entre diversas concepções de mundo e nenhuma delas tem primazia sobre as demais. Não existe, portanto, uma visão do bem predominante e exclusiva. A decisão sobre o que significa o bem é tratada como uma questão de foro particular e individual.

1.2.1 Concepção política de justiça

Como vimos, Rawls empreendeu uma revisão na sua concepção de justiça como equidade, com o objetivo de torná-la uma teoria política da justiça. Para tanto, estabelece uma distinção entre uma concepção política da justiça e uma doutrina abrangente religiosa, moral ou filosófica. A primeira, diferentemente da segunda, é uma concepção moral que tem como objeto específico a estrutura básica de um regime democrático constitucional. Além disso, a aceitação daquela concepção não pressupõe a adesão a qualquer doutrina abrangente em particular. Finalmente, trata-se de uma formulação em termos de certas ideias intuitivas fundamentais que se consideram latentes na cultura política pública de uma sociedade democrática (RAWLS, 1996, p. 207).

Segundo Rawls, a diferença entre as concepções políticas de justiça e outras concepções morais reside numa questão de alcance, isto é, à amplitude do leque dos objetos aos quais se aplica. Quanto mais amplo o conteúdo abarcado pela concepção, maior o leque. Assim, uma concepção é geral quando se aplica a um amplo leque de objetos (ou mesmo a todos). É abrangente quando inclui concepções sobre o valor da vida humana, ideais de virtude e caráter pessoais, e coisas similares, que devem conformar grande parte de nossa conduta não política (e, no limite, de tudo o que envolve a nossa vida). Uma doutrina, segundo esse autor, é totalmente abrangente quando cobre todos os

valores e virtudes reconhecidos dentro de um modelo de pensamento articulado com bastante precisão; enquanto que uma doutrina é só parcialmente abrangente quando abarca certos valores e virtudes não políticos, e está articulada com bastante frouxidão. Assim que, para que uma concepção seja, ao menos, parcialmente abrangente, deverá, por definição, estender-se mais além dos valores e virtudes políticos e incluir valores e virtudes não políticos. As concepções religiosas e filosóficas tendem a ser gerais e plenamente abrangentes, o que faz com que, às vezes, sejam vistas como um ideal a realizar (RAWLS, 1996, p. 207 e 208).

A perspectiva apresentada acima difere da teoria da justiça inicialmente desenvolvida por Rawls. *Em A theory of justice*, o liberalismo ali apresentado é entendido como um exemplo de uma doutrina filosófica abrangente. Isso é reconhecido explicitamente por Rawls em *Political liberalism*⁵⁰, cuja perspectiva principal nesse livro, ao formular a teoria da justiça como equidade como uma concepção política da justiça, é corrigir esse "erro". Essa nova versão rawlsiana do liberalismo traz consigo "uma concepção política da justiça para as principais instituições da vida política e social, não para o conjunto da vida" (RAWLS, 1996, p. 208).

A questão que Rawls se propõe a enfrentar é formular "uma concepção política de justiça para uma sociedade democrática, entendida como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, os quais, sendo politicamente autônomos, aceitam, de bom grado, os princípios de justiça publicamente reconhecidos que definem os termos equitativos da cooperação" (RAWLS, 1996, p. 55, n. 27).

Para Rawls, a justiça como equidade foi pensada como uma concepção política de justiça, algo que não foi, segundo ele, suficientemente enfatizado em *A theory of justice*. Enquanto concepção política de justiça, a justiça como equidade é, obviamente, uma concepção moral, mas uma concepção desenvolvida para dar conta de um assunto específico, a saber, as instituições políticas, sociais e econômicas da sociedade. Em particular, a aplicação da concepção de justiça como equidade se circunscreve ao que ele chama de "estrutura básica" de uma democracia constitucional moderna (que ele, entre outros termos, também chama de regime democrático) (RAWLS, 2001, p. 389).

⁵⁰ Esse aspecto foi observado por Sandel no ensaio "Liberalismo político" (SANDEL, 2008, p. 288).

1.2.2 Justiça e liberalismo político

A nova concepção de justiça desenvolvida por Rawls serve de base à sua visão de liberalismo. Ele argumenta que, em termos de filosofia política, a preocupação principal dos antigos era com a doutrina do bem, já para os modernos o problema central era a concepção de justiça. Para ele, o problema com que se depara o liberalismo político é desenvolver uma concepção política de justiça para um regime democrático constitucional, de modo que essa concepção seja aceita livremente, e tenha suas virtudes reconhecidas, por uma pluralidade de doutrinas razoáveis, religiosas ou não, liberais ou não (RAWLS, 2005, p. xxxviii).

Ainda segundo Rawls, o liberalismo político discute do ponto de vista do político, as principais concepções morais e filosóficas de um regime democrático constitucional: as concepções de cidadãos livres e iguais, da legitimidade do exercício do poder político, de um consenso sobreposto razoável, de uma razão pública com seu dever de civilidade, e de estabilidade pelas razões corretas. Ele também procura pela base mais razoável da unidade social disponível aos cidadãos numa sociedade democrática moderna. Em resumo, o liberalismo político avalia se, num contexto de uma pluralidade de doutrinas razoáveis, religiosas ou não, liberais ou não, é possível a vigência de um governo democrático bem ordenado e estável, e como ele pode ser considerado coerente (RAWLS, 2005, p. xxxix).

Segundo Rawls, as principais questões com que o liberalismo político tem que se defrontar são: formular a concepção de justiça mais adequada à uma sociedade caracterizada pela cooperação social entre cidadãos livres e iguais; como tratar a questão da tolerância, no contexto de uma sociedade caracterizada pelo pluralismo razoável; e como manter a estabilidade de uma sociedade de cidadãos livres e iguais divididos por diferentes doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis (RAWLS, 1996, p. 78).

Com relação à primeira questão, Rawls pretende formular uma teoria de justiça que permita conciliar duas questões presentes há séculos no pensamento democrático. Segundo esse autor, "não há, no momento, um acordo geral sobre o modo como as instituições básicas de uma democracia constitucional deveriam satisfazer aos termos equitativos da cooperação entre cidadãos considerados livres e iguais" (RAWLS, 1996, p. 34). Esse desacordo relaciona-se a um conflito entre duas tradições no âmbito do pensamento democrático. De um lado, "a tradição vinculada a Locke, que concede maior peso ao que Constant chamou de 'liberdades dos modernos' (liberdade de pensamento e de consciência, certos direitos básicos da pessoa e da propriedade, e o império da lei), e

a tradição vinculada a Rousseau, que dá mais importância ao que Constant chamou de 'liberdades dos antigos' (a igualdade de liberdades políticas e os valores da vida pública)" (RAWLS, 1996:34). A justiça como equidade se propõe a lidar com essas duas tradições. Os princípios formulados por Rawls serviriam de base para uma determinada estruturação das instituições políticas e sociais básicas e seriam os mais adequados para realizar os valores de liberdade e igualdade, numa sociedade em que os cidadãos são concebidos como pessoas livres e iguais (RAWLS, 1996, p. 35).

A principal função dos princípios de justiça é, portanto, servir de orientação para que as instituições básicas realizem os valores de liberdade e igualdade. Como resultado das revisões teóricas introduzidas em *Political Liberalism*, Rawls empreendeu uma reformulação dos seus dois princípios de justiça, que passaram a ser concebidos da seguinte maneira (RAWLS, 1996, p. 35):

- a) "Todas as pessoas são iguais de forma a exigir um esquema adequado de direitos e liberdades básicos iguais, esquema que é compatível com o mesmo esquema para todos; e nesse esquema se garante o valor equitativo às liberdades políticas iguais, e somente a essas liberdades;"
- b) "As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer a duas condições: primeira, devem andar vinculadas a posições e cargos abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; segunda, devem promover o maior benefício para os membros menos favorecidos da sociedade."

Rawls afirma que os dois princípios estão formulados de forma léxica, isto é, existe uma ordem de prioridade entre eles. Assim, o princípio de diferença (segunda parte do segundo princípio) pressupõe a aplicação das condições estabelecidas nos dois princípios que o precedem, a saber, o princípio das liberdades básicas iguais (primeiro princípio), e o princípio da igualdade equitativa de oportunidades (primeira parte do segundo princípio).

O princípio de diferença, segundo o qual a sociedade deve aceitar discriminações em favor dos menos favorecidos, constitui um dos cernes da teoria da justiça como equidade, e constitui o principal pilar sobre o qual se baseia o igualitarismo rawlsiano.

No que tange aos temas da tolerância e da estabilidade, Rawls considera que a justiça como equidade se apresenta como uma concepção política de justiça que pode ser compartilhada por todos os cidadãos como uma base de acordo político razoável, informado e voluntário (RAWLS, 1996, p. 39).

A resposta às duas questões se baseia na ideia de consenso sobreposto ou entrecruzado (overlapping consensus) de doutrinas abrangentes e razoáveis. Trata-se de um dos novos conceitos introduzidos na versão revista da sua teoria da justiça. A questão que esse autor busca responder, nesse momento, é como a sociedade democrática bem ordenada da justiça como equidade pode estabelecer e preservar a unidade e a estabilidade, dado o pluralismo razoável que a caracteriza. A seu ver, nesse tipo de sociedade, uma doutrina abrangente e razoável não pode assegurar a base da unidade social, nem pode fornecer o conteúdo da razão pública em questões políticas fundamentais. A unidade e a estabilidade requeridas são obtidas por meio de um consenso sobreposto ou entrecruzado. Este significa que as doutrinas razoáveis aceitam a concepção política de justiça, cada qual a partir do seu próprio ponto de vista. O consenso em torno à concepção política serve de base à unidade social. A estabilidade, por sua vez, se torna possível "quando as doutrinas partícipes no consenso são abraçadas pelos cidadãos politicamente ativos da sociedade e as exigências da justiça não entram em um conflito excessivo com os interesses essenciais dos cidadãos, interesses formados e estimulados por suas organizações sociais" (RAWLS, 1996, p. 165 e 166).

Um outro conceito introduzido por Rawls, relacionado à ideia de consenso sobreposto, é o de razão pública. Ele define razão como o modo como uma sociedade política formula os seus planos, estabelece os seus objetivos prioritários, e toma as suas decisões de acordo com essas prioridades. Porém, "nem todas as razões são razões públicas". Ela "é característica de um povo democrático: é a razão dos seus cidadãos, daqueles que compartem uma mesma cidadania. O objeto de sua razão é o bem público: aquilo que a concepção política da justiça exige da estrutura institucional básica da sociedade e dos propósitos e finalidades a que as instituições deverão servir" (RAWLS, 1996, p. 247 e 248). Com vimos, segundo Rawls, a regulação da estrutura básica de uma sociedade com base numa concepção política de justiça é tornada possível pela existência de um consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes razoáveis adotadas por seus cidadãos. Essa concepção política compartilhada proporcionada pelo consenso sobreposto tende a "servir como base da razão pública nos debates acerca das questões políticas quando o que está em jogo são os assuntos fundamentais da constituição e os assuntos de justiça básica" (RAWLS, 1996, p. 78).

Em outras palavras, para Rawls, a existência na sociedade de diversas concepções ou doutrinas abrangentes não constitui impedimento para que os cidadãos, enquanto indivíduos livres e iguais, racionais e razoáveis, sejam capazes de estabelecer um

consenso mínimo em torno a certas práticas sociais e políticas, vale dizer, instituições, e que seja assim possível criar e manter, ao longo do tempo, relações de cooperação social estável entre eles.

A ideia de consenso sobreposto em relação à concepção política de justiça é formulada por Rawls como uma premissa teórica, não é apresentada como fruto de um consenso socialmente construído⁵¹. Prevalece a noção de que as ideias básicas da justica como equidade, independentemente da adesão ou não a qualquer teoria de caráter abrangente, estariam "implícitas ou latentes na cultura pública de uma sociedade democrática"⁵² (MOUFFE, 1996, p. 64). Rawls assume como pressupostos elementos que na sociedade atual são fontes de conflitos. Essa postura foi objeto de críticas. Mouffe considera que Rawls apresenta uma noção insatisfatória do político, pois negligencia o papel desempenhado pelo conflito, o poder e o interesse. A multiplicidade de concepções do bem é remetida para a esfera privada, enquanto na esfera pública reinaria o consenso, o que significa a eliminação da ideia de política (MOUFFE, 1996, p. 71-73). Nessa mesma linha, Bellamy argumenta que "a preocupação de Rawls com a estabilidade faz com que ele exclua completamente a própria política" (BELLAMY, 1994, p. 419). E que "nas sociedades contemporâneas, grande parte do que Rawls considera básico para um consenso democrático justaposto é atualmente considerado uma questão legítima de discussão pública" (BELLAMY, 1994, p. 419).

A evolução do pensamento de Rawls, que o teria levado a formular uma teoria da justiça em termos estritamente políticos, teria produzido, segundo Kukathas e Pettit, reflexos sobre a própria questão do papel e do significado da filosofia política. A ideia de um consenso prático passa a dominar as atenções da filosofia política de Rawls. Nessa concepção da filosofia política, abre-se mão da procura de verdade sobre a moralidade política em nome do estabelecimento de um acordo prático estável entre doutrinas englobantes. A ideia é que "os diferentes compromissos morais e políticos sejam tidos em consideração e acomodados, em vez de os encarar como posições em lados opostos do debate político" (KUKATHAS & PETTIT, 2005, p. 175). O êxito dessa concepção representaria, para Kukathas e Pettit, a eliminação da própria filosofia política. Seria

⁵¹ Para Bellamy, o conteúdo da justiça inicial era baseado apenas no elemento racional, enquanto na versão posterior foram introduzidos elementos morais, em que "o 'consenso justaposto' (...) supostamente representa uma posição moral mínima" (BELLAMY, 1994, p. 415).

⁵² Para Mouffe, a formulação dessa noção, e o consequente abandono da descrição da teoria da justiça como parte da teoria da escolha racional, constitui o principal ponto de distinção relativamente a "Uma teoria da justiça" (MOUFFE, 1996, p. 64).

improvável, no entanto, por diversas razões, a realização concreta dessa tarefa conciliatória, que, em nome da estabilidade social, propõe instituir um acordo prático que ponha fim à discussão de questões morais e políticas importantes que caracterizam a vida social moderna. Uma das razões é que seria difícil retirar da pauta de debates questões que as pessoas querem, de fato, ver discutidas. Além disso, Kukathas e Pettit consideram "que Rawls também está enganado quando identifica a sua tarefa conciliatória como adequada à filosofia política" Pois "se a filosofia política serve ocasionalmente para conciliar, também serve muitas vezes para *dar expressão* a importantes conflitos no interior da sociedade sobre ideais de vida social" (KUKATHAS & PETTIT, 2005, p. 176).

A nova postura de Rawls em termos do significado da filosofia política representaria um distanciamento do aspecto que diferenciara o seu pensamento do pensamento político dominante nos países ocidentais em meados do século XX, a saber, uma preocupação não apenas sobre o que seria exequível, mas também sobre o que seria desejável, para a sociedade, em termos de formulação política.

Para além das questões de caráteres político e filosófico, levantadas por alguns autores, Anderson identifica problemas de raciocínio circular entre a concepção de pessoa de Rawls e a estrutura de uma sociedade democrática. Como vimos, o liberalismo político de Rawls se apoia numa concepção de pessoa dotada de dois poderes morais: "a capacidade de ter um sentido de 'justiça' como aquilo que é 'razoável', e de uma ideia do que é 'bom' como o que é 'racional', que juntos tornam possível uma sociedade que se concebe como 'cooperação justa'" (ANDERSON, 2002, p. 352). Essa concepção de pessoa não se encontraria em nenhuma descrição da natureza humana oriunda das ciências naturais ou da teoria social. Tratar-se-ia de uma concepção normativa, cuja origem, assim como a de ideia de cooperação justa, estaria, segundo Rawls, inscrita na cultura pública de uma sociedade democrática. Tais proposições conduzem, no entanto, de acordo com Anderson, a uma circularidade grosseira e explícita. "Pois Rawls apela simultaneamente ao aspecto natural de uma sociedade democrática para fundamentar sua concepção da pessoa, e à sua concepção de pessoa para fundamentar a estrutura de uma sociedade democrática. O que valida a doutrina dos dois poderes morais é o fato de ela 'se ajustar' a uma sociedade em que a justiça é entendida como equidade; e o que valida a justiça como equidade, com sua relação de princípios fundamentais e bens primários, é o fato de ela proteger o exercício dos dois poderes morais" (ANDERSON, 2002, p. 352).

1.2.3 Sociedade como um sistema equitativo de cooperação

Como já observado, uma das ideias norteadoras da justiça como equidade é a de que "o seu conteúdo expressa os termos de certas ideias fundamentais consideradas implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática" (RAWLS, 1996, p. 43). Assim, observa Rawls, "a justiça como equidade sai das entranhas de uma tradição política determinada e adota como sua ideia fundamental a de sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, que passa de uma geração a outra" (RAWLS, 1996, p. 44).

A ideia organizadora fundamental da justiça como equidade é, portanto, a de que a sociedade constitui um sistema equitativo de cooperação. Esta ideia "se desenvolve conjuntamente com outras duas ideias fundamentais que a acompanham: uma é a ideia de cidadãos (os membros comprometidos com a cooperação) concebidos como pessoas livres e iguais; a outra é a ideia de uma sociedade bem ordenada como uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção política da justiça". Outras duas ideias fundamentais são as de estrutura básica e a de posição original (RAWLS, 1996, p. 44 e 45).

A seguir, apresentamos os elementos fundamentais que compõem a visão ontológica de Rawls, citados no parágrafo acima, e que servem de base para a sua concepção de liberalismo. Iniciamos pela questão da cooperação social.

Rawls destaca três elementos da ideia de cooperação social. Em primeiro lugar, ela se baseia em regras e procedimentos reconhecidos e aceitos publicamente pelos participantes como reguladores de sua conduta. Em segundo lugar, cada participante concorda com os termos equitativos⁵³ da cooperação desde que acredite que os outros farão o mesmo (noções de equidade e de reciprocidade). Por último, incorpora uma noção de vantagem racional, ou de bem, para cada cooperante (RAWLS, 1996, p. 46).

Um segundo elemento a ser considerado na visão ontológica de Rawls é a sua concepção de pessoa. Segundo Rawls, dado que a visão de justiça como equidade começa com a ideia de que a sociedade deve ser concebida como um sistema de cooperação equitativo, e que atravessa gerações, ele adota uma concepção de pessoa que seja compatível com essa formulação. Uma pessoa é alguém que pode ser um cidadão, isto é, um membro normal da sociedade, cuja ação, ao longo da vida, é de cooperação plena.

⁵³ Os termos equitativos são expressos por meio de princípios que definem os direitos e os deveres básicos dos indivíduos no âmbito das instituições sociais fundamentais. A função desses princípios é orientar os ajustes necessários à geração de justiça distributiva ao longo do tempo (RAWLS, 1996, p. 46).

Uma vez incorporada a tradição do pensamento democrático, também pensamos os cidadãos como pessoas livres e iguais. A ideia básica é que as pessoas são livres em virtude de duas faculdades morais (uma capacidade para um senso de justiça e para uma concepção do bem) e das faculdades da razão (de julgamento, pensamento e inferências vinculadas a essas duas faculdades). Possuir essas faculdades no grau mínimo requerido para serem membros plenamente cooperativos da sociedade torna as pessoas iguais (RAWLS, 1996, p. 48 e 49).

A ideia de pessoas livres e iguais em Rawls se articula diretamente com a noção de bens primários. Estes se referem a um patamar mínimo de bens essenciais a que todos deveriam ter acesso, e que talvez pudéssemos chamar de "bens mínimos". Esse patamar mínimo é chamado por Rawls de bens primários e configuram os elementos que compõem as necessidades e demandas básicas dos cidadãos, no contexto de uma sociedade liberal. Esses elementos são também importantes ao se realizarem comparações interpessoais e determinar se os propósitos liberais de liberdade e igualdade estão sendo alcançados. O índice de bens primários é construído ao se perguntar que coisas, dadas as capacidades básicas incluídas na concepção (normativa) dos cidadãos como livres e iguais, são necessárias para que os cidadãos mantenham seu *status* de pessoas livres e iguais e sejam membros normais e plenamente cooperativos da sociedade (RAWLS, 2012, p. 225).

A lista básica de bens primários, a qual podem se acrescentar outros, se necessário, é composta por cincos itens: direitos e liberdades básicas; liberdade de movimentos e livre escolha de emprego, num marco de oportunidades variadas; poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica; rendas e riqueza; e as bases sociais do autorrespeito (RAWLS, 1996, p. 214). Eles são os meios sociais, que servem ao mesmo tempo para várias finalidades, necessários para que os indivíduos exercitem e desenvolvam suas faculdades morais e persigam uma ampla variedade de concepções do bem (FREEMAN, 2007, p. 152).

No âmbito da sua concepção de pessoa, Rawls também utiliza as ideias do "razoável" e do "racional" como faculdades que compõem a identidade moral das pessoas. Tais ideias atuam como reforço da visão de sociedade como um sistema de cooperação social.

Rawls distingue entre o racional e o razoável. Na justiça como equidade, tratamse de duas ideias básicas distintas e independentes. O razoável, enquanto virtude das pessoas, possui dois aspectos. O primeiro refere-se à disposição de propor e aceitar termos equitativos de cooperação na presunção de que os outros farão o mesmo⁵⁴. "As pessoas entendem que aceitar essas normas é razoável para todo mundo e, por consequência, que são justificáveis perante todos; e estão dispostas a discutir os termos equitativos que outros venham a propor" (RAWLS, 1996, p. 80). O segundo aspecto básico do razoável "é a disposição de reconhecer a responsabilidade do julgamento e de aceitar suas consequências no momento de utilizar a razão pública, na tarefa de orientar o legítimo exercício do poder político em um regime constitucional" (RAWLS, 1996, p. 85).

O racional diz respeito ao uso das faculdades de julgamento e de deliberação. Ele se aplica ao modo como os objetivos e interesses de agentes singulares e unificados (individuais ou coletivos) são definidos e afirmados, qual a sua prioridade e quais os meios para a sua consecução (RAWLS, 1996, p. 81).

1.2.4 Sociedade bem ordenada

O terceiro elemento que compõe o tripé básico da teoria social de Rawls é a ideia de sociedade bem ordenada. Segundo esse autor, "a sociedade é bem ordenada não somente quando foi planejada para promover o bem de seus membros, mas também quando é realmente regulada por uma concepção pública da justiça. Ou seja, é uma sociedade na qual (1) todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça; e (2) as instituições sociais fundamentais geralmente atendem, e em geral se sabe que atendem, a esses princípios" (RAWLS, 2008, p. 5).

Uma sociedade bem ordenada se caracteriza por três coisas: primeiro, é uma sociedade em que todos aceitam, e sabem que todos os demais aceitam, os mesmos princípios de justiça (isso está implícito na ideia de uma concepção de justiça reconhecida publicamente); segundo, sua estrutura básica – isto é, suas principais instituições políticas e sociais e como elas se combinam em um mesmo sistema de cooperação – satisfazem esses princípios de um modo público e notório, ou ao menos há boas razões para acreditar que seja assim (isso está implícito na ideia da regulação efetiva proporcionada por essa concepção). E terceiro, seus cidadãos possuem um senso de justiça normalmente efetivo e, portanto, geralmente agem de acordo com as instituições básicas da sociedade, as quais são consideradas justas. Nesse tipo de sociedade, a concepção de justiça reconhecida publicamente estabelece um ponto de vista compartilhado a partir do qual as

⁵⁴ A ideia de que os termos equitativos de cooperação sejam razoáveis para todos relaciona-se à noção de reciprocidade em Rawls, segundo a qual o cumprimento das regras e procedimentos de cooperação resulta em benefícios para todos os cooperantes (RAWLS, 1996, p. 46 e 80).

reivindicações dos cidadãos em relação à sociedade podem ser avaliadas (RAWLS, 1996, p. 65 e 66).

1.3 O bem e o justo

No prefácio a *Political liberalism*, Rawls observa que a teoria desenvolvida em *A theory of justice* permaneceu intacta após a revisão apresentada naquela obra. A única exceção seria a Terceira Parte, que, segundo ele, apresentaria inconsistência com a sua teoria global. A seguir, apresentamos algumas das diferenças existentes sobre o tema nas duas obras.

Na terceira e última parte de *Uma teoria da justiça*, Raws desenvolve a noção de "bem". Ele propõe duas teorias do bem, uma fraca e uma forte. Sendo a justiça como equidade uma concepção em que o conceito de direito justo antecede o de bem, a teoria fraca tem por objetivo formular uma noção de bem que dê apoio aos princípios de justiça definidos na posição original. Isto é, que ofereça sustentação acerca das motivações das partes presentes na posição original, de forma a não pôr em risco o lugar anterior do conceito de justo. Em outras palavras, a finalidade da teoria fraca do bem "é garantir as premissas acerca dos bens primários necessárias para se chegar aos princípios de justiça" (RAWLS, 2008, p. 490). A premissa é que os bens primários são vistos como bons por todos. "Indivíduos racionais, seja o que for que queiram além disso, desejam certas coisas como pré-requisito para realizar seus planos de vida" (RAWLS, 2008, p. 491).

Ele também estabelece uma distinção entre o bem e o justo. "(...) o bem de uma pessoa é definido por aquilo que para ela representa o plano de vida mais racional a longo prazo, dadas circunstâncias razoavelmente favoráveis. Uma pessoa é feliz quando ela é mais ou menos bem-sucedida na realização desse plano. De uma forma breve, o bem é a satisfação do desejo racional" (RAWLS, 2008, p. 111). Em outras palavras, o bem, para a pessoa, é definido como a execução de planos racionais individuais de vida. A diferença central entre o bem e o justo é que "(...), em geral, é bom que as concepções do bem de cada indivíduo tenham diferenças significativas entre si, ao passo que isso não acontece com as concepções de justo. Numa sociedade bem ordenada, os cidadãos defendem os mesmos princípios do justo e tentam chegar ao mesmo juízo em casos específicos" (RAWLS, 2008, p. 553). Essa perspectiva permite que não haja conflito entre as diferentes visões de bem dos indivíduos e a noção de justiça como equidade, já que, na sociedade bem ordenada, todos assumem e partilham os mesmos princípios de justiça.

Rawls postula que, numa sociedade bem ordenada, existe o que ele chama de congruência, isto, uma combinação entre o bem e o justo. A questão da congruência tem a ver com a aquisição de um senso de justiça pelos membros de uma sociedade bem ordenada que se "articula com a concepção de nosso bem, de forma que ambos se unam para dar sustentação a um sistema justo" (RAWLS, 2008, p. 559).

Na obra *Liberalismo político*, Rawls observa que a ideia da primazia do justo sobre o bom é um elemento essencial do que chamou de "liberalismo político" e que desempenha um papel central na versão da justiça como equidade. Não obstante, acrescenta que o justo e o bom são ideias complementares, que nenhuma concepção de justiça pode basear-se exclusivamente em um ou em outro, é preciso combiná-los de uma determinada maneira. Nesse sentido, enumera cinco ideias sobre o bem adotadas pela justiça como equidade, a saber: (a) a ideia de bondade como racionalidade; (b) a ideia de bens primários; (c) a ideia de concepções abrangentes permissivas do bem (as ideias vinculadas a doutrinas abrangentes); (d) a ideia de virtudes políticas; e (e) a ideia de bem em uma sociedade (politicamente) bem ordenada (RAWLS, 1996, p. 207 e 209).

1.4 Liberalismo e republicanismo

A questão das relações entre o liberalismo e o republicanismo está sujeita a amplas controvérsias. Se por um lado, pensadores republicanos procuram marcar diferenças fundamentais, há autores que buscam estabelecer pontos de contato entre as duas tradições de pensamento.

O próprio Rawls considera que não há contradição entre a visão da justiça como equidade e o republicanismo clássico. Este é definido como a concepção segundo a qual a preservação dos direitos e liberdades básicas de uma sociedade democrática, incluídas as liberdades civis que garantem as liberdades da vida privada, requer a participação ativa dos cidadãos, os quais devem possuir um certo grau de "virtudes políticas" e ter o desejo de participar da vida pública. A ideia é que sem a participação generalizada na política democrática de um corpo vigoroso e informado de cidadãos, motivados em grande parte por um interesse na justiça política e no bem público, por melhor que seja o desenho das instituições políticas elas acabarão caindo nas mãos dos que têm sede de poder ou de glória militar, ou dos que perseguem interesses econômicos e de classe estreitos, sem mencionar o fervor religioso expansionista e o fanatismo nacionalista (RAWLS, 2012, p. 195 e 196). Em outras palavras, a segurança das liberdades democráticas requer a

participação ativa de cidadãos que possuam as virtudes necessárias à manutenção de um regime constitucional (RAWLS, 1996, p. 239 e 240).

Com o republicanismo clássico entendido dessa maneira, a justiça como equidade, como forma de liberalismo político, não tem nenhuma oposição fundamental. No máximo, podem existir certas diferenças em questões de desenho institucional e de sociologia política de regimes democráticos. Essas diferenças, caso existam, não são, no entanto, triviais, podem chegar a ser extremamente importantes. Mas não há oposição fundamental porque o republicanismo clássico não pressupõe nenhuma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente. Para Rawls, o republicanismo, ao contrário do humanismo cívico, não configura uma doutrina filosófica abrangente, e, portanto, é compatível com o liberalismo político e com a justiça como equidade, concebida como concepção política da justiça.

No entanto, a justiça com equidade não é consistente com o humanismo cívico, tal como entendido por Rawls. Ele observa que não existe uma definição consensual de republicanismo clássico e de humanismo cívico. Ele entende este último termo a partir da definição adotada por Charles Taylor em seu texto sobre Kant⁵⁵, presente no livro *Philosophy and the human sciences*, segundo a qual o humanismo cívico, em seu sentido forte, é uma forma de aristotelismo: sustenta que somos seres sociais e políticos cuja natureza essencial se realiza de modo mais pleno numa sociedade democrática em que haja participação política ativa e generalizada. Essa participação não é algo que seja estimulado com a finalidade de proteção das liberdades básicas da cidadania democrática, ou porque seja uma forma de bem importante para muitas pessoas. Ela é vista como o lócus privilegiado da vida boa. Isso significa voltar a conferir um lugar central ao que Constant chamou de "liberdades dos antigos", e incorpora todos os seus defeitos (RAWLS, 1996, p. 240 e 241).

Na visão de Alan Thomas, "existe uma significativa convergência entre uma vertente da tradição republicana e a obra de Rawls" (THOMAS, 2014, p. 101). Ele acredita que "um ponto de partida liberal-republicano é a base mais segura para o igualitarismo de Rawls" (THOMAS, 2014, p. 101).

⁵⁵ Taylor sustenta que, ao contrário de Rousseau, Kant não tem compromisso com o humanismo cívico, com o amor daquele pelas instituições republicanas, vistas como os locais privilegiados da vida boa. Segundo Taylor, a ideia central do humanismo cívico é a de que o homem encontra o bem na vida pública de uma república de cidadãos. De acordo com a definição desse ideal, ação e motivo estão interligados inextricavelmente (TAYLOR, 1985, p. 334 e 335).

A ideia de uma possível síntese entre liberalismo político e republicanismo é desenvolvida por Thomas a partir da ideia de liberdade como não-dominação. Essa forma de liberdade foi apontada por Petit, em seu livro "Republicanismo", como uma concepção republicana que se acrescenta aos conceitos de liberdade negativa e positiva de Berlin⁵⁶. Segundo Thomas, para Petit há liberdade como não-dominação quando o indivíduo "desfruta do *status* de cidadão livre da interferência da agência de outro indivíduo" (THOMAS, 2014, p. 105). A realização dessa liberdade, para Thomas, depende de elementos presentes no liberalismo⁵⁷.

Thomas desenvolve seu argumento a partir da análise de uma crítica de Cohen ao princípio de diferença e afirma que somente uma base no republicanismo poderia proporcionar uma resposta adequada a essa crítica. A interpretação da crítica de Cohen por Thomas é a de que "existe uma inconsistência entre o *ethos* de solidariedade coletiva que se expressa pela adoção pela sociedade dos princípios de justiça de Rawls e os incentivos especiais que a segunda parte do segundo princípio (princípio de diferença) permite" (THOMAS, 2014, p. 102). Em outras palavras, Cohen observa que a adesão de uma comunidade política aos princípios de justiça propostos por Rawls significa um compromisso com um alto grau de solidariedade social. No entanto, a maneira como as desigualdades são permitidas nos termos da formulação do princípio de diferença

⁵⁶ Segundo a distinção formulada por Berlin (1984), na visão liberal, a liberdade é definida antes de tudo como liberdade negativa. Há liberdade quando um indivíduo não é cerceado nas suas ações por outro indivíduo, o que dificultaria ou mesmo impediria o seu desenvolvimento como pessoa. O não desenvolvimento individual impediria, por sua vez, o desenvolvimento da sociedade como um todo. O sistema legal e o Estado, por seu turno, devem existir para fazer valer essa liberdade. Essa seria a função social precípua dessas instituições. Para Berlin, no entanto, liberdade vista dessa forma, tal como no liberalismo clássico de Mill, não é incompatível com certas formas de autocracia e com a ausência de autogoverno. A conexão entre democracia e liberdade individual seria muito mais tênue do que supõem os defensores de ambas. Uma visão alternativa da liberdade, denominada de liberdade positiva, procura ir além da liberdade concebida em termos puramente individuais, buscando conectar o indivíduo a um contexto mais amplo, seja o grupo, a comunidade ou o Estado. Essa visão postula que não é possível pensar o ser humano desvinculado dos lacos sociais que estabelece em sua existência. Assim, observa Berlin, as diferentes concepções de liberdade derivam das diferentes visões do que constitui o self, a pessoa, o homem. Segundo Thomas, Petit interpreta Rawls somente como teórico da liberdade negativa, o que contrastaria com a sua ideia de liberdade como não-dominação. No entanto, para Thomas, as diferenças entre a visão de Petit e a do liberalismo político estariam superestimadas (THOMAS, 2014, p. 105).

⁵⁷ Para Thomas, existe um paralelo entre a concepção de Rawls de igualdade democrática e a crença do republicanismo "romano" em liberdade como não-dominação (THOMAS, 2014, p. 103). A capacidade de agência política efetiva dependeria de o indivíduo desfrutar de um *status* de cidadão livre de uma dominação arbitrária. A concepção da justiça como equidade explicaria o que significa essa dominação não-arbitrária (THOMAS, 2014, p. 107).

produziriam comportamentos⁵⁸ que solapariam esse *ethos* de solidariedade coletiva, do qual a concepção rawlsiana de justiça depende (THOMAS, 2014, p. 109).

A solução apontada por Cohen para esse problema seria a adoção de um *ethos* de justiça, que incidiria sobre o comportamento e as motivações dos indivíduos, e que dispensaria os citados incentivos especiais.

Para Thomas, no entanto, "o liberalismo político não necessita ser suplementado por um 'ethos de justiça'", mas "por um republicanismo liberal que explica a prioridade atribuída às liberdades básicas em termos do compromisso básico de entender a liberdade como não-dominação. Um corolário dessa visão é que o valor justo das liberdades políticas reflete um compromisso básico com a agência política efetiva" (THOMAS, 2014, p. 122 e 123).

A forma de manter o compromisso com a agência política efetiva, ameaçado pela existência de desigualdades substanciais que permitam a dominação dos menos favorecidos por agentes muito poderosos, seria a instauração de uma democracia de cidadãos-proprietários. Thomas acredita que, com a implementação desse sistema social, os incentivos especiais permitidos pelo princípio de diferença, e que foram objeto de crítica por Cohen, se reduziriam significativamente (THOMAS, 2014, p. 113). Porém, como a escolha desse sistema social dependeria do processo democrático, a sociedade poderia optar por não o adotar.

No esquema de quatro estágios de institucionalização dos princípios de justiça, Rawls argumentou que os temas de justiça econômica e social, aí incluindo-se, portanto, a implementação do princípio de diferença, por serem assuntos altamente controversos, não deveriam constituir matéria constitucional, devendo ficar para discussão na fase legislativa (quarta e última etapa). No entanto, para Thomas, a decisão quanto a esses temas não deveria ser deixada para o estágio de deliberação democrática (fase legislativa). Ele defende que a questão do regime socioeconômico deveria ser tratada como matéria constitucional. A ideia seria incluir disposições gerais que garantissem a dispersão da propriedade dos capitais. Caso a decisão sobre isso fosse deixada para a fase de deliberação democrática, incentivos especiais já teriam erodido a qualidade das relações

solidariedade social (THOMAS, 2014, p. 109).

72

⁵⁸ Cohen se refere ao comportamento egoísta de indivíduos que, no contexto de uma dada distribuição, conseguem, por meio de uma loteria natural que lhes conferiu talento e capacidade para o esforço, se colocar em posições melhores nessa distribuição. Esses indivíduos somente se disporiam a ofertar o seu trabalho na presença de incentivos especiais (recompensas) que geram desigualdades e, assim, corroem os laços de

sociais e conduzido a uma perigosa acumulação de poder econômico, o que ameaçaria as liberdades básicas, tal como temido por Rawls. Seria necessário, portanto, rever a sequência de quatro-estágios, de forma a que o valor justo das liberdades políticas não fosse solapado. A ideia é que esse valor deva ser garantido pela Constituição. Pois, como observam, O'Neill e Williamson, para Thomas, a questão para uma economia política justa é alcançar a justiça social via arranjos institucionais sem ter que recorrer à boa vontade ou beneficência dos indivíduos (O'NEILL & WILLIAMSON, 2014, p. 9).

O tema das relações entre liberalismo e republicanismo está diretamente ligado, quando analisamos a teoria de Rawls, ao tema das instituições necessárias e adequadas à realização dos princípios de justiça. Essa questão é abordada por Stuart White ao defender a necessidade de incorporação de uma cidadania republicana ao liberalismo de Rawls.

White busca identificar uma relação entre a concepção de justiça como equidade e uma concepção republicana de cidadania. Existiria uma boa razão para acreditar que uma sociedade que estabelecesse arranjos econômicos justos, tal como Rawls os concebe, requereria uma forma de cidadania democrática ativa e participativa.

White observa que diversos autores (p.ex.: Michael Sandel, Quentin Skinner e David Miller) que se identificam com a corrente republicana consideram Rawls um teórico defensor da cidadania liberal, em oposição à cidadania republicana, por eles defendida. Ele argumenta, no entanto, que a relação entre o republicanismo e o tipo de liberalismo defendido por Rawls é muito mais aberta do que sugere essa visão convencional⁵⁹. E que poderia haver compatibilidade entre os princípios de justiça de Rawls e um modelo republicano de cidadania (WHITE, 2014, p. 129 e 130).

A discussão proposta por White se dirige para a questão da estabilidade no contexto de uma democracia de cidadãos-proprietários. Considerando-se que essa forma

⁵⁹ White apresenta três objeções à citada visão convencional. A primeira procura refutar o argumento de Miller de que a cidadania liberal trata da garantia da igualdade de direitos políticos, mas nada diz sobre o exercício desses direitos. White argumenta em contrário que, para Rawls, o mais importante dever natural é apoiar e fazer avançar instituições justas. Assumindo-se o dever de exercício de voto como obrigação derivada daquele dever natural, Miller não estaria levando em conta que as atividades de votar e de deliberar de maneira informada representam um importante nível de participação política no âmbito do liberalismo. A segunda objeção faz menção à distinção que o próprio Rawls estabelece entre o que ele chama de "republicanismo clássico" e "humanismo cívico". Para o filósofo, o liberalismo político é compatível com o "republicanismo clássico" o que não aconteceria com relação ao "humanismo cívico". A terceira objeção faz referência à crítica de Sandel, em *Democracy s discontent*, de que o liberalismo não pode assumir um compromisso com a participação política ativa, pois isso violaria o compromisso liberal de "neutralidade". Segundo White, Sandel falha ao não distinguir entre neutralidade de efeito e neutralidade de justificação (WHITE, 2014, p. 131 e 132). Essa crítica será melhor apresentada no final da tese numa comparação entre Rawls e Sandel.

de organização socioeconômica represente a encarnação dos ideais de justiça como equidade, ela poderia produzir condições sociais e materiais tais que poderiam obstruir o desenvolvimento de um senso de justiça, criando assim obstáculos para a estabilidade da justiça como equidade?⁶⁰

White se vale da concepção de democracia de Tocqueville para analisar essa questão. Democracia, segundo o modelo ideal deste último, envolve as dimensões política, social e econômica. Trata-se de uma sociedade que se caracteriza por direitos iguais de participação, ausência de hierarquia de classes adscritivas, e uma distribuição moderada de riqueza. A riqueza se distribui de forma tal que, embora existam desigualdades, os indivíduos possuem um alto grau de independência" (WHITE, 2014, p. 136).

Considerando-se que a América da época de Tocqueville era democrática o suficiente para permitir um exame da natureza das sociedades democráticas, a análise de Tocqueville das doenças da personalidade democrática poderia ser importante para a avaliação da estabilidade da justiça como equidade tal como ela se manifesta nas instituições da democracia de cidadãos-proprietários (WHITE, 2014, p. 137).

Tocqueville identifica pelos menos dois tipos de patologias da personalidade democrática: individualismo e o que White chama de materialismo. O individualismo ocorre quando os indivíduos tendem a se fechar em torno de sua família e amigos, considerando-se senhor do seu destino e manifestando indiferença para com o restante da sociedade. Esse fenômeno tende a aumentar à medida que a igualdade avança (WHITE, 2014, p. 137). O materialismo refere-se ao que Tocqueville chama de amor dos americanos pelo "conforto" e pelos "prazeres físicos". A fim de satisfazer esse amor, os possuidores de riqueza moderada se esforçam por aumentar os seus ganhos materiais, seja para ampliar os seus prazeres, seja por medo de perdê-los.

⁶⁰ Rawls concebe a estabilidade como "a capacidade de uma concepção de justiça, e das instituições por meio das quais ela se manifesta, de obter e manter o apoio dos cidadãos que vivem sob essa concepção de justiça e sob as instituições que lhe correspondem" (WHITE, 2014, p. 134). No tratamento da questão da estabilidade, Rawls utiliza um elemento de cunho moral que contribui decisivamente para essa ideia. É o que White chama de "lei da reciprocidade": "uma lei psicológica segundo a qual as pessoas tendem a sentir afeição e boa vontade em relação ao que — ou quem — afirma o seu bem" (WHITE, 2014, p. 135). Essa noção de reciprocidade se desenvolve ao longo da vida dos indivíduos e se conclui com a aquisição de um senso de justiça, isto é, "uma disposição de apoiar os princípios de justiça da sociedade" (WHITE, 2014, p. 135), disposição esta "forte o bastante para contrabalançar tentações de agir de forma injusta, com base no autointeresse" (WHITE, 2014, p. 136).

Entendendo-se a democracia de cidadãos-proprietários como a realização da noção ideal de democracia de Tocqueville, essa sociedade estaria, portanto, sujeita a incorrer nessas duas patologias da personalidade democrática, as quais poderiam ameaçar sua estabilidade⁶¹. O individualismo enfraqueceria a extensão em que a lei de reciprocidade atuaria no sentido de que os cidadãos desenvolvam um compromisso em relação ao bem-estar e aos interesses dos seus semelhantes. Ao mesmo tempo, o materialismo poderia ampliar a extensão em que as pessoas sentem necessidade de priorizar os seus próprios interesses, afastando-as dos termos justos da cooperação social e incentivando-as à renegociação de termos que lhes sejam mais favoráveis (WHITE, 2014, p. 138 e 139).

Segundo Tocqueville, o exercício da liberdade foi a maneira encontrada pelos americanos para combater o individualismo. Liberdade aqui, de acordo com White, tem o sentido da liberdade republicana, que se expressa pela participação no governo, de forma que este se torna uma forma de autogoverno. Nesse sentido, a liberdade teria sido assegurada pelos americanos pela transferência do processo decisório ao nível local. "A participação nos corpos políticos locais torna os cidadãos mais conscientes da sua interdependência, e desfaz a ilusão de autossuficiência produzida por uma maior dispersão de riqueza moderada" (WHITE, 2014, p. 139). Nesse contexto, a lei da reciprocidade de Rawls poderia ser mais eficaz. Ao mesmo tempo, essa participação forçaria os cidadãos a argumentar em termos dos interesses públicos e do bem comum, o que moldaria as preferências individuais de forma a que elas revelassem maior preocupação com essas questões⁶² (WHITE, 2014, p. 139).

Em resumo, de acordo com Tocqueville, a solução para as ameaças do individualismo e do materialismo é atribuir responsabilidades públicas aos cidadãos, induzindo-os a participar da vida política da sociedade. Assim, caso esse argumento esteja correto, no caso da democracia de cidadãos-proprietários, "a forma de combater o problema da estabilidade seria complementar as instituições econômicas" daquele sistema "com instituições políticas que incorporassem a liberdade republicana" (WHITE,

_

⁶¹ White considera "plausível que a preocupação típica do cidadão para com os seus semelhantes, baseada na lei da reciprocidade, não seja forte o suficiente para contrabalançar as tentações de defecção ou de renegociação que vão na direção da injustiça" (WHITE, 2014, p. 139).

⁶² White acrescenta que essa mesma linha de raciocínio teria sido seguida por Mill, no que tange à importância da participação política nos corpos administrativos locais para a educação pública dos cidadãos (WHITE, 2014, p. 140).

2014, p. 140). Para White, não obstante, a descentralização não é a única e nem necessariamente a melhor forma de promover a participação política dos cidadãos.

Em termos da teoria de Rawls, é possível imaginar, segundo White, que, no estágio da "convenção constitucional" do contrato social hipotético, as partes tenham de escolher entre uma interpretação liberal e uma interpretação republicana das liberdades políticas garantidas pelo primeiro princípio de justiça. A primeira considera que os cidadãos são livres para decidir participar ou não da vida política da sociedade. A segunda trata a participação política como um importante dever cívico e que requer instituições que incentivem o cumprimento desse dever⁶³.

Ao passarem ao estágio da "convenção constitucional", após a escolha dos princípios de justiça na posição original, as partes definem as estruturas políticas da sociedade, em conformidade com os princípios escolhidos. Assumindo-se que, assim como na posição original, as partes, na "convenção constitucional", possuem e utilizam todo conhecimento sociológico geral relevante, e que a sociologia de Tocqueville esteja correta, "elas levarão em consideração essa sociologia ao selecionar entre a interpretação liberal e a interpretação republicana das liberdades políticas. Em havendo um compromisso com as instituições econômicas da democracia de cidadãos-proprietários, as partes terão uma forte razão para preferir a interpretação republicana. Dessa forma, o compromisso com a forma republicana de cidadania pode emergir de maneira plausível do contrato social hipotético de Rawls" (WHITE, 2014, p. 141).

Em suma, no estágio da "convenção constitucional" do contrato social hipotético de Rawls, a ideia de que a participação política produz um importante efeito formativo sobre os cidadãos permitiria justificar a incorporação de um entendimento republicano das liberdades políticas no desenho institucional das estruturas políticas da sociedade (WHITE, 2014, p. 130).

Algumas objeções, no entanto, podem ser apresentadas contra o "casamento" entre justiça liberal e republicanismo. Em primeiro lugar, poderia haver um Estado de bem-estar na democracia de cidadãos-proprietários que tornasse a liberdade republicana desnecessária como resposta ao problema da estabilidade? Em segundo lugar, seria possível realizar a justiça como equidade por meio de instituições que não fossem as da

⁶³ Essa participação, segundo White, não significa que todas as pessoas devam ser ativistas políticos. E sim que, não importa o que seja mais importante para as pessoas em sua vida privada, isso não deveria excluir algum nível mínimo de engajamento cívico e político (WHITE, 2014, p. 140 e 141).

democracia de cidadãos-proprietários e que não gerassem problemas de estabilidade? Em terceiro lugar, poderia haver formas de democracia de cidadãos-proprietários ou de socialismo liberal (ou um híbrido dos dois) em que a vida econômica tivesse um caráter fortemente associativo que amenizasse as patologias da personalidade democrática? (WHITE, 2014, p. 141).

White argumenta que tais questões não invalidam a sua argumentação. Ele não considera que a inclusão de um Estado de bem-estar às instituições da democracia de cidadãos-proprietários possa combater satisfatoriamente o individualismo e/ou o materialismo. Ao contrário, ele acredita que, na ausência de formas de participação típicas da cidadania republicana, essas patologias da personalidade democrática possam solapar ou constranger o Estado de bem-estar. Ao mesmo tempo, ele avalia que o desengajamento cívico produzido pelo individualismo e pelo materialismo poderia conduzir a uma expansão do poder regulatório do Estado, criando uma forma particular de Estado de bem-estar que fosse mais a expressão de um Estado paternalista do que de uma solidariedade entre os cidadãos. Igualmente, órgãos associativos poderiam manifestar um comportamento egoísta que trabalhasse contra um senso efetivo de justiça. Ainda, mesmo que essas instituições contribuíssem para o combate ao individualismo e materialismo, talvez elas ainda necessitassem do auxílio da liberdade republicana para a resolução desses problemas (WHITE, 2014, p. 142).

1.5 Princípios de justiça e estrutura institucional

Como vimos, os princípios de justiça formulados por Rawls se aplicam à estrutura básica da sociedade. A estrutura básica compreende as instituições que governam a vida social. A ideia de uma sociedade justa na concepção de Rawls envolve uma dimensão política (igualdade de direitos e liberdade) e uma dimensão socioeconômica (justiça distributiva). É interessante analisar o processo de construção das instituições que irão, na visão do filósofo, encarnar a justiça como equidade.

Um dos elementos que distinguem o liberalismo de Rawls é uma preocupação com o igualitarismo⁶⁴. Essa questão, na obra desse filósofo, pode ser analisada a partir de duas óticas. A primeira diz respeito ao lugar do igualitarismo na teoria rawlsiana. A segunda se refere ao tipo de instituições que se coadunariam, na prática, com a visão teórica.

⁶⁴ Bellamy (1984), assim como Vita (2007), chamam o pensamento do filósofo de liberalismo igualitário.

No que tange à primeira questão, Chambers realizou uma interessante abordagem da evolução do tratamento da questão da igualdade na obra de Rawls.

Para Chambers, visto de uma perspectiva filosófica, Rawls teria se movido da indagação filosófica a respeito da justiça em direção às questões políticas da estabilidade e da legitimidade. Num certo sentido, seu trabalho teria se tornado mais político ao se preocupar com a política das democracias constitucionais. Não obstante, de um ponto de vista da teoria política, a obra de Rawls teria, ao longo dos anos, se tornado menos política porque estaria menos voltada para a defesa de uma agenda normativa para a justiça social.

No centro da questão da justiça em *A theory of justice* está a questão da desigualdade. Chambers identifica, grosso modo, três formas de igualdade em Rawls: igualdade fundamental, igualdade política e igualdade econômica e social. A análise da autora se detém sobre a desigualdade econômica e social. Ainda que Rawls considere a desigualdade social um traço inevitável da estrutura básica das sociedades humanas, postula que as instituições sociais deveriam ser concebidas com a finalidade de combatê-las. Sendo as desigualdades o resultado de estruturas sujeitas ao controle e escolha humanos, deveriam ser escolhidas instituições que favorecessem a melhoria das perspectivas de vida dos menos favorecidos. Para Chambers, a problemática central de *A theory of justice* é a formulação de princípios de justiça que têm por objetivo fornecer princípios de regulação para a estrutura básica da sociedade a fim de realizar esse propósito (CHAMBERS, 2014, p. 20).

De acordo com Chambers, teria havido, no entanto, uma mudança de perspectiva em *Political liberalism* em comparação com *A theory of justice*. A preocupação com os problemas produzidos pela desigualdade teria dado lugar a um interesse em relação aos problemas decorrentes do pluralismo⁶⁵. Essa mudança de enfoque teria tido importantes implicações para a teoria rawlsiana. Enquanto a questão da desigualdade nos remete à necessidade de formulação e discussão de princípios de justiça, o fato do pluralismo põe em cena um debate sobre as diferentes formas de justificar e de defender princípios de justiça num mundo caracterizado por grandes desacordos.

_

⁶⁵ Essa mudança de rumo no pensamento de Rawls também foi notada por Vita, para quem a preocupação central daquele filósofo, ao longo da década de 1980, teria se deslocado das questões de igualdade distributiva para o que chama de "ideal de tolerância liberal". Para Vita, quaisquer que tenham sido as razões da mudança, lhe parecem mal fundadas, uma vez que considera que a defesa do liberalismo igualitário como uma alternativa política plausível, requer uma atuação tanto no problema da tolerância quanto na questão do ideal de justiça distributiva (VITA, 2007, p. 24-26).

A ideia de que as instituições deveriam ser desenhadas de forma a melhorar as perspectivas de vida dos socialmente menos favorecidos se expressa no princípio de diferença (CHAMBERS, 2014, p. 21).

Segundo Chambers, a institucionalização plena do princípio de diferença significaria mudanças sociais que deveriam ir além da ordem liberal, visto que esse princípio aponta para a necessidade de se repensar a estrutura básica das nossas relações de propriedade (CHAMBERS, 2014, p. 18). Isso significaria submeter as instituições liberais a uma crítica teórica radical, algo em que o Rawls da fase mais recente de *Political liberalism* não estaria interessado, visto que essa forma de radicalismo parece pôr em cheque sua estratégia de justificação, especialmente o argumento de que a "justiça como equidade" consistiria simplesmente de ideias extraídas da ordem liberal prevalecente.

Como comenta a autora, os únicos sistemas socioeconômicos compatíveis com o princípio de diferença citados por Rawls são a democracia de cidadãos-proprietários e alguma forma de socialismo democrático. O princípio de diferença seria o princípio fundacional da democracia de cidadãos-proprietários. A instauração dessa forma de organização socioeconômica representaria uma mudança radical em termos de relações de propriedade vigentes não só nos Estados Unidos como em qualquer outra democracia liberal contemporânea (CHAMBERS, 2014, p. 22). Substituir o capitalismo do *welfare state* pela democracia de cidadãos-proprietários, no contexto político do final do século XX nos Estados Unidos, quando ele viveu, teria representado algo próximo a uma revolução⁶⁶.

Para Chambers, após *A theory of justice*, o princípio de diferença passaria a ter uma interpretação dual na obra rawlsiana. Ao mesmo tempo em que manteve a opinião de que o princípio de diferença (ou alguma coisa próxima a ele) era parte integrante da mais razoável das concepções de justiça, argumentou que os princípios de distribuição não poderiam vir a se tornar fundamentos constitucionais, uma vez que "não fluiriam de maneira suave e óbvia das ideias latentes na nossa cultura pública" (CHAMBERS, 2014, p. 26 e 27). Nesse caso, um adequado mínimo social, que permitisse aos cidadãos fazer uso efetivo dos seus direitos básicos, substitui o princípio de diferença.

⁶⁶ Segundo Chambers, o igualitarismo era visto, em 1971, por Rawls, como uma conclusão filosoficamente razoável, e não como algo revolucionário (CHAMBERS, 2014, p. 29).

A autora argumenta que, ainda que fora da noção de razão pública⁶⁷, o princípio de diferença não desaparece, mas passaria a ser discutido numa arena política que não pertence ao mundo da "política" governado pela razão pública. O local adequado para a discussão daquele princípio e da democracia de cidadãos-proprietários seria, não a Suprema Corte⁶⁸ ou o legislativo, mas a sociedade civil por meio dos seus movimentos sociais (CHAMBERS, 2014, p. 28).

O fato de Rawls se recusar a tratar o princípio de diferença como um componente não-negociável da justiça, no âmbito do liberalismo político, contribuiria para politizar a justiça econômica, e não para retirá-la da agenda (CHAMBERS, 2014, p. 29).

Ainda, se considerarmos que uma das premissas de uma sociedade bem ordenada é um compromisso púbico compartilhado em relação aos princípios igualitários de redistribuição, e estando as questões de redistribuição fora da razão pública, tornar-se-ia necessário, para além do debate filosófico, tratar a questão do igualitarismo e da justiça social no âmbito da agenda política e pública da sociedade.

Ao mesmo tempo, nessa nova perspectiva, não haveria uma "garantia" de adesão da sociedade a um esquema institucional de uma democracia de cidadãos-proprietários. Ficando a decisão da sociedade sobre o sistema social relegada à esfera legislativa, outro sistema que não aquele poderia ser escolhido. Esse ponto foi destacado, como vimos, por Alan Thomas.

Uma crítica em linha semelhante à de Chambers, foi apresentada por Wolin, para quem a ênfase na questão da superação das desigualdades socioeconômicas teria se enfraquecido no Rawls mais recente. A exemplo de outros autores que enfatizam a preocupação de Rawls com o tema da igualdade como um dos elementos centrais de sua obra (ao menos na sua obra maior), Wolin considera que o fato daquele filósofo definir, em *A Theory of justice*, a justiça como a primeira virtude das instituições sociais deixa claro sua intenção de abordar a questão da desigualdade (WOLIN, 2016, p. 531).

A abordagem rawlsiana do tema da desigualdade teria seguido inicialmente um formato que conferia centralidade a formulações de políticas econômicas e administração. O problema geral da justiça, nesse caso, é formulado em termos econômicos, sobre como

⁶⁷ A ideia de razão pública tem a ver com o raciocínio e a deliberação necessários ao trabalho de elaboração constitucional e legislativa dos princípios de justiça escolhidos na posição original.

⁶⁸ Rawls considera a Suprema Corte a instituição que mais incorpora os ideais de razão pública, uma vez que suas decisões se baseariam em valores políticos compartilhados, e não em visões metafísicas controversas (CHAMBERS, 2014, p. 28).

as principais instituições sociais distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social. Sendo parte da teoria da escolha racional, a teoria da justiça não parte de cidadãos virtuosos, mas de cidadãos racionais que se orientam pelo autointeresse, como nas teorias econômicas (WOLIN, 2016, p. 531).

A centralidade atribuída por Rawls à política econômica teria como consequência política uma ampliação do campo de atuação da administração estatal. A formulação de políticas seria, no entanto, concebida de forma tecnocrática, por um Estado autônomo e altamente centralizado que se comporta de maneira independente dos poderes econômico e social que a ele cabe regular (WOLIN, 2016, p. 531).

Segundo Wolin, Rawls se posiciona a favor da autonomia do Estado regulador, e de seus poderes de corrigir desigualdades socioeconômicas, mas não questiona as estruturas responsáveis pela concentração de renda e pelo poder corporativo. Para Wolin, esse "silêncio a respeito das estruturas do poder econômico não foi um lapso, mas um gesto de legitimação. Ele aceita que as desigualdades são inerentes àquelas estruturas, e justificadas, se elas atuarem para o 'benefício de todos'. Dessa forma, a desigualdade deve ser gerenciada (...)" (WOLIN, 2016, p. 531). A capacidade administrativa do Estado é privilegiada em detrimento da ação política dos indivíduos que sofrem as desigualdades.

De acordo com Wolin, *Political liberalism* não é uma amplificação de *A theory of justice* e registra mudanças importantes em relação a essa última. A centralidade conferida aos problemas da desigualdade e à formulação de políticas que a combatessem é substituída por uma ênfase sobre a ortodoxia política, a importância da cultura política e o papel dos cidadãos. A preocupação teórica principal não mais recai sobre as desigualdades socioeconômicas, mas sobre o conflito doutrinário. Essa questão passa a receber grande atenção, porque, segundo Rawls, representava um perigo para a existência de uma sociedade democrática caracterizada por "doutrinas abrangentes" (WOLIN, 2016, p. 539).

Segundo o nosso entendimento, as críticas de Wolin à Rawls estariam parcialmente corretas. Ele teria razão quando afirma que Rawls, em *Political liberalism*, teria se desviado do tema da desigualdade e passado a se preocupar primeiramente com a questão da estabilidade. Essa crítica nos parece pertinente. A nossa discordância se situa na análise de Wolin a respeito das medidas defendidas por Rawls para o equacionamento das desigualdades socioeconômicas. Sobre essa questão, Wolin argumenta que Rawls não questiona as estruturas responsáveis pela produção das desigualdades, visto que estas

seriam inerentes à sociedade, e que ele defende a atuação de um Estado regulador que, de forma tecnocrática, adote medidas de correção das disparidades, em detrimento da ação política dos indivíduos que as sofrem. Se bem seja verdade que Rawls não discute as origens sociais das desigualdades, sua proposta para combatê-las vai muito além da defesa de um Estado regulador do tipo descrito por Wolin. Ressalte-se que Rawls é bastante crítico quanto às possiblidades de justiça no capitalismo de Estado de bem-estar social. Para o filósofo, somente dois sistemas socioeconômicos poderiam criar as condições para a implantação dos princípios de justiça como equidade: a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo de mercado. A instauração de um desses dois sistemas representaria, sem dúvida, uma grande transformação institucional da sociedade.

Embora ausente de *Political liberalism*, a discussão sobre instituições capazes de realizar, na prática, os princípios de justiça como equidade é um importante componente do pensamento rawlsiano. Curiosamente, na crítica empreendida por Wolin, não há nenhuma menção à democracia de cidadãos-proprietários, o sistema social sobre o qual recai as preferências de Rawls.

Além de Chambers, outro autor a estabelecer uma relação direta entre a realização do princípio de diferença e a institucionalização de uma democracia de cidadãos-proprietários foi Martin O' Neill.

Segundo esse autor, Rawls se apresenta como um crítico do Estado de bem-estar capitalista e defensor das supostas vantagens da democracia de cidadãos-proprietários. Para O' Neill, embora muitas das ditas características superiores desse sistema possam ser alcançadas no contexto do capitalismo de Estado de bem-estar, ainda assim haveria argumentos para se preferir a democracia de cidadãos-proprietários ao capitalismo de Estado de bem-estar. A possibilidade de realizar o princípio de diferença é, no seu entender, o principal motivo para se apoiar a democracia de cidadãos-proprietários.

O sistema socioeconômico defendido por Rawls, a democracia de cidadãosproprietários, seria delineado com a preocupação em satisfazer aos dois princípios rawlsianos de justiça. Para tanto, ele apresentaria pelo menos três políticas fundamentais: uma ampla dispersão de capital, o bloqueio à transmissão intergeracional de vantagens e o estabelecimento de salvaguardas contra a "corrupção" da política democrática.

Começando pela última política, salvaguardas contra a "corrupção" da política democrática, esta pode ser vista como uma forma de proteção do valor equitativo das liberdades políticas, estando, portanto, vinculada à criação de um regime em sintonia com o primeiro princípio de justiça. As outras duas políticas, dispersão de capital e bloqueio à

transmissão intergeracional de vantagens, podem, por outro lado, ser entendidas como meios para a institucionalização das demandas associadas ao segundo princípio rawlsiano de justiça. A combinação desses três tipos de política permitiria, segundo Rawls, conceber um sistema social capaz de superar as limitações estruturais do capitalismo de Estado de bem-estar no que tange a proporcionar um conjunto de arranjos socioeconômicos plenamente justos (O'NEILL, 2014, p. 81).

O'Neill sustenta que a democracia de cidadãos-proprietários é um tipo de regime que poderia produzir bons resultados em termos da institucionalização do primeiro princípio de justiça de Rawls, mas considera que este não apresenta razões suficientes para concluir que este princípio também não poderia ser satisfeito no âmbito do capitalismo de Estado de bem-estar (O'NEILL, 2014, p. 84).

O'Neill discorda da proposição rawlsiana de que o capitalismo de Estado de bemestar não é capaz de garantir liberdades básicas iguais e a proteção do valor equitativo das liberdades políticas. Para Rawls, o controle da vida política está associado ao controle de grandes recursos produtivos. O'Neill não nega que, "sob os arranjos políticos das democracias liberais contemporâneas, o poder econômico com frequência se converta em poder político" (O'NEILL, 2014, p. 82). Nem que esse "processo de 'corrupção' da política solape a possibilidade de que cada cidadão desfrute do valor justo das liberdades políticas"⁶⁹ (O'NEILL, 2014, p. 82). Não obstante, para ele, "é possível implementar políticas que previnam a transformação de poder econômico em poder político sem a necessidade de adotar a totalidade das medidas econômicas associadas à democracia de cidadãos-proprietários" (O'NEILL, 2014, p. 82). Rawls não teria considerado medidas alternativas que não a dispersão dos recursos produtivos, que pudessem garantir o valor justo das liberdades políticas, tais como campanhas por reformas financeiras ou a regulação do discurso político. Seria, assim, possível adotar estratégias alternativas que visassem o insulamento da esfera política, de forma a impedir seu controle pela esfera econômica, mesmo no contexto de um capitalismo de Estado de bem-estar caraterizado por elevada concentração da propriedade dos meios de produção. O'Neill observa ainda que o argumento do insulamento da esfera política é, não obstante, utilizado por Rawls

_

⁶⁹ Corrupção é aqui entendida não somente como a compra de apoio dos políticos pelo poder econômico, mas também como formas mais brandas de corrupção, pelas quais os objetivos do processo democrático são frustrados, e as liberdades políticas de alguns cidadãos se tornam meramente formais, em que os mais ricos acabam tendo uma capacidade maior de participar das atividades políticas e de influenciar os seus resultados (O'NEILL, 2014, p. 82).

em outro contexto, quando ele procura rebater a crítica de socialistas e de democratas radicais de que as liberdades iguais, num estado democrático moderno, seriam apenas formais⁷⁰ (O'NEILL, 2014, p. 81 e 82).

O'Neill também questiona o argumento de Rawls a favor da democracia de cidadãos-proprietários e contra o capitalismo de Estado de bem-estar no que se refere à realização do princípio da igualdade equitativa de oportunidades.

Na visão de Rawls, a igualdade equitativa de oportunidades é alcançada quando a influência do *background* social sobre as chances dos indivíduos de alcançar determinadas posições sociais é neutralizada. Esse objetivo poderia ser alcançado utilizando-se políticas que evitassem a transmissão de vantagens entre gerações, tais como a tributação significativa de herança, de forma a impedir grandes disparidades de riqueza. O'Neill sustenta que políticas desse tipo são um elemento necessário de qualquer regime socioeconômico que pretenda satisfazer ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades. E que a adoção dessas políticas (juntamente com outros elementos institucionais, tais como um sistema público de educação de excelência) poderia ser suficiente para se alcançar a igualdade equitativa de oportunidades, sem depender da instauração de uma democracia de cidadãos-proprietários⁷¹ (O'NEILL, 2014, p. 84 e 85).

Para O'Neill, as principais razões para se apoiar uma democracia de cidadãosproprietários se relacionam sobretudo com o princípio de diferença, e não tanto com o valor equitativo das liberdades políticas ou com a igualdade equitativa de oportunidades. Dito de outra forma, "as melhores razões apresentadas por Rawls em defesa da

⁷⁰ Contra a proposição de Rawls de que a democracia de cidadãos-proprietários preveniria a corrupção política pelo poder econômico, O'Neill também cita a crítica de muitos socialistas e de democratas radicais de que somente se houver propriedade estatal dos meios de produção (ou, ao menos, controle efetivo do Estado), e, portanto, das decisões de investimento, a política democrática não será restringida de forma inaceitável pelo poder estrutural do capital de limitar a ação do Estado (pelo seu poder de controlar o investimento econômico). Nesse caso, aceitando-se esse argumento, a propriedade privada da maioria dos ativos produtivos seria inconsistente com a garantia do valor justo das liberdades básicas, e, portanto, o único regime socioeconômico aceitável seria o socialismo, pois tanto a democracia de cidadãos-proprietários quanto o capitalismo de Estado de bem-estar falhariam em atender ao primeiro princípio de justiça (O'NEILL, 2014, p. 83).

⁷¹ Uma possível objeção a essa afirmação seria a de que as políticas de dispersão de capital e as de bloqueio à transmissão intergeracional de vantagens seriam tão interligadas que não faria sentido implementar uma sem a outra. O'Neill sustenta, no entanto, que, mesmo admitindo-se essa interligação, seria possível imaginar uma forma de capitalismo de Estado de bem-estar que fosse capaz de satisfazer o princípio da igualdade equitativa de oportunidades, prevenindo a transmissão interfamiliar de riqueza ao longo de gerações embora mantendo uma distribuição desigual de posições de controle sobre os capitais produtivos. Segundo o entendimento de O'Neill, "a igualdade equitativa de oportunidades pode ser satisfeita desde que todos, independentemente de sua origem social, tenham a oportunidade, durante a vida, de alcançar uma posição de controle sobre capitais produtivos" (O'NEILL, 2014, p. 85 e 86).

democracia de cidadãos-proprietários se baseiam mais no valor da igualdade do que nos valores da liberdade e da democracia" (O'NEILL, 2014, p. 93).

Ao analisar o princípio de diferença, que estabelece que desigualdades na distribuição dos bens sociais primários somente são justificáveis se beneficiarem os membros menos favorecidos da sociedade, O'Neill confere destaque às diversas razões alegadas por Rawls para a necessidade de regulação das desigualdades sociais. Rawls "enfatiza que deveríamos nos preocupar com a desigualdade, em parte por causa dos seus efeitos sobre status, poder, dominação e autorrespeito" (O'NEILL, 2014, p. 87). No que tange a poder e dominação, Rawls se preocupa com a possibilidade de que, na ausência de controle das desigualdades econômicas e sociais, uma pequena parcela da sociedade, em virtude do seu controle sobre a máquina do Estado, venha a estabelecer um sistema legal e de propriedade que lhe assegure a manutenção de sua posição dominante na economia. Ao mesmo tempo, desigualdades de status social associadas a disparidades econômicas e sociais significativas contribuem para que as pessoas de *status* mais baixo percam o autorrespeito e sejam vistas como inferiores, dando origem, de um lado, a atitudes de subserviência, e, de outro, a um desejo de domínio e de arrogância. Para Rawls, "esses efeitos das desigualdades econômicas e sociais podem representar sérios males, e as atitudes que eles provocam, grandes vícios" (RAWLS, 2012, p. 178).

Segundo O'Neill, esses males não podem ser sanados no contexto do capitalismo de Estado de bem-estar social. No caso das desigualdades econômicas, seria possível corrigi-las por meio de um processo de redistribuição *ex post*, via transferência de pagamentos (tal como é feito no capitalismo de Estado de bem-estar social). No caso das desigualdades sociais que podem afetar o autorrespeito dos cidadãos ou que possam conduzir a formas inaceitáveis de poder ou de dominação, esse autor considera mais difícil que venham a ser solucionadas por meio de programas de redistribuição de renda (O'NEILL, 2014, p. 88).

O'Neill argumenta que, numa sociedade em que uma elite econômica ou classe dominante controle as decisões de investimento e de produção, medidas *ex post* voltadas para uma distribuição de renda mais justa poderão produzir resultados positivos, porém não será possível realizar, por meio dessas medidas, uma redistribuição de poder ou de *status*, visto que a organização da sociedade em termos de relações de produção e de distribuição de papéis na economia permanecerão sob controle do grupo dominante. Somente mecanismos *ex ante* que desafiem a posição do grupo dominante, como por exemplo, uma maior dispersão do capital produtivo, poderão fazer frente às desigualdades

de riqueza e de poder (prevenindo assim relações de dominação) e às desigualdades associadas de *status* (prevenindo assim a erosão do autorrespeito de grupos sociais). O'Neill conclui, portanto, que a realização do princípio de diferença exclusivamente por meio de medidas redistributivas *ex post* fracassaria em resolver as desigualdades, com seus consequentes malefícios, que resultam da forma como a produção social é organizada⁷² (O'NEILL, 2014, p. 88).

A democracia de cidadãos-proprietários, de forma diversa do capitalismo de Estado de bem-estar, poderia, ao propor uma reorganização fundamental da vida econômica, reduzir a probabilidade de dominação social e de erosão do autorrespeito (O'NEILL, 2014, p. 89).

Assim, não obstante as ressalvas à defesa de Rawls da democracia de cidadãos-proprietários, O'Neill conclui que a institucionalização plena dos princípios de justiça propostos por Rawls requereria mudanças sistêmicas, sendo necessário o estabelecimento de novas instituições, diferentes das instituições tradicionais do capitalismo de Estado de bem-estar (O'NEILL, 2014, p. 93).

O'Neill pondera, contudo, que tanto o capitalismo de Estado de bem-estar quanto a democracia de cidadãos-proprietários seriam "tipos ideais" de organização social. E que a avaliação negativa apresentada por Rawls do capitalismo de Estado de bem-estar é uma visão muito esquemática, embora ele próprio na verdade apoiasse muitos aspectos importantes desse sistema (p.ex. políticas universais de auxílio à saúde e aos portadores de deficiência). E que talvez seja enganoso apresentar o capitalismo de Estado de bem-estar e a democracia de cidadãos-proprietários como regimes em competição. Eles, ao contrário, poderiam ser vistos mais como estágios de um *continuum* mais amplo de políticas que poderiam ser adotadas com a finalidade de promover a justiça social. As medidas típicas da democracia de cidadãos-proprietários poderiam, nesse caso, ser interpretadas, não como uma contraposição, mas como extensões úteis ao capitalismo de Estado de bem-estar. Pois, para O'Neill, cada um dos regimes da tipologia rawlsiana "representa um amálgama de políticas e de arranjos institucionais possíveis" (O'NEILL, 2014, p. 92). Assim, "a democracia de cidadãos-proprietários necessita conter muitos

_

⁷² Adicionalmente, a redistribuição de recursos *ex post* poderia ser contraproducente com relação ao enfrentamento de certas formas de desigualdade, uma vez que o beneficiário dos programas de transferência de renda pode enxergar-se como um beneficiário passivo e não como um indivíduo livre e igual aos demais cidadãos, experimentando esses pagamentos como a fonte de um *status* diminuído, e, dessa forma, interpretando-os como o mecanismo que solapa o seu autorrespeito (O'NEILL, 2014, p. 88 e 89).

elementos que, ao invés de substituir, replicam importantes elementos do Estado de bemestar" (O'NEILL, 2014, p. 92).

2- O REPUBLICANISMO DE SANDEL

2.1 Críticas à Rawls

No livro Liberalism and the limits of justice, de 1982, as críticas de Sandel a Rawls referem-se à obra A theory of justice. Mulhall e Swift nos oferecem um apanhado dessas críticas. São enumeradas cinco críticas. A primeira é a de que Rawls estaria comprometido com uma concepção de pessoa cujas falhas no sentido metafísico, entendido como aquilo que diz respeito à natureza essencial da subjetividade humana, são mais importantes do que o significado moral fundamental da sua proposta. A ideia é que a concepção moral do sujeito de Rawls, segundo a qual os indivíduos representam personalidades morais capazes de escolher os seus valores e objetivos de forma autônoma, se apoia numa concepção metafísica do sujeito equivocada. Na segunda crítica, Sandel o acusaria de individualismo asocial, isto é, para Rawls, um senso de comunidade pode, na melhor das hipóteses, descrever uma meta possível de selves antecipadamente individualizados do que se constituir num possível componente da sua identidade. Na terceira, afirma que ele reduz escolhas morais a expressões arbitrárias de preferências, comprometendo-se com o subjetivismo e não com uma visão objetivista da moralidade. Na quarta, critica a reivindicação rawlsiana de uma posição de neutralidade em relação a diferentes concepções de bem, afirmando que sua implausibilidade é maior do que inicialmente possa parecer. Na quinta e última crítica, argumenta que ele, algumas vezes, adota uma visão intersubjetiva do self, algo que estaria em contradição com a visão de self antecipadamente individualizado, com a qual se alinha em outras partes do seu livro (MULHALL & SWIFT, 1996, p. 41).

A seguir, abordamos alguns elementos das críticas mencionadas no parágrafo anterior.

Uma das principais críticas de Sandel com relação à teoria da justiça de Rawls diz respeito à concepção de pessoa na qual aquela teoria se fundamenta. Para Sandel, tal concepção constitui a origem, no campo filosófico, de grande parte das suas diferenças teóricas.

Na visão de Rawls, os seres humanos são entendidos como personalidades morais com capacidade para escolher de forma autônoma os seus objetivos (MULHALL & SWIFT, 1996, p. 45). Além disso, são considerados antecipadamente individualizados no

sentido de que o seu eu é formado previamente a qualquer definição de valores, noções de bem e de fins a serem alcançados. A identidade individual, segundo essa concepção, é formada anteriormente e independentemente das interações dos seres humanos com os seus semelhantes e não é afetada ao longo do tempo por eventuais mudanças que venham a ocorrer nos valores, noções de bem e planos de vida das pessoas. Uma vez fixada, a identidade é definitiva. Não pode ser modificada pela experiência. Para Sandel, Rawls descarta a possibilidade do que poderia ser chamado de formas de autocompreensão "intersubjetivas" ou "intrassubjetivas", isto é, maneiras de conceber o sujeito que não supõem que os seus limites estejam definidos antecipadamente (SANDEL, 2000, p. 86).

Para Rawls, um sentido de comunidade poderia ser um objetivo possível de um "eu" antecipadamente individualizado, mas não um elemento ou componente de sua identidade como tal (SANDEL, 2000, p. 88). A visão de pessoa descrita acima discrepa fundamentalmente da concepção de pessoa defendida por Sandel, para quem a identidade dos indivíduos não se forma antecipadamente, mas através da interação em sociedade.

A crítica talvez mais importante diz respeito à visão normativa de justiça, expressa fundamentalmente pelo chamado princípio de diferença. Segundo esse princípio, somente são admissíveis as desigualdades que atuem em favor dos membros menos favorecidos da sociedade. Para Sandel, a defesa do princípio de diferença pressupõe uma concepção da pessoa incompatível com os pressupostos deontológicos da teoria rawlsiana. A ideia é que não podemos ser sujeitos para quem a justiça tem a primazia e, ao mesmo tempo, sermos sujeitos para quem o princípio de diferença é um princípio aceito de justiça (SANDEL, 2000, p. 91).

Segundo Sandel, Rawls considera três princípios possíveis por meio dos quais a distribuição dos benefícios econômicos e sociais pode ser regulada ou avaliada: o sistema de liberdade natural, a igualdade liberal (semelhante a uma meritocracia padrão) e a igualdade democrática (baseada no princípio de diferença) (SANDEL, 1998a, p. 68). O sistema de liberdade natural considera justa qualquer distribuição que resulte de uma economia de mercado eficiente na qual prevaleça uma igualdade de oportunidades formal, isto é, legal, de forma que as posições estejam abertas para os que possuem os talentos relevantes. Rawls considera esse princípio inadequado uma vez que sanciona uma distribuição que tende a reproduzir a distribuição inicial de talentos e ativos. Os que tiverem substancialmente mais recursos iniciais acabarão com uma parcela maior do bolo, enquanto aqueles com menos ativos verão suas parcelas na distribuição da riqueza minguarem. O princípio da igualdade liberal busca reparar a injustiça da liberdade natural

tentando ir além da igualdade de oportunidades formal, corrigindo, onde possível, as desvantagens culturais e sociais. O objetivo é uma espécie de "meritocracia justa", na qual as desigualdades são mitigadas por meio da igualdade de oportunidades educacionais, algumas políticas redistributivas, e outras reformas sociais. Neste caso, o ideal que se busca é proporcionar a todos um "início igual", de maneira que os indivíduos com talentos e capacidades similares e com a mesma vontade de exercê-los teriam "as mesmas perspectivas de êxito, seja qual for seu lugar inicial no sistema social". Assim "as expectativas dos que têm as mesmas capacidades e aspirações não devem sofrer influência da classe social a que pertencem" (RAWLS, 2008, p. 88).

No entanto, para Rawls, embora a igualdade liberal represente um avanço em relação ao sistema de liberdade natural, intuitivamente ainda parece deficiente. Isso porque "mesmo que funcione à perfeição na eliminação das contingências sociais", a decisão sobre as parcelas distributivas, dentro dos limites estabelecidos pelos arranjos básicos, repousa numa "loteria natural; e esse resultado é arbitrário do ponto de vista moral. Não há mais motivo para permitir que a distribuição da renda e da riqueza seja determinada pela distribuição dos dotes naturais do que pelo acaso social e histórico. Ademais, o princípio de oportunidades equitativas só pode ser realizado de maneira imperfeita, pelo menos enquanto existir algum tipo de estrutura familiar" (RAWLS, 2008, p. 89). Para Rawls, o desenvolvimento e o amadurecimento das aptidões naturais sofrem influência de todos os tipos de circunstâncias sociais e atitudes de classe. "Mesmo a disposição de fazer esforço, de tentar e, assim ser merecedor, no sentido comum do termo, depende de circunstâncias sociais e familiares afortunadas. Na prática, é impossível garantir oportunidades iguais de realização e cultura para os que têm aptidões semelhantes" (...) (RAWLS, 2008, p. 89).

Segundo Sandel, a igualdade democrática, o terceiro princípio de distribuição considerado por Rawls, não visa a erradicar as diferenças nas aptidões naturais das pessoas, mas promover um arranjo no esquema de benefícios e encargos de forma a que os menos dotados possam ter acesso aos recursos dos mais afortunados. Esse é o arranjo que o princípio de diferença busca alcançar. Ele define como justas somente as desigualdades econômicas e sociais que contribuam para o benefício dos membros menos favorecidos da sociedade. A igualdade democrática resulta da combinação do princípio da abertura de cargos e posições a todos num contexto de igualdade equitativa de oportunidades (princípio da igualdade equitativa de oportunidades) com o princípio de diferença.

Sandel observa que o princípio de diferença não se destina a transformar as condições nas quais os talentos são exercidos, e sim transformar as bases morais sob as quais são reivindicados os benefícios produzidos por eles. O indivíduo deixa de ser visto como o proprietário único dos seus talentos ou como o receptor privilegiado das vantagens que eles trazem. O princípio em questão reconhece a arbitrariedade do acaso ao afirmar que os indivíduos não são realmente os donos, mas apenas os guardiões ou repositórios dos talentos e capacidades que o acaso lhes proporcionou, e, como tal, não lhes cabe nenhum direito moral especial sobre os frutos do seu exercício. Assim, o princípio de diferença, em particular a noção de que as aptidões naturais são ativos comuns, colide com as concepções tradicionais de mérito individual. Vale observar que, em algumas circunstâncias particulares, o princípio de diferença é compatível com a reivindicação de certos direitos pelos indivíduos. Não obstante, nesses casos haveria que diferenciar entre mérito e expectativas legítimas. No contexto de um sistema de cooperação, em que as instituições são construídas com o intuito de estimular o desenvolvimento de certos talentos e habilidades que favoreçam o interesse geral da sociedade, não haveria que questionar a reivindicação, por parte dos possuidores desses talentos e habilidades, de uma parcela específica dos benefícios sociais gerados por sua ação. Cabe enfatizar que, nesse caso, tal reivindicação se apoia em expectativas legítimas criadas por instituições concebidas para a promoção desses esforços, e não no apelo à existência de direitos primordiais ou ao mérito proveniente das qualidades de uma pessoa (SANDEL, 1998, p. 70 e 71).

A crítica de Sandel à teoria da pessoa e ao princípio de diferença de Rawls toma como ponto de partida duas críticas de Nozick à teoria da justiça como equidade. A primeira é dirigida ao princípio de diferença, em particular à noção de posse na qual ele se baseia. A segunda defende uma versão da liberdade natural ao intentar corrigir as noções de mérito e de direitos.⁷³

No que diz respeito à posse de bens, Nozick afirma que as coisas, desde o início, são propriedade de alguém. Rawls, ao contrário, segundo Nozick, trata os bens como se fossem "maná vindo dos céus"; isto é, como se, ao virem ao mundo, ninguém possuísse direitos de propriedade sobre eles, e que, no contexto da posição original, aguardassem uma justa distribuição, seguindo-se determinados princípios de justiça. Kukathas e Pettit argumentam, no entanto, que essa não é uma interpretação correta da teoria de Rawls, uma vez que, na posição original, o debate sobre distribuição não se dá sobre os bens já possuídos, e sim sobre o modo como os bens que ainda não foram adquiridos, ou até mesmo produzidos, deverão ser distribuídos (KUKATHAS & PETTIT, 2005, p. 102-105) No que tange à questão do mérito individual, Nozick se opõe às ideias rawlsianas de que os talentos individuais e seus frutos devam ser tratados como ativos sociais e que a distribuição da riqueza seja algo legítimo. Ele considera que "cada pessoa está 'intitulada' a conservar aquilo que tem – a menos que tenha sido injustamente adquirido – e o que quer que a isso se possa acrescentar no futuro" (MERQUIOR, 2014, p. 248). Um terceiro elemento de crítica se

Conforme a descrição de Sandel, Rawls postula que a noção de bens comuns, tal como incorporada no princípio de diferença, expressa o ideal de respeito mútuo que o liberalismo deontológico busca alcançar. "(...) Os princípios de justiça manifestam, na estrutura básica da sociedade, o desejo dos homens de se tratarem uns aos outros, não apenas como meios, mas como fins em si mesmos" (RAWLS, 2008, p. 220). Rawls considera que isso ocorre porque não são as pessoas que são usadas como meio para o bem-estar dos outros, e sim os seus atributos. Nozick argumenta que, no caso do princípio de diferença, somente é possível considerar seriamente a distinção entre pessoas se for adotada uma visão metafísica da distinção entre uma pessoa e os seus atributos. Isso nos levaria a uma aproximação da noção de sujeito transcendente ou desencarnado de Kant, a qual Rawls busca evitar.

Uma segunda linha de defesa possível para Rawls, segundo Sandel, consistiria em negar que, sob o princípio de diferença, alguém seja usado como meio para outra pessoa, mas sem utilizar o argumento de que os bens, e não as pessoas, são utilizados como meios para os fins dos outros. O argumento alternativo é o que questiona o sentido em que aqueles que compartilham os meus bens são adequadamente descritos como "outros". Para Sandel, esse segundo argumento qualifica a distinção entre o *self* e o outro ao permitir que, em certas circunstâncias morais, a descrição relevante do *self* possa incluir mais do que um único ser humano empiricamente individuado. Tal visão alia a noção de bens comuns à possibilidade de um sujeito comum de posse. Em resumo, ela recorre a uma concepção intersubjetiva do *self*. Para Sandel, a introdução de uma concepção intersubjetiva no princípio de diferença seria algo que Rawls rejeitaria, porém seria a única maneira de contornar a questão levantada por Nozick mencionada anteriormente. Em outras palavras, a teoria de Rawls implicitamente conteria uma concepção intersubjetiva do *self*, ainda que não reconhecida por Rawls.⁷⁴

refere à atuação do Estado. Para o filósofo libertário, caso a sociedade seja regulada pela concepção de justiça de Rawls, ou por qualquer outro ideal estrutural de justiça, isso acarretará inevitavelmente uma interferência contínua do Estado na vida dos cidadãos. A ideia é que, se deixadas livremente, as pessoas realizarão transações que produzirão desigualdades, rompendo, como consequência, com o padrão de justiça defendido por Rawls, e que a manutenção desse padrão iria requerer, portanto, uma interferência permanente do Estado na vida das pessoas. Novamente, Kukathas e Pettit discordam dessa interpretação, pois consideram que o tipo de Estado defendido por Rawls não implica numa interferência estatal da forma sugerida por Nozick (KUKATHAS & PETTIT, 2005, p. 107-109).

⁷⁴ Para Sandel, Rawls concebe o *self* como um sujeito de posse, limitado antecipadamente, e que dá prioridade aos seus fins, e ele pressupõe, além disso, que os limites do sujeito correspondem sem problemas aos limites corporais entre os seres humanos individuais (SANDEL, 1998a, p. 80).

Ainda para Sandel, Rawls não defende esse argumento, mas o assume implicitamente. Não apenas no que respeita ao princípio de diferença, como também quando trata da ideia de união social, Rawls utilizaria uma retórica que o aproximaria de uma teleologia, de uma visão de comunidade. As dimensões intersubjetivas do princípio de diferença e da ideia de união social contrariariam pressupostos individualísticos de duas maneiras. O princípio de diferença ao anular a arbitrariedade que emerge quando os bens naturais são vistos como possessões individuais; a ideia de união social ao superar a parcialidade das pessoas que surge quando os indivíduos são vistos como completos em si mesmos (SANDEL, 1998a, p. 81).

Como vimos, ao longo de vinte anos, Rawls revisou sua concepção de justiça e introduziu modificações, reunidas no livro *Political liberalism*. As críticas apresentadas acima se circunscrevem a *A theory of justice*. Com a publicação de *Political liberalism*, Sandel formulou comentários adicionais sobre a visão rawlsiana de justiça.

Conforme mencionado na Introdução à presente tese, Sandel considera que a concepção de justiça desenvolvida em *A theory of justice* deu origem a três linhas de debate. Segundo Sandel, *Political liberalism* se ocupa fundamentalmente da terceira linha, a que discute a questão da precedência do bom ou do correto.

Em *A theory of justice*, Rawls defende a prioridade do correto sobre o bom apoiando-se numa visão Kantiana de pessoa. A prioridade do correto sobre o bom se apoia na prioridade do eu sobre os fins. Segundo essa visão, somos sujeitos livres e independentes, não vinculados por laços morais prévios, capazes de escolher nossos próprios fins. Por sermos livres e independentes, aptos a escolher nossos próprios fins, devem ser estabelecidas condições, isto é, deve haver um marco neutro de direitos, que garanta a escolha livre dos indivíduos entre diversos fins (SANDEL, 2008, p. 284 e 285).

Em *Political liberalism*, Rawls também afirma a precedência do correto sobre o bom. Nesse caso, porém, busca defender essa premissa, e formular uma concepção de liberalismo, sem recorrer à visão Kantiana de pessoa. "Em lugar de justificar a concepção de pessoa como um ideal moral, argumenta que, segundo seu ponto de vista, o liberalismo não depende dessa concepção de pessoa. A prioridade do correto sobre o bom não pressupõe nenhuma concepção particular de pessoa (...)" (SANDEL, 2008, p. 287). A partir dessa linha de raciocínio, Rawls formula, como visto, a sua concepção política de justiça como equidade.

Sandel observa, no entanto, que, apesar de buscar se afastar de uma fundamentação filosófica, metafísica, como a concepção Kantiana de pessoa, para os

princípios de justiça, o liberalismo político não prescinde inteiramente de uma concepção de pessoa humana (SANDEL, 2008, p. 288 e 289). Nessa tentativa, Rawls acabaria por formular uma concepção dual de pessoa.

"Para o liberalismo político, o que justifica o desenho da posição original é uma 'concepção política de pessoa' (SANDEL, 2008, p. 288 e 289). O "acordo" obtido na posição original se funda numa determinada identidade pública compartilhada por todos os cidadãos e que se origina da tradição e da cultura política pública das sociedades democráticas. Ao mesmo tempo, coexistindo com a nossa identidade pública, possuímos uma identidade pessoal, a que nos permite escolher os fins que melhor nos convêm, sem que essa identidade afete a nossa identidade de cidadãos. Haveria, portanto, segundo Sandel, uma identidade prévia, de tipo Kantiana, a nossa identidade pública, que, por sua vez, não se confunde com a nossa identidade de cidadãos livres e independentes.

Para Sandel, o liberalismo político formulado por Rawls, ao buscar reafirmar a prioridade do correto sobre o bem afastando-se das controvérsias a respeito da natureza do sujeito, o faz à custa de ampliar a sua vulnerabilidade em três outros aspectos (SANDEL, 2008, p. 295). Em primeiro lugar, em que pese a importância dos valores políticos invocados por Rawls, a sociedade não deve excluir determinadas questões de gravidade especial surgidas do interior de doutrinas morais e religiosas abrangentes. Em segundo lugar, figura a questão do pluralismo razoável; e, em terceiro, a questão dos limites da razão pública liberal.

Rawls argumenta que, nas sociedades democráticas modernas, para que a cooperação social baseada no respeito mútuo seja possível, é necessário que, no âmbito do político, as pessoas não levem em conta suas convicções morais ou religiosas. A questão levantada por Sandel, e que configura a sua primeira crítica, diz respeito ao fato de que determinadas questões, originadas no seio de doutrinas morais ou religiosas abrangentes, dada a sua relevância social, deveriam ser levadas em consideração no âmbito do debate político. Para Sandel, valores surgidos de doutrinas morais e religiosas abrangentes podem superar em peso moral os valores políticos enunciados por Rawls e não deveriam ser excluídos *a priori* do debate público, por serem considerados, pelo liberalismo, valores menos importantes, ou por serem tratados, por aquela tradição, como questões de foro privado, vinculadas a concepções individuais e particulares de vida boa (SANDEL, 2008, p. 298 e 299).

O segundo tema objeto de crítica por Sandel é o fato do pluralismo razoável. Segundo Rawls, as sociedades democráticas modernas se caracterizam por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas ou morais abrangentes, incompatíveis, mas razoáveis. Não obstante esse pluralismo, resultado normal do exercício da razão humana no marco de instituições livres, é possível encontrar princípios de justiça que possam ser afirmados por todos os cidadãos, apesar das diferenças doutrinárias que os separam. O liberalismo político supõe, portanto, que o uso da razão em condições de liberdade engendra desacordos em matéria de vida boa, mas não em questões de justiça. Ou seja, o pluralismo razoável é um fato no âmbito das doutrinas abrangentes, mas não quando nos referimos ao campo da justiça social. Para Sandel, o suposto rawlsiano de inexistência de pluralismo de visões de justiça nas sociedades democráticas modernas é algo muito distante da realidade. No campo doutrinário, não haveria consenso sequer entre os defensores do liberalismo. O dissenso seria particularmente sensível em questões de justiça distributiva. Bastaria comparar as discrepantes visões dos liberais igualitaristas, como Rawls, e a dos liberais libertários, como Nozick e Friedman, sobre esse tema (SANDEL, 2008, p. 304-308).

Na visão de Sandel, admitindo-se, portanto, que o "fato do pluralismo razoável" se aplica tanto a questões de justiça quanto a questões de moral e religião, a assimetria entre o correto e o bom postulada pelo liberalismo político não se sustentaria, uma vez que haveria diversas concepções simultâneas na sociedade a respeito do "correto".

Para aquele autor, uma resposta de Rawls a essa objeção passaria por afirmar que um possível pluralismo com relação à justiça distributiva não se constituiria num pluralismo razoável. Que divergências quanto à validade do princípio de diferença não são razoáveis como no caso dos desacordos referentes a moral e religião. Em suma, que as divergências em matéria de justiça distributiva, diferentemente das discrepâncias sobre moral e religião, não são o resultado natural do exercício da razão humana em condições de liberdade (SANDEL, 2008, p. 308). De acordo com Sandel, ainda que essa linha de raciocínio possa parecer arbitrária e intolerante, Rawls "oferece um variado leque de poderosos argumentos em defesa do princípio de diferença e contra as concepções liberal-libertárias" (SANDEL, 2008, p. 309). Rawls pretende demonstrar que, mediante um requilíbrio reflexivo', o princípio de diferença é mais razoável que a alternativa oferecida pelos liberais libertários. Nesse caso, não haveria por que o Estado se manter neutro em relação à adoção de determinadas políticas distributivas (SANDEL, 2008, p. 309).

Sandel indaga que, se é possível admitir que certos princípios de justiça sejam mais razoáveis que outros, por que não seria possível raciocinar da mesma maneira no

caso de controvérsias morais ou religiosas, ou seja, no caso de distintas concepções do bem. A mera existência de um desacordo, seja no campo da moral, seja no da justiça, não configuraria prova da existência de "pluralismo razoável", a exigir uma postura de neutralidade do Estado. Não haveria razão para afirmar que jamais se poderia chegar à conclusão, após a devida reflexão, de que algumas doutrinas morais ou religiosas possam ser mais plausíveis que outras (SANDEL, 2008, p. 310; 311; 314).

A terceira crítica formulada por Sandel é dirigida aos limites da razão pública liberal. A ideia de razão pública em Rawls diz respeito aos temas que podem legitimamente ser submetidos a debate e deliberação políticos. Segundo essa concepção, esses temas estão limitados aos princípios constitucionais essenciais e à justiça básica. Tratam-se de valores políticos cuja aceitabilidade por parte de todos os cidadãos se afigura razoavelmente previsível. Face a diversidade de convicções morais e religiosas existente nas sociedades democráticas, a razão pública não deve introduzi-las na arena política (SANDEL, 2008, p. 315).

Para Sandel, essa concepção de razão pública se mostra extremamente restritiva. Temas de grande importância para a sociedade não devem ser submetidos a deliberação política e se materializar em lei, em nome da neutralidade do Estado diante de questões que envolvem convicções morais e religiosas abrangentes. As restritivas normas que regem a razão pública liberal produzem custos de natureza moral e política. No campo moral, os custos dependem da validade e da importância das doutrinas morais e religiosas que o liberalismo político obriga a excluir quando há decisões a respeito de justiça e variam segundo o caso. Práticas moralmente condenáveis podem vir a ser aceitas em nome dos princípios da tolerância e do respeito mútuo. No campo político, Sandel aponta para o empobrecimento temático da política proporcionado pela visão da razão pública liberal. Estes custos se fariam mais evidentes na política dos países em que o discurso público se aproxima mais do ideal de razão pública propugnado pelo liberalismo, dentre os quais os Estados Unidos ocupam um lugar de destaque (SANDEL, 2008, p. 317; 321; 322).

Ainda, segundo Sandel, a razão pública liberal, em nome do respeito mútuo, exclui do debate público questões que envolvam aspectos morais ou religiosos. Essas não seriam questões do âmbito do político. Cada um teria o direito a ter a sua própria opinião individual. Mas essa não seria a única forma de conceber o respeito mútuo em que se funda a cidadania democrática, e, talvez, nem sequer a mais plausível. Sandel propõe uma concepção distinta de respeito, que chama de concepção deliberativa, segundo a qual as

convições morais e religiosas dos nossos concidadãos são respeitadas quando prestamos atenção ou entramos em diálogo com elas; questionando-as e debatendo-as, em algumas ocasiões, escutando-as e aprendendo com elas, em outras; sobretudo se essas convições têm a ver com questões políticas importantes (SANDEL, 2008, p. 323 e 324).

Apresentamos, a seguir, os comentários de alguns autores a respeito das críticas de Sandel ao pensamento de Rawls.

2.2 Comentários às críticas de Sandel

Ainda que considerem relevante a análise de Sandel a respeito de *A Theory of justice*, Kukathas e Pettit apresentam algumas objeções às críticas de Sandel a Rawls. Em primeiro lugar, a crítica de que a teoria de Rawls desconsidera a necessidade de trabalhar com uma concepção de eu portador de preocupações e de valores oriundos de uma vida comunitária teria sido esclarecida já nas Conferências Dewey, de 1980, em que Rawls afirmaria que a escolha de princípios de justiça na posição original não envolveria uma concepção de indivíduos totalmente desprovidos de compromissos ou de valores sociais particulares. Ao contrário, estes teriam, como referência, as crenças morais e intuições dominantes nas sociedades modernas democrático-liberais. Kukathas e Pettit afirmam que Sandel não levou em conta esse aspecto, embora já tivesse conhecimento das Conferências ao concluir *Liberalism and the limits of justice*, uma vez que estão citadas no livro (KUKATHAS & PETTIT, 2005, p. 127 e 128).

Ainda sobre a crítica à concepção rawlsiana de eu, esses autores consideram exagerado o papel atribuído por Sandel ao contexto social para a constituição da identidade individual, qualquer que seja o conceito de constituição adotado. O eu, na melhor das hipóteses, seria apenas parcialmente constituído pelo seu contexto e pelos seus objetivos ou fins, e teria uma participação ativa na determinação da sua identidade. Sandel implicitamente reconheceria isso ao admitir que as pessoas são capazes de ter um papel mais ativo na constituição da sua identidade e ir além de uma simples autodescoberta. Admitida essa concessão, ficaria difícil perceber diferenças entre os conceitos de eu dos dois autores. Ainda, de acordo com Kymlicka, citado por Kukathas e Pettit, haveria um acordo fundamental oculto entre as visões de eu de Rawls e de Sandel, segundo o qual ambos aceitam que a *pessoa* antecede os seus fins. Sandel pretende que o eu (*self*) é constituído pelos seus fins e que os seus limites são previamente fixados. Se Sandel, segundo Kymlicka, admite, porém, que um eu constituído pelos seus fins pode, ainda

assim, ser reconstituído, não ficaria clara a distinção de perspectivas entre os dois (KUKATHAS & PETTIT, 2005, p. 128 e 129).

Outra objeção a Sandel diz respeito ao papel do elemento *político* no processo de formação do eu. Segundo Kukathas e Pettit, Sandel enxerga o eu como um eu politicamente formado. Entretanto, ainda que se admita, como quer aquele autor, que a identidade do eu resulte da experiência, não faz sentido afirmar que o eu deva ser o produto da experiência política. A influência do ambiente social na formação do caráter individual abrangeria primeiramente aspectos outros que não o político. O elemento político somente apareceria uma vez constituída a identidade individual (KUKATHAS & PETTIT, 2005, p. 129).

Finalmente, Kukathas e Pettit consideram implausível a asserção de Sandel de que o objetivo do raciocínio moral não é o julgamento, mas a compreensão e a autodescoberta. Na perspectiva de Sandel, não caberia ao raciocínio moral ocupar-se de reflexões filosóficas abstratas como a justiça, mas empenhar-se numa autorreflexão sobre quem somos, "não apenas enquanto pessoas privadas e autônomas, mas também enquanto membros de uma comunidade que molda nossas identidades" (KUKATHAS & PETTIT, 2005, p. 126). Assumir esse sentido comunitário significaria preocupar-se com a política, "a atividade que se ocupa das exigências da comunidade" (KUKATHAS & PETTIT, 2005, p. 127). Kukathas e Pettit sustentam, no entanto, que a autodescoberta defendida por Sandel não esgota o raciocínio moral. É possível perguntar-nos quem somos, mas a autodescoberta não substituiria o julgamento sobre como devemos viver a vida e/ou sobre que conduta moral devemos ter (KUKATHAS & PETTIT, 2005, p. 130).

Sobre a concepção de pessoa embutida na teoria de Rawls, Vita considera que Sandel adotou uma interpretação equivocada sobre o papel da identidade pessoal para a formulação da concepção rawlsiana do princípio da igualdade democrática.

Vita faz referência aos três princípios confrontados por Rawls, objeto de análise por Sandel, de acordo com os quais a distribuição de benefícios sociais e econômicos poderia ocorrer: a liberdade natural, a igualdade liberal de oportunidades e a igualdade democrática. Com relação à igualdade democrática, o princípio defendido por Rawls, Vita propõe uma interpretação sobre como levar em conta o mérito individual. Segundo esse autor, o componente crucial da "concepção democrática" é a ideia de que, assim como as condições socioeconômicas, que afetam a igualdade equitativa de oportunidades, também a distribuição de talentos naturais deve ser vista como arbitrária de um ponto de vista moral. E, portanto, não deve ser utilizada como critério para a distribuição de quinhões

distributivos. Pois as desigualdades não são produzidas pelas diferenças naturais de talentos, e sim pelas instituições sociais. Estas definem quais talentos devem ser valorizados e premiam seus portadores na distribuição de bens primários (VITA, 2007, p. 248).

Para a igualdade democrática, não é suficiente equalizar as condições sociais e culturais de forma a permitir o exercício dos talentos individuais. O que esse princípio pretende é, segundo Vita, alterar o fundamento moral que considera legítimo reivindicar os benefícios obtidos por meio dos talentos. A concepção democrática supõe que os mais afortunados, pela genética ou pelas circunstâncias sociais, são capazes de reconhecer que sua situação privilegiada não lhes confere direito moral para exigir uma parcela maior dos benefícios da cooperação social. E que o caminho para enfrentar as arbitrariedades morais das circunstâncias sociais e naturais é o princípio de diferença (VITA, 2007, p. 248-250).

Vita argumenta que o que está em jogo é uma motivação moral que norteia o comportamento dos mais privilegiados, e não afirmações sobre aspectos essenciais ou contingentes da identidade pessoal dos indivíduos. "O argumento não é o de que, sendo os talentos naturais meros 'atributos contingentes' de uma pessoa, nada de essencial seria afetado na identidade pessoal de seus portadores se os colocássemos a serviço do bemestar de outros" (VITA, 2007, p. 249).

Segundo Vita, a reação contra o argumento rawlsiano que questiona a validade moral da noção de mérito individual não estaria associada a uma concepção metafísica da pessoa, implícita na teoria da justiça com equidade, e sim à prática social comum nas democracias liberais de considerar legítimas as vantagens provenientes do exercício de talentos e capacidades individuais (VITA, 2007, p. 250).

Como comentário adicional aos dos autores acima citados⁷⁵, temos que a análise de *A theory of justice*, efetuada por Sandel em *Liberalism and the limits of justice*", é dirigida aos fundamentos filosóficos que sustentam a teoria da justiça como equidade, com ênfase especial na visão rawlsiana de pessoa humana. O tipo de instituições sociais e políticas proposto ou defendido por Rawls não é abordado por Sandel, ao menos da forma direta como critica a deontologia rawlsiana. Na verdade, a discussão proposta por Sandel gira em torno daquilo que Taylor chamou de concepção ontológica (TAYLOR,

⁷⁵ Ao final da presente tese, abordaremos também a já citada crítica de Stuart White à interpretação de Sandel sobre a relação entre participação política e neutralidade no pensamento de Rawls.

2000)⁷⁶. De qualquer maneira, examinar essa questão mais abstrata certamente nos é útil para a compreensão e consideração das instituições, tanto no pensamento de Rawls, quanto no de Sandel.

2.3 Liberalismo versus republicanismo

Passemos agora ao republicanismo defendido por Sandel. Segundo esse autor (SANDEL, 1998b, p. 25 e 26), a teoria política republicana contrasta com o liberalismo da república procedimental em pelo menos dois aspectos. O primeiro diz respeito à relação ente o direito e o bem. O segundo trata da relação entre liberdade e autogoverno. Ao invés de definir direitos segundo princípios que são neutros entre concepções do bem, os teóricos republicanos interpretam os direitos à luz de uma concepção particular do que seja uma boa sociedade: a república baseada no autogoverno. Em contraste com o argumento liberal de que o direito é anterior ao bem, o republicanismo defende uma política de bem comum. Mas o bem comum que ele afirma não corresponde à noção utilitarista de agregação de preferências individuais. Ao contrário do utilitarismo, a teoria republicana não toma as preferências das pessoas, o que quer sejam essas preferências, e tenta satisfazê-las. Ele procura cultivar nos cidadãos as qualidades de caráter necessárias ao bem comum que é o autogoverno. Considerando que certas capacidades, laços e compromissos são essenciais à realização do autogoverno, os políticos republicanos encaram a condição moral como uma questão pública, não somente privada. Nesse sentido, essa questão diz respeito à identidade, e não apenas aos interesses dos cidadãos.

O segundo contraste entre as tradições liberal e republicana consiste na maneira como eles relacionam liberdade e autogoverno. Na visão liberal, a liberdade é definida em oposição à democracia, como um refreamento ao autogoverno. Uma pessoa é livre na medida em que é portador de direitos que garantem uma proteção contra certas decisões da maioria. Na visão republicana, a liberdade é entendida como uma consequência do autogoverno. Uma pessoa é livre na medida em que é membro de uma comunidade política responsável pelo seu próprio destino e que toma parte nas decisões relativas aos assuntos da comunidade.

Dito de outra maneira, o republicanismo encara a liberdade como internamente conectada ao autogoverno e às virtudes cívicas que o sustentam. A liberdade republicana requer uma certa forma de vida pública que depende, por sua vez, do cultivo da virtude

⁷⁶ As críticas de Sandel a *Political liberalism* compreendem elementos filosóficos e, sobretudo, políticos, mas igualmente não incluem uma discussão sobre as instituições propostas por Rawls.

cívica. Algumas versões do republicanismo constroem a dependência da liberdade em relação ao autogoverno mais fortemente do que outras.

Em contraste, na concepção liberal, a liberdade não está internamente, mas somente incidentalmente, relacionada com o autogoverno. Quando a liberdade é entendida como a oportunidade de perseguir os próprios fins e interesses, ela pode ou não coincidir com um governo democrático.

A ideia republicana de que a liberdade está relacionada à participação no autogoverno não é incompatível com a concepção liberal de liberdade. Porém, ao contrário desta, a concepção republicana requer uma política formativa, isto é, uma política que cultive nos cidadãos as qualidades de caráter que o autogoverno requer (SANDEL, 1998b, p. 5 e 6).

Como resultado das concepções contrastantes de liberdade, as duas tradições formulam perguntas diferentes quando pretendem avaliar instituições políticas. A tradição liberal começa perguntando como o governo deveria tratar os cidadãos, e busca encontrar princípios de justiça que tratem as pessoas de forma justa quando elas perseguem seus interesses e fins. O republicano começa indagando como os cidadãos são capazes de autogovernar-se, e busca encontrar as formas políticas e as condições sociais que promovam o exercício do autogoverno (SANDEL, 1998b, p. 27).

Há ainda as deficiências que cada tradição identifica na outra. Do ponto de vista liberal, a ênfase republicana no autogoverno deixa os direitos individuais vulneráveis à tirania da maioria. Além disso, o argumento republicano de que a liberdade depende da virtude cívica dá ao Estado a possibilidade de intromissão na individualidade dos cidadãos, o que pode abrir caminho para a coerção e a opressão. Do ponto de vista republicano, por outro lado, o liberalismo estabelece o cidadão como o primeiro e mais importante objeto de sua abordagem, mas, ao não o considerar como agente de *self-rule*, confere-lhe, desde o início, certo "desempoderamento" (*disempowerment*), ou perda de agência. Se a liberdade requer cidadãos cuja identidade é definida em parte por suas responsabilidades cívicas, então a vida pública do Estado neutro pode erodir, ao invés de assegurar, nossa agência como pessoas livres (SANDEL, 1998b, p. 27).

Com relação às instituições americanas, Sandel defende a ideia de que a emergência de uma "república procedimental" representa o triunfo de uma filosofia pública liberal sobre uma filosofia pública republicana, em que aquela inverte os termos que considera corretos da relação entre liberdade e autogoverno. Na república antiga, a liberdade era entendida como função das instituições democráticas e da dispersão de

poder. A relação entre o indivíduo e a nação não era direta, mas mediada por formas descentralizadas de associação política e de participação. A *Bill of Rights* não se aplica aos estados, e não era entendida como um meio para criar imunidades individuais contra as ações do governo. Sandel cita Tocqueville ao abordar a relação entre liberdade e democracia na Nova Inglaterra. Na passagem citada, Tocqueville enfatiza a importância da municipalidade, de suas reuniões e instituições, para o exercício da liberdade (SANDEL, 1998b, p. 27).

Na democracia procedimental, de forma diversa, a liberdade é definida em oposição à democracia, nos termos de uma garantia individual contra a vontade da maioria. O federalismo se enfraquece enquanto preocupação constitucional, a liberdade passa a depender de direitos que permitem que as pessoas escolham e persigam os seus próprios fins. Sendo o liberalismo fundado em direitos assegurados pelos governos, a sua concepção de liberdade não depende da dispersão do poder. No mundo moderno, essa é uma das fontes de atração do liberalismo. Isso também pode lançar luz sobre a dificuldade que a república procedimental se confronta ao tentar responder às aspirações por autogoverno (SANDEL, 1998b, p. 28).

A versão do liberalismo que situa o direito antes do bem encontraria sua expressão mais clara na lei constitucional. De forma mais explícita do que qualquer outra instituição, a Suprema Corte atua com base na prioridade do direito. Em primeiro lugar, ela define os direitos que restringem a regra da maioria. Em segundo lugar, ela tenta identificar esses direitos de um modo em que não se pressuponha nenhuma concepção particular de vida boa. Mais do que ler a Constituição como um endosso de uma moral particular ou de uma doutrina religiosa ou econômica, a Corte, nas últimas décadas, segundo Sandel, tem visto a Constituição como um arcabouço neutro de direitos com base no qual as pessoas podem perseguir seus próprios fins, de forma consistente com uma liberdade similar dos outros. Ainda, a Corte interpreta de forma crescente o requisito de neutralidade como expressão ou antecipação de uma concepção que vê as pessoas como agentes possuidores de um *self* livre e independente (SANDEL, 1998b, p. 28).

2.4 República procedimental

Sandel utiliza o termo república procedimental para designar uma vida pública inspirada pelo projeto liberal e por sua correspondente imagem de pessoa. Essa forma de república, no que se refere aos Estados Unidos da América, remontaria, sob certos aspectos, à própria fundação da república americana, mas sua trama central teria se

iniciado por volta do final do século XIX e início do século XX. Segundo o autor, a formação de mercados nacionais e a expansão da atividade empresarial em grande escala modificaram a economia, que antes se estruturava de modo descentralizado, e também afetou a política. A concentração do poder econômico engendrou a concentração do poder político, tornando obsoletas as formas políticas descentralizadas da república original. Além disso, segundo Sandel, os chamados "progressistas" da época (ou pelo, menos alguns deles) consideraram que, além da centralização do governo, a sobrevivência da democracia requeria a nacionalização da política, o que significava a passagem de uma forma primária de comunidade política de nível local para uma forma de organização da política em escala nacional. Esse projeto de nacionalização da política teria se consumado com o New Deal, provocando uma mudança decisiva para a tradição democrática norteamericana. Para Sandel, ao longo da história americana, havia, em linhas gerais, no debate político norte-americano, duas correntes distintas. Uma corrente, representada pelo partido da democracia, se perfilava a favor do poder descentralizado, das pequenas localidades, da escala reduzida. Outra corrente, denominada de o partido da nação, defendia a consolidação da união. A grande mudança ocorrida a partir do New Deal teria sido a junção, num mesmo partido, entre liberalismo e ideia nacional, com sua consequente concentração de poder (SANDEL ,2008, p. 229 e 230).

Segundo Sandel, três elementos compõem a filosofia pública da república procedimental: a prioridade atribuída aos direitos individuais, o ideal de neutralidade e a concepção de pessoa que a vê como agente capaz de escolha livre, como *self* desvinculado. Essas três noções informariam a prática constitucional americana na atualidade, mas que não caracterizariam a sua tradição histórica. O primeiro elemento teria surgido há mais tempo. A ideia de que certos direitos são anteriores ao governo e impõem limites à ação deste faria parte da experiência política americana antes mesmo da época da Revolução. Ela teria entrado em cena no período da emergência do constitucionalismo americano, na década que antecede a independência (SANDEL, 1998b, p. 29).

2.5 O debate público em diferentes momentos da história americana

De acordo com Sandel, na política americana contemporânea, a maior parte do debate econômico gira em torno de dois temas: prosperidade e equidade. Mas, em termos históricos, nem sempre as discussões sobre política econômica teriam se concentrado na questão do tamanho e da distribuição do produto nacional. Ao longo da história

americana, outro tipo de preocupação também esteve presente, a saber: que arranjos econômicos seriam mais favoráveis ao autogoverno? Ao lado dos temas da prosperidade e da equidade, a questão das consequências da política econômica sobre a vida cívica teria frequentemente aparecido no discurso político americano (SANDEL, 1998b, p. 124).

Sandel realiza uma detalhada análise histórica, que vai do início da república americana até os anos oitenta do século XX, procurando demonstrar as transformações ocorridas no debate público do país. Ele argumenta que as preocupações e os temas de caráter republicano, como o autogoverno, que por séculos teriam dominado a agenda pública norte-americana, teriam gradativamente dado lugar a questões estritamente econômicas, formuladas na órbita do liberalismo, que teriam culminado na adoção de políticas econômicas keynesianas ao longo do século XX. Nas suas palavras, a economia política da cidadania teria sido substituída por uma economia política do crescimento econômico e da justiça distributiva. Esse processo teria significado o triunfo da república procedimental no país. A seguir, apresentamos um resumo da descrição histórica empreendida por Sandel, que serve de fundamento para a formulação dessas conclusões.

2.5.1 A questão da virtude cívica no início da república americana e no século XIX

Segundo Sandel, a ideia republicana fundamental de que a liberdade requer autogoverno, e que este depende de virtude cívica, esteve presente de forma proeminente na visão política da geração dos fundadores da nação americana. Eles também teriam herdado da tradição republicana a ideia de que a virtude cívica necessita ser cultivada, visto ser o espírito público uma coisa frágil, susceptível de ser erodido por forças corruptoras, como o luxo, a riqueza e o poder. A possível perda da virtude cívica era um tema republicano persistente (SANDEL, 1998b, p. 126).

Se a liberdade não pode sobreviver sem a virtude, e se a virtude sempre tende à corrupção, o desafio dos políticos republicanos é formar ou reformar o caráter moral dos cidadãos, ou fortalecer seu compromisso em relação ao bem comum. A vida pública deve cumprir um papel formativo, voltado para a formação de cidadãos de um determinado tipo (SANDEL, 1998b, p. 127).

A Revolução americana representara uma tentativa de prevenir a corrupção e de realizar os ideais republicanos. Mais do que um rompimento com a Inglaterra, a independência era vista como um meio para a regeneração moral do país. Durante o "período crítico" dos anos 1780, no entanto, líderes políticos e escritores manifestaram preocupação com o fato de que o espírito público inspirado pela luta contra a Grã-

Bretanha tinha dado lugar à busca da satisfação do luxo e do autointeresse (SANDEL, 1998b, p. 127 e 128)

Os líderes revolucionários acreditavam que, sob o governo republicano, uma "aristocracia natural" baseada no mérito e na virtude substituiria uma aristocracia artificial baseada na hereditariedade e no clientelismo. No entanto, nos anos 1780, a crescente participação popular nos corpos legislativos estaduais foi considerada pelos líderes republicanos, tais como Madison, um excesso de democracia, um desvio dos caminhos da virtude cívica. Segundo esses líderes, esses representantes do povo não governavam em nome do bem público, mas em defesa de interesses menores, paroquiais, conforme os interesses particulares dos seus eleitores (SANDEL, 1998b, p. 128).⁷⁷

As dúvidas em relação às perspectivas da virtude cívica nos anos de 1780 engendraram dois tipos de resposta: uma formativa e outra procedimental. A primeira buscou, por meio da educação e de outras maneiras, desenvolver a virtude cívica de modo mais ativo. A segunda intentou, por meio de mudança constitucional, tornar a virtude menos necessária (SANDEL, 1998b, p. 129).

No primeiro caso, Sandel cita como exemplo uma proposta de criação de escolas públicas que atuassem como formadoras do espírito público republicano. No segundo caso, refere-se à Constituição de 1787 como a principal resposta em termos procedimentais às preocupações republicanas em relação à insuficiência de virtude cívica. A criação de mecanismos constitucionais, como a separação de poderes, foi defendida por Madison como meio para que o governo republicano pudesse conviver com a ambição dos cidadãos e com a existência de interesses particulares conflitantes na sociedade. A liberdade não mais dependeria da virtude cívica, mas de um conjunto de mecanismos e

⁷⁷ A forma que a organização política nos Estados Unidos deveria assumir se expressou nessa época no intenso debate entre federalistas e antifederalistas que caracterizou a discussão da Constituição de 1787. Os federalistas, dentre os quais se encontravam Madison e Hamilton, defendiam, tal como se refletia na Constituição, a existência de um governo central forte de caráter federal. Os antifederalistas, por sua vez, preferiam governos mais fracos e mais próximos das comunidades locais dos Estados (SÁNCHEZ-CUENCA & LLEDÓ, 2002, p. 7-12). Nesse debate, Madison manifestou, entre outras coisas, especial preocupação com uma possível tirania da maioria, sobretudo nos corpos legislativos (DAHL, 1989, p. 17), e com a necessidade de limitação dos efeitos decorrentes da existência de facções (DAHL, 1989, e MADISON, o Federalista Nº 10). Em termos simples, a solução para o primeiro problema seria, de acordo com Madison, a separação e o controle constitucional recíproco dos poderes legislativo, executivo e judiciário. No segundo caso, a solução seria a existência de um sistema político representativo que abarcasse uma grande extensão territorial (a União) e que envolvesse a participação de um grande número de eleitores e de potenciais representantes. Segundo Dahl, a teoria de Madison, embora devesse ser entendida especificamente, no seu contexto histórico, teria contribuído profundamente para modelar, até os dias atuais, o pensamento americano sobre democracia. A argumentação madisoniana, no entanto, apresentaria sérias falhas lógicas e acabaria funcionando como ferramenta ideológica para a "racionalização conveniente a todas as minorias que, temendo possíveis privações de alguma maioria, exigem um sistema político que lhes dê oportunidade de vetar tais políticas" (DAHL, 1989, p. 35).

procedimentos por meio dos quais interesses concorrentes estariam sujeitos a um sistema de pesos e contrapesos (SANDEL, 1998b, p. 130).

2.5.2 O surgimento de questões econômicas: o debate entre Federalistas e Jeffersonistas e a polêmica sobre manufaturas domésticas

Depois da ratificação da Constituição, o debate político americano teria se deslocado das questões constitucionais para as questões econômicas. Mas o debate econômico que se desenrolou não teria sido apenas sobre riqueza nacional e justiça distributiva, teria sido também sobre as consequências cívicas dos arranjos econômicos – sobre o tipo de sociedade que os Estados Unidos deveriam se tornar e sobre o tipo de cidadãos que ela deveria cultivar (SANDEL, 1998b, p. 133).

Dois temas centrais ilustrariam a proeminência das considerações cívicas no discurso político no início da república. Um deles foi a discussão sobre o sistema do tesouro de Hamilton, o qual deu origem à divisão entre Federalistas e Republicanos. O outro foi a polêmica sobre o incentivo ou não à implantação de indústrias no país. (SANDEL, 1998b, p. 133).

Tendo sido o primeiro Secretário do Tesouro americano, Hamilton apresentou um programa para as finanças públicas ao Congresso que foi alvo de muita controvérsia e desconfiança. De acordo com Sandel, no debate político dos anos 1790, embora presentes, as preocupações com os aspectos distributivos do programa financeiro não eram a principal objeção. O que estava em disputa era o significado do governo republicano e o tipo de cidadão que ele requeria. O argumento contrário central, e que deu origem ao Partido Republicano, era o de que a economia política de Hamilton corromperia a moralidade dos cidadãos e solaparia as condições sociais necessárias ao governo republicano. A preocupação dos republicanos com o suposto aumento da desigualdade que o plano geraria era menos com questões de justiça distributiva do que com a necessidade de evitar grandes disparidades de riqueza que ameaçassem o governo republicano. A virtude cívica requer capacidade de julgamento independente e desinteressado. Mas a pobreza traz consigo dependência, e grande riqueza dá origem tradicionalmente ao luxo e ao desinteresse em relação às questões públicas (SANDEL, 1998, p.135 e 136).

Com relação à polêmica a respeito do estímulo ou não para a implantação de indústrias domésticas, os primeiros defensores das fábricas americanas, assim como os seus opositores, teriam apresentado os seus argumentos em nome da liberdade e da

virtude, não em nome do crescimento econômico. Esse debate teria se desenvolvido inicialmente na década de 1780, logo após a Revolução. Os americanos contrários ao desenvolvimento de indústrias de grande escala argumentavam que isso era nocivo à cidadania republicana. Eles temiam que fábricas com escala superior à de empresas domiciliares e de pequenas oficinas criassem uma classe sem propriedade, composta por trabalhadores empobrecidos, que se aglomerariam nas cidades, incapazes de exercer um julgamento independente requerido pela condição de cidadão (SANDEL, 1998b, p. 143).

Da mesma forma que os republicanos agraristas, os proponentes da implantação de fábricas domésticas também se preocupavam com as consequências, para o autogoverno, decorrentes do luxo e da dependência, mas acreditavam que a principal fonte desses problemas era o comércio externo, e não as fábricas domésticas (SANDEL, 1998b, p. 145).

2.5.3 O debate econômico na era jacksoniana

Nos debates econômicos entre Democratas e Whigs, nos anos das décadas de 1830 e 1840, eram invocados argumentos a respeito de crescimento econômico e de justiça distributiva. Os democratas jacksonianos estavam preocupados, acima de tudo, com a distribuição desigual de renda entre produtores e aqueles que consideravam não produtores, tais como comerciantes, capitalistas e banqueiros. Eles reclamavam que a sociedade de mercado que emergia ao seu redor dava as maiores recompensas aos que menos contribuíam (SANDEL, 1998b, p. 154).

Os Whigs contra-argumentavam que a acumulação de riqueza e o sistema de crédito atuavam em favor dos americanos comuns ao contribuir para o incremento da riqueza nacional. Eles afirmavam que o crescimento econômico faria mais pelos pobres do que tentativas de distribuir melhor a renda existente (SANDEL, 1998b, p. 154 e 155).

As considerações sobre esses temas, no entanto, teriam figurado menos como objetivos em si próprios do que como meios para a expressão de visões concorrentes sobre uma república que se autogoverna. As objeções jacksonianas ao aumento da desigualdade de renda teriam menos a ver com equidade do que com a ameaça ao autogoverno representada por grandes concentrações de riqueza e poder. Os argumentos Whig a favor da promoção do desenvolvimento econômico dariam ênfase menor à elevação do nível de vida ou à maximização do consumo do que ao cultivo de uma comunidade nacional e ao fortalecimento dos laços da nação.

Os debates entre Democratas e Whigs representariam, portanto, diferentes visões de uma economia política da cidadania. De diferentes maneiras, as duas partes em contenda compartilhariam a convicção de Jefferson de que a vida econômica da nação deveria ser julgada por sua capacidade de cultivar nos cidadãos as qualidades de caráter que o autogoverno requer (SANDEL, 1998b, p. 157).

2.5.4 Trabalho livre versus salário: concepções cívicas e voluntaristas

O debate entre jacksonianos e Whigs demonstraria a persistência dos temas republicanos na primeira metade do século XIX. Ao fim desse período, a questão sobre a conveniência ou não de o país se industrializar já havia sido decidida, pondo fim a essa controvérsia. Mas a emergência da vida industrial levantou uma questão relacionada, e também fundamental, que reverberaria na política americana até o final do século. A questão era se trabalhar por um salário era algo consistente com a liberdade (SANDEL, 1998b, p. 168).

De acordo com a concepção republicana, um acordo voluntário que implique na troca de trabalho por salário não significa necessariamente liberdade. Alguém somente é livre na medida em que participa do autogoverno, algo que requer, por seu turno, que se possua certos hábitos e disposições, certas qualidades de caráter. Trabalho livre é, dessa forma, trabalho realizado sob condições que favoreçam o desenvolvimento das qualidades de caráter adequadas à participação dos cidadãos no autogoverno (SANDEL, 1998b, p. 169).

Nas primeiras décadas do século XIX, a maioria dos republicanos acreditava que as qualidades republicanas da virtude e da independência podiam ser encontradas tanto nas fazendas quanto nas oficinas. A maior parte da produção manufatureira era realizada por pequenos produtores, proprietários dos seus meios de produção. Mas, antes mesmo da emergência da produção industrial em larga escala, o crescimento da economia de mercado teria transformado a produção artesanal tradicional, dando origem a uma nova forma de organização do trabalho, calcada no assalariamento dos trabalhadores (SANDEL, 1998b, p. 169 e 170).

Em contraste com a visão cívica republicana, a concepção voluntarista argumentava que o pagamento de salário ao trabalho é consistente com a liberdade, não porque forma cidadãos independentes e virtuosos, mas simplesmente porque é algo voluntário, fruto de um acordo entre empregador e empregado (SANDEL, 1998b, p. 171).

A concepção voluntarista do trabalho livre teria oferecido os termos a partir dos quais o capitalismo industrial retiraria sua justificação. Mas antes da Guerra Civil ela ainda era uma corrente minoritária no discurso político americano. A concepção cívica de trabalho livre predominava. A guerra teria acelerado o crescimento da empresa capitalista e da produção industrial. Apesar disso, entre as décadas de 1860 e 1890, a concepção voluntarista da liberdade ainda não era predominante, coexistia e competia com a rival concepção republicana que associava liberdade a independência econômica (SANDEL, 1998b, p. 177; 183; 184).

A mudança para o entendimento voluntarista do trabalho livre não teria extinguido completamente a vertente cívica do debate econômico na política americana. Mas teria marcado um momento decisivo no processo de passagem, na história americana, de uma economia política da cidadania para uma economia política do crescimento econômico e da justiça distributiva, de uma filosofia pública republicana para a versão do liberalismo que informa a república procedimental (SANDEL, 1998b, p. 171).

2.5.5 Século XX: a morte do ideal cívico

De acordo com Sandel, no início do século XX, a república procedimental ainda estava em formação. A economia política da cidadania não tinha cedido totalmente o caminho para uma economia política do crescimento econômico e da justiça distributiva. Nem a política e a lei americanas tinham ainda abraçado o pressuposto de que o governo deve se manter neutro com relação a diferentes concepções de vida boa. Apesar da proeminência crescente da concepção voluntarista da liberdade, a noção de que o governo tem um papel a cumprir na formação do caráter cívico e moral dos cidadãos teria persistido no discurso e na prática da vida pública americana. Pelo menos por algumas décadas, os americanos teriam continuado a debater a política econômica não apenas sob a ótica da prosperidade e da equidade, mas também do ponto de vista do autogoverno (SANDEL, 1998b, p. 200).

Não obstante, a concepção voluntarista da liberdade que teria emergido durante o debate a respeito do salário teria passado, gradualmente, a informar outros aspectos da política e da lei americanas. No curso do século XX, a noção de que o governo deveria moldar o caráter moral e cívico dos cidadãos teria dado lugar à visão de que o governo deveria permanecer neutro em relação aos valores dos cidadãos e respeitar a capacidade individual de cada um de escolher os seus próprios objetivos (SANDEL, 1998b, p. 201).

Para Sandel, a dissolução, a partir do final do século XIX e início do século XX, dos laços comunitários que, por muito tempo, teriam caracterizado a vida americana, está associada às transformações econômicas que o país atravessou nesse período, em especial a expansão da grande empresa capitalista. Ao mesmo tempo em que se disseminava na população uma autoimagem calcada na autonomia individual, maior se tornava a dependência das pessoas com relação às grandes organizações econômicas.

A erosão da comunidade e a ameaça ao autogoverno, por volta da virada do século XIX para o XX, teriam dado margem a que os reformadores Progressistas⁷⁸ tentassem tornar o governo menos dependente da virtude das pessoas, substituindo os tomadores de decisão por gerentes profissionais, administradores e especialistas. Mas, mesmo quando tentaram diminuir a necessidade de que o governo repousasse na virtude das pessoas, os Progressistas teriam retido a ambição formativa da tradição republicana e procurado novas formas de elevar o caráter cívico e moral dos cidadãos. Isso teria se manifestado na formulação de vários projetos de reforma urbana. A ideia era criar nas cidades um tipo de ambiente que contribuísse para moldar de forma positiva o caráter dos cidadãos (SANDEL,1998b, p. 208 e 209).

Nessa época, o tema do impacto do crescimento das grandes corporações econômicas sobre a democracia e sobre os laços de solidariedade social teria estado no centro do debate envolvendo a economia política⁷⁹. O debate político na era Progressista teria se concentrado em duas respostas a essas questões. Alguns pretendiam preservar o autogoverno por meio da descentralização do poder econômico e tornando-o receptivo ao

⁷⁸ O Progressivismo foi um movimento multifacetado por reformas que surgiu nos Estados Unidos no final do século XIX, floresceu de cerca de 1900 a 1920, e se enfraqueceu no início da década de 20. O Progressivismo refletiu um crescente, ainda que passageiro, consenso, entre americanos de diversas posições sociais, de que as principais mudanças ocorridas na sociedade americana no final do século XIX haviam produzido desequilíbrios sociais e que determinadas reformas se faziam necessárias, a fim de corrigir esses desequilíbrios (NUGENT, 2010, p. 1 e 2).

⁷⁹ A questão dos efeitos do poder econômico das grandes empresas sobre a vida americana também esteve em grande evidência na disputa presencial de 1912, vencida por Woodrow Wilson, e que teve Theodore Roosevelt como um dos principais candidatos. Wilson via na concentração de poder dos trustes uma ameaça à democracia. Sua "Nova Liberdade" prometia reduzir, por meio da descentralização econômica, o poder dos monopólios sobre o governo e restaurar as condições de independência econômica que, acreditava, haviam formado as bases da liberdade na América do século XIX. Theodore Roosevelt, por sua vez, propunha regular o poder dos monopólios por meio do incremento da capacidade do governo nacional. Ele considerava a grande empresa um produto inevitável do desenvolvimento industrial e via pouco sentido em tentar restabelecer a economia política descentralizada do século XIX (SANDEL, 1998b, p. 214; 216; 217). De qualquer maneira, apesar das diferenças entre eles, Sandel considera que os dois personagens se posicionavam a favor de uma economia política da cidadania, algo que, no quadro político americano, haveria, segundo este, de sofrer uma grande mudança nos anos seguintes.

controle democrático. Outros consideravam a concentração econômica irreversível e almejaram controlá-la por meio do fortalecimento da capacidade das instituições democráticas nacionais (SANDEL, 1998b, p. 211).

Sandel faz ainda menção ao surgimento de uma terceira visão no âmbito do movimento de reforma Progressista. Paralelamente aos argumentos cívicos dos descentralizadores e dos nacionalistas, uma nova forma de pensar e de falar de economia política encorajava os americanos a enfrentar o mundo impessoal da grande empresa e dos mercados centralizados não como membros de comunidades tradicionais ou portadores de um novo nacionalismo, mas como consumidores esclarecidos imbuídos de poder (SANDEL, 1998b, p. 221).

Uma ameaça às perspectivas de autogoverno se teria feito presente de duas formas. A primeira foi a concentração de poder por corporações gigantes. A outra foi a erosão de formas tradicionais de autoridade e comunidade que teriam governado a vida da maioria dos americanos ao longo do primeiro século da república. Esses elementos teriam solapado as condições que haviam tornado o autogoverno possível. Uma economia nacional dominada por enormes corporações teria reduzido a autonomia das comunidades locais, tradicionalmente o lócus do autogoverno. Enquanto isso, a expansão de cidades grandes e impessoais, pululando de imigrantes, pobreza e desordem, teria levado muitos a temer que faltassem aos americanos coesão cívica e moral suficiente para governar segundo uma concepção comum de via boa (SANDEL, 1998b, p. 205).

A crise do autogoverno e a erosão da comunidade estavam intimamente ligadas. Considerando que os americanos tinham tradicionalmente exercido o autogoverno como membros de comunidades descentralizadas, eles teriam experimentado a erosão da comunidade como uma perda de agência, uma forma de perda de poder (SANDEL, 1998b, p. 205).

2.5.6 Século XX: o predomínio do keynesianismo⁸⁰

Segundo Sandel, a proeminência do pensamento liberal na vida social americana também se manifesta na sua dimensão econômica. Ele chama a atenção para a grande mudança que teria ocorrido, há algumas décadas, nos termos do debate sobre questões econômicas. Antes, as preocupações eram com a estrutura da economia, e as discussões

Sandel entende o Keyne

⁸⁰ Sandel entende o Keynesianismo como uma doutrina econômica voltada para a sustentação do crescimento do produto, da renda e do emprego, por meio da expansão da demanda agregada, via estímulo ao consumo e incremento dos gastos públicos.

giravam em torno de como preservar o governo democrático face ao aumento da concentração de poder econômico. Essas questões teriam se deslocado para um debate sobre o nível geral de produção; sobre como promover o crescimento econômico e assegurar amplo acesso aos frutos da prosperidade. Essa mudança teria se iniciado no final dos anos trinta do século XX, quando o debate sobre o autogoverno começou a se enfraquecer e as considerações sobre o bem-estar do consumidor ganharam destaque. Mais ou menos nessa época, teria havido também uma transformação na política econômica nacional. Entre o final do *New Deal* e o início da década de sessenta, a política econômica do crescimento e da justiça distributiva teria substituído a política econômica da cidadania (SANDEL, 1998b, p. 250).

Segundo Sandel, a partir do New Deal, duas concepções econômicas teriam entrado em disputa nos Estados Unidos. A primeira criticava a concentração econômica e via o poder econômico dos grandes grupos como uma ameaça à democracia. Era favorável a uma desconcentração da atividade econômica e ao fortalecimento de empresas de menor porte. A outra concepção encarava a concentração econômica como algo inevitável e defendia o planejamento econômico e um maior controle sobre os grandes grupos. A princípio, os defensores do planejamento tiveram uma influência maior sobre as medidas adotadas pelo governo. Em seguida, porém, os defensores da desconcentração ganharam mais espaço na formulação das políticas governamentais. Ao final, nenhuma das duas concepções acabou prevalecendo, tendo sido adotada uma "visão Keynesiana". As concepções sobre a melhor estrutura para a economia teriam sido sobrepujadas por uma concepção que enfatizava o papel dos gastos governamentais para a recuperação econômica. A partir do final dos anos trinta, o pensamento de Keynes teria gradualmente obtido mais influência sobre economistas e formuladores de política americanos. A política fiscal ativa teria deixado de ser vista como um mero recurso emergencial e passado a ser considerada uma necessidade permanente. Durante a Segunda Guerra Mundial, teria havido um consenso de que, em tempos de guerra ou de paz, o governo deveria utilizar a política fiscal como meio para se alcançar o pleno emprego. E que isso era válido tanto para os períodos de guerra, quanto para os tempos de paz. Essa ideia era compartilhada tanto por republicanos quanto por democratas.

Ao final da Guerra, as questões que haviam estado no centro do debate sobre política econômica, no período que vai da era Progressista ao *New Deal*, como, por exemplo, reformas no capitalismo industrial, teriam saído de cena e dado lugar a assuntos de macroeconomia que nos são familiares até os dias de hoje. No início dos anos sessenta,

a maioria dos economistas e formuladores de política acreditava que o principal problema do país era como obter e manter altos níveis de produção. Havia preocupações com uma distribuição mais igualitária da renda, mas o foco estava concentrado nas questões de crescimento e emprego. Temas mais antigos, como a discussão sobre os arranjos econômicos mais favoráveis ao autogoverno, teriam saído do debate nacional. Com o triunfo da política fiscal, a economia política da cidadania teria aberto caminho para a economia política do crescimento e da justiça distributiva (SANDEL, 1998b, p. 261 e 262).

Para Sandel, a emergência da "nova" economia política representaria um momento decisivo para o fim da vertente republicana da política americana e para a ascensão do liberalismo contemporâneo. Segundo esse liberalismo, o governo deve ser neutro em relação às diferentes concepções de vida boa, pois deve respeitar as pessoas enquanto "eus" livres e independentes, capazes de escolher os seus objetivos de forma autônoma.

Esse autor considera a revolução keynesiana a expressão econômica da república procedimental. Segundo ele, a nova economia política proporcionada pela teoria econômica keynesiana, exibe duas características definidoras da república procedimental. Em primeiro lugar, ela teria possibilitado aos formuladores de política um meio de evitar entrar em controvérsias sobre a vida boa, e oferecido a possibilidade de estabelecer um consenso que os programas de reforma estrutural não podiam proporcionar. Em segundo lugar, ao abandonar a ambição de inculcar certos hábitos e disposições, teria negado ao governo papel na formação moral dos cidadãos e afirmado a noção de pessoas constituídas por *selves* livres e independentes e, portanto, capazes de escolha (SANDEL, 1998b, p. 262).

A ênfase keynesiana na importância da política fiscal teria viabilizado um consenso entre os formuladores de política "keynesianos" e aqueles que defendiam diferentes visões sobre reforma econômica e caminhos alternativos para o *New Deal* e separavam "planejadores" e "descentralizadores". O consenso incluiria também os conservadores avessos a transformações estruturais e teria contribuído para a adoção da política de gastos públicos de Roosevelt em 1938. A força e o prestígio da política fiscal teriam se estendido durante e após a Segunda Guerra Mundial. A prioridade ao crescimento econômico e pleno emprego, como objetivos, e o uso da política fiscal, como meio, teriam fornecido uma base de consenso entre liberais e conservadores no pósguerra. Isso se expressaria também na política de cortes de impostos do Governo

Kennedy, aprovada em 1964. Tal política teria levado a uma expansão econômica nos anos subsequentes da década e passado a ser vista como um caso de livro-texto de política fiscal keynesiana bem-sucedida. Sandel considera que, além do sucesso econômico, o corte de impostos da era Kennedy simboliza o apelo político da moderna política fiscal, especialmente ao promover a ideia de neutralidade com relação a fins políticos concorrentes.

Para Sandel, a teoria econômica keynesiana, ao buscar promover a prosperidade ou crescimento, não seria na verdade neutra no que tange a fins políticos. Não obstante, ela seria consistente, em dois aspectos, com a ideia de não entrar na controvérsia sobre concepções de vida boa. Em primeiro lugar, a ideia de crescimento econômico seria uma meta suficientemente geral a ponto de ser considerada neutra com relação aos fins particulares de planejadores e descentralizadores ou de empresários e trabalhadores. Teria prevalecido a noção de que a elevação do nível geral da renda nacional tornaria mais fácil a realização dos seus objetivos particulares, em sintonia com diferentes concepções de vida boa. O segundo aspecto diz respeito aos desejos, interesses e objetivos que os indivíduos trazem para a vida pública. A política fiscal keynesiana se apresentaria como neutra ao pressupor que o governo não deve interferir na formação, revisão ou julgamento dos interesses e objetivos manifestados pelos cidadãos. Ao contrário, deveria habilitá-los a perseguir os seus fins, quaisquer que sejam, num contexto de liberdade igual para todos. Para Sandel, é sobretudo esse pressuposto que distinguiria a economia política do crescimento da economia política da cidadania e vincularia a teoria econômica keynesiana ao liberalismo contemporâneo. A revolução keynesiana traria implicitamente três elementos que, em conjunto, revelariam os contornos da nova filosofia pública que ajudou a pôr em evidência. O primeiro seria a mudança da produção para o consumo como base primária da identidade política e como foco da política econômica. O segundo, a rejeição do projeto formativo característico de antigos movimentos de reforma e da tradição republicana. O terceiro, a aceitação da concepção voluntarista de liberdade e da concepção de pessoa possuidora de "eu" livre e independente, capaz de escolhas autônomas (SANDEL, 1998b, p. 266 e 267).

Os defensores da nova economia política, isto é, da teoria econômica keynesiana, não teriam abandonado simplesmente a ambição formativa dos antigos reformadores; eles teriam afirmado, em seu lugar, a concepção voluntarista de liberdade. Ao referir-se à evolução das ideias liberais, Sandel afirma que, desde o século XIX, a concepção voluntarista da liberdade era invocada pelo liberalismo clássico, isto é, pelos defensores

do *laissez-faire*. Isso, em poucas palavras, significava uma posição contrária a qualquer intervenção governamental no funcionamento da economia de mercado, considerada uma violação da liberdade de escolha contratual tanto dos empregadores quanto dos trabalhadores. No final do século XIX, liberais reformistas também teriam adotado a concepção voluntarista. Diferentemente da visão defendida pelos partidários do *laissez-faire*, eles argumentaram que uma escolha verdadeira pressupunha uma situação de barganha equitativa entre as partes contratantes, o que, em alguns casos, requeria regulação governamental. Na opinião de Sandel, Keynes teria incorporado na sua teoria a concepção voluntarista ao propor a regulação da demanda agregada sem que houvesse interferência nas escolhas dos consumidores. Tratava-se, assim, de uma forma de reformismo liberal que, de um lado considerava necessária a intervenção estatal, mas que, ao mesmo tempo, era consistente com a ideia fundamental do liberalismo econômico de que as pessoas devem ser livres para definir os seus objetivos (SANDEL, 1998b, p. 271).

2.6 Triunfo da república procedimental

A teoria política republicana considera que ser livre é exercer o governo de forma compartilhada numa comunidade política que controla o seu próprio destino. Autogoverno, nesse sentido, requer comunidades políticas que controlem o seu destino e cidadãos que se identifiquem o suficiente com essas comunidades de forma pensar e agir com vistas à obtenção do bem comum (SANDEL, 1998b, p. 202). Cultivar nos cidadãos a virtude, a independência e entendimentos compartilhados, tal como requerido pelo engajamento civil, é um dos objetivos centrais da visão política republicana (SANDEL, 1998b, p. 274).

A proeminência da política fiscal keynesiana no pós-guerra teria provocado um afastamento dos elementos cívicos da discussão econômica e do discurso político. A política econômica dirige suas atenções mais para a questão do crescimento e da distribuição do produto nacional do que para as condições do autogoverno. Os arranjos econômicos passam a ser vistos, cada vez mais, pelos americanos, como instrumentos para o consumo, e não como escolas para a cidadania (SANDEL, 1998b, p. 274).

Sandel considera que, historicamente, os americanos foram animados por uma concepção cívica de liberdade, e que acompanhados dela lutaram para estabelecer o predomínio da democracia sobre o poder econômico e cultivar nos cidadãos as virtudes que o preparariam para o exercício do autogoverno. Mas que, após a Segunda Guerra Mundial, caminharam em direção a uma concepção voluntarista da liberdade. Segundo

essa nova concepção, a liberdade não depende da capacidade dos cidadãos de moldar as forças que governam o seu destino coletivo, mas na capacidade de escolher, como pessoas, os valores e fins de forma individual (SANDEL, 1998b, p. 275).

No final do século XX, o eclipse da vertente cívica da liberdade alimentaria um crescente descontentamento com as instituições democráticas, um sentimento disseminado de que entendimentos compartilhados e propósitos comuns estavam se erodindo, e um medo corrosivo de que, individual e coletivamente, os americanos estivessem perdendo o controle das forças que regiam as suas vidas. Não obstante, quando do surgimento da república procedimental, após a Segunda Guerra Mundial, não era assim que a nova filosofia pública era percebida. Pelo contrário, era vista, não como uma concessão, mas como um triunfo da capacidade de agência e do autocomando. Isso era devido em parte ao momento histórico de então e em parte à promessa libertadora da concepção voluntarista da liberdade (SANDEL, 1998b, p. 275).

O momento histórico tem a ver com o grande acúmulo de poder global pelos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial. A supremacia americana no mundo conferiu um senso de domínio coletivo e o desempenho econômico interno dos EUA deu aos americanos um senso de comando sobre os seus destinos individuais. Mais do que uma questão de prosperidade material, esses dois fatores levaram uma geração de americanos a se verem como senhores das suas circunstâncias (SANDEL, 1998b, p. 275 e 276).

A concepção voluntarista da liberdade fornece uma visão libertadora, uma promessa de agência que poderia se realizar mesmo num ambiente caracterizado por concentração de poder (SANDEL, 1998b, p. 278).

Inspirados por uma concepção cívica da liberdade, os republicanos tinham se oposto à concentração econômica, preocupados com a lacuna que poderia se abrir entre os termos da comunidade política e a escala da vida econômica. E assim, num quadro de diferenças culturais e morais, tinham lutado pela construção de finalidades e propósitos comuns da comunidade. A concepção voluntarista da liberdade não está preocupada com essas questões. Se o governo era capaz de estabelecer uma estrutura institucional de direitos, neutros entre diferentes fins, então os cidadãos iam perseguir seus próprios valores e fins, em consonância com uma liberdade similar para todos. Assim, os americanos encontraram um caminho para uma concepção de liberdade que não dependia, como era o caso da concepção cívica, da dispersão de poder (SANDEL, 1998b, p. 278).

Sandel avalia que isso marca uma mudança no discurso político. Ao longo da maior parte do século XIX, os americanos tinham se perguntado sobre como instilar nos cidadãos as virtudes que os capacitariam para o exercício do autogoverno. Na segunda metade do século XX, os americanos, de forma contrária, se perguntavam sobre quais seriam os direitos que habilitariam as pessoas a escolher os seus próprios valores e fins (SANDEL, 1998b, p. 279).

O sistema de justiça foi onde a nova filosofia pública primeiro encontrou expressão. Assim como os pressupostos liberais, após a II Guerra Mundial, deslocaram a vertente cívica do debate econômico, uma transição similar ocorreu no âmbito da Constituição. A partir de 1940, a Suprema Corte assumiu o papel, agora habitual, de defesa dos direitos individuais contra a violação governamental e de definição de direitos segundo o pressuposto de que o governo deve ser neutro sobre visões de vida boa (SANDEL, 1998b, p. 279).

A versão do liberalismo que postula a prioridade dos direitos sobre o bem também teria contribuído significativamente para a justificativa do tipo de Estado de bem-estar americano que emergiu a partir do *New Deal* e que se estende até os dias atuais (SANDEL, 1998b, p. 280).

Essa contribuição pode não ser clara à primeira vista. A intervenção estatal na economia de mercado, presente no Estado de bem-estar, não nos inclinaria a pensar em termos de postura de neutralidade quanto aos fins a serem alcançados. Além disso, a provisão pública de certos bens a todos os cidadãos pareceria exigir uma forte ética de obrigações mútuas e de cidadania compartilhada, implicando um senso altamente desenvolvido de solidariedade e propósitos comuns. Os defensores do Estado de bemestar americano não se baseavam, no entanto, numa ética de obrigações cívicas ou comuns. A defesa da expansão dos direitos econômicos e sociais não dependia de se cultivar um senso profundo de cidadania compartilhada, mas do respeito à capacidade de cada pessoa escolher seus próprios valores e objetivos (SANDEL, 1998b, p. 280).

Nesse contexto, mesmo entre os defensores do Estado de bem-estar, havia preocupação com a possibilidade de que certos programas de assistência pública afetassem a liberdade de escolha das pessoas. A preocupação não era, no entanto, com os contribuintes, mas com os beneficiários dos programas.

A visão de que o governo deveria respeitar o direito de as pessoas escolherem seus próprios valores e objetivos não era exclusiva dos defensores do Estado de bem-estar. Também era invocada por defensores do liberalismo econômico como, por exemplo,

Milton Friedman. Para o economista, ser contra o Estado de bem-estar era esposar o ideário do liberalismo clássico, o do século XIX (SANDEL, 1998b, p. 284 e 285).

Para Sandel, a versão do liberalismo que informou o debate político e constitucional americano nas décadas posteriores à Segunda Guerra Mundial encontrou sua máxima afirmação filosófica nos anos 70, notadamente na obra *A theory of justice*, de Rawls. Em contraposição aos pressupostos utilitaristas que dominaram boa parte da filosofia anglo-americana no século XX, Rawls argumentou que determinados direitos individuais são tão importantes que estão acima de quaisquer considerações sobre o bemestar geral ou sobre a vontade da maioria (SANDEL, 1998b, p. 290).

Sandel argumenta que a ideia de que a defesa de certos direitos individuais ultrapassa considerações utilitaristas não é exclusiva do liberalismo da república procedimental. Direitos podem ser defendidos sob diversos argumentos. Inclusive sob o argumento de que o respeito a certos direitos é uma forma de cultivar virtudes cívicas ou de incentivar certas práticas ou crenças importantes, ou qualidades de caráter, entre os indivíduos, que possam contribuir para uma vida boa. Essa não é, todavia, a perspectiva de Rawls, para quem a existência de direitos não deve se fundamentar em nenhuma concepção particular de vida boa. Segundo Sandel, para Rawls, uma sociedade justa não busca cultivar virtudes ou impor qualquer fim particular aos seus cidadãos. De forma contrária, fornece um arcabouço de direitos, neutros com relação a diferentes fins, por meio do qual as pessoas podem perseguir suas concepções pessoais de bem, de modo consistente com uma liberdade igual para todos. Esse é o argumento de que o justo precede o bem, e é também o argumento que define o liberalismo da república procedimental (SANDEL, 1998b, p. 290).

Sandel identifica uma proximidade entre o argumento da prioridade do direito e a concepção voluntarista da liberdade. É exatamente porque somos *selves* livres e independentes, com capacidade para escolher nossos próprios fins, que é necessária uma estrutura neutra de direitos. Quando o governo busca promover a virtude ou moldar o caráter moral dos cidadãos, impõe sobre alguns os valores de outros e assim fracassa em respeitar nossa capacidade de escolher nossos próprios valores e fins. Segundo a visão voluntarista, os direitos de livre expressão e de liberdade religiosa são importantes, não porque as atividades que eles protegem possuem um valor especial, mas porque respeitam a capacidade de as pessoas terem suas próprias crenças e opiniões (SANDEL, 1998b, p. 290 e 291).

Que direitos o ideal do Estado neutro requer? Alguns, entre os quais Sandel inclui Rawls, se posicionaram a favor do Estado de bem-estar. Porque um governo ser neutro quanto aos fins significa permitir somente as desigualdades econômicas e sociais que atuem em benefício dos membros menos favorecidos da sociedade. A distribuição dos talentos e dos dotes que permitem que algumas pessoas sejam bem-sucedidas, e outras não, na economia de mercado, é arbitrária de um ponto de vista moral. Respeitar as pessoas como *selves* livres e independentes requer uma estrutura de direitos que compense a arbitrariedade do acaso (SANDEL, 1998b, p. 291).

Em 1970, a versão do liberalismo que defende a prioridade do direito sobre o bem teria se tornado a filosofia pública dominante nos Estados Unidos. A imagem das pessoas como *selves* livres e independentes, não vinculadas por laços morais ou políticos que não haviam escolhido, teria encontrado expressão na política, economia, lei, filosofia, e na cultura pública mais ampla. Mais antiga, a concepção republicana sobre cidadania e liberdade não teria desaparecido completamente, mais teria se transformado numa corrente minoritária no discurso público americano (SANDEL, 1998b, p. 294).

Segundo Sandel, a filosofia pública do liberalismo contemporâneo não teria sido capaz de assegurar a liberdade que prometera. O triunfo da concepção voluntarista da liberdade teria coincidido com um crescente senso de perda de poder (*disempowerment*). Apesar da expansão dos direitos e das realizações da economia política do crescimento e da justiça distributiva, os americanos teriam sentido que estavam perdendo o controle das forças que governavam suas vidas. Interna e externamente, certos acontecimentos teriam fugido de controle e o governo parecia incapaz de responder adequadamente. Ao mesmo tempo, as circunstâncias da vida moderna estariam erodindo as formas de comunidade – famílias e a vizinhança, cidades grandes e pequenas, comunidades cívicas, étnicas e religiosas – que situam as pessoas no mundo e fornecem uma fonte de identidade e de pertencimento (SANDEL, 1998b, p. 294).

Dois temores sintetizariam a ansiedade de uma época: a perda de autogoverno e a erosão do senso de comunidade. Era uma ansiedade que a agenda política dominante, com seus recursos cívicos diminuídos, não era capaz de superar. Essa incapacidade teria alimentado o descontentamento que caracterizaria a democracia americana desde o final da década de 60 até os dias atuais. As figuras políticas que buscaram amenizar o clima de descontentamento o fizeram tentando ir além dos termos propostos pelo liberalismo contemporâneo. Alguns tentaram obter uma resposta por meio de uma recuperação dos temas republicanos (SANDEL, 1998b, p. 294).

Para Sandel, o ano de 1968 marca claramente o momento em que o predomínio americano teria chegado ao fim. Dúvidas quanto à capacidade de o governo conduzir a Guerra do Vietnã teriam alimentado o crescimento do sentimento antiguerra, contribuindo para o acirramento da disputa política. Essa situação teria abalado a confiança de muitos americanos no governo e nas instituições políticas, o que se teria se expressado por meio de manifestações públicas. Não obstante, o clima de descontentamento e desilusão que se instalou na política norte-americana em 1968 já estaria se desenhando há vários anos. As revoltas nas periferias das cidades, os protestos nos *campi* universitários e as manifestações antiguerra, de meados dos anos 60, disseminariam um sentimento de que a situação estava fugindo ao controle e que o governo não dispunha de autoridade moral ou política para enfrentá-la. Em 1968, a desilusão teria se expandido dos guetos e *campi* para um público mais amplo (SANDEL, 1998b, p. 296).

Nas décadas de 1970 e 1980, os acontecimentos internos e externos teriam apenas aprofundado o temor dos americanos de que, individual e coletivamente, estavam perdendo o controle sobre as forças que governavam suas vidas. O escândalo Watergate, com a renúncia de Nixon; a queda de Saigon, com a imagem da fuga desesperada de americanos e sul-vietnamitas em helicópteros; a inflação dos anos 1970; o choque do petróleo provocado pela OPEP; a subsequente falta de energia e gasolina; a manutenção de reféns americanos no Irã e o fracasso em resgatá-los; o atentado terrorista que provocou a morte de 241 *marines* em Beirute; a estagnação da renda da classe média; a ampliação do déficit público federal; e a persistente incapacidade do governo de combater o crime, o tráfico de drogas e a decadência urbana, teriam sido elementos que, em conjunto, teriam erodido a crença dos americanos de que eram senhores do seu destino (SANDEL, 1998b, p. 296 e 297).

Nos anos posteriores a 1968, políticos de diferentes tendências e posições, tais como George Wallace, Robert Kennedy, Jimmy Carter e Ronald Reagan, teriam buscado atrair o eleitorado valendo-se do clima de descontentamento presente na sociedade americana. Para Sandel, os que foram bem-sucedidos nesse propósito levantaram temas que iam além dos termos propostos pelo liberalismo contemporâneo e seu discurso teria se dirigido ao sentimento de perda de comunidade e de autogoverno da população (SANDEL, 1998b, p. 296 e 297). Ele confere destaque para as ideias e propostas de Robert Kennedy, voltadas, segundo esse autor, para o fortalecimento da vida comunitária e do autogoverno. Em relação aos dois personagens políticos que alcançaram a

presidência da república, Jimmy Carter e Ronald Reagan, Sandel avalia que pouco fizeram para modificar as condições que, durante as suas campanhas, apontaram como causa do descontentamento da população. Apesar disso, considera que suas diferentes tentativas de diagnóstico contribuíram para lançar luz sobre as condições políticas que o país enfrenta até hoje (SANDEL, 1998b, p. 304).

Sandel argumenta que, na década de 1990, o descontentamento dos americanos no que tange às condições cívicas e morais do país estava suficientemente disseminado para ser ignorado. Com relação a Bill Clinton, que assumiu a presidência em 1992, ele entende que o seu discurso, diferentemente do de outros Democratas, foi capaz de, ao menos em alguns momentos, transcender os termos da república procedimental (SANDEL, 1998b, p. 327). Escrevendo no início do primeiro mandato de Barack Obama, Sandel considerou positivo o fato de o então candidato ter, durante a campanha presidencial, apelado, assim como o fez Robert Kennedy, aos anseios dos americanos por uma vida pública mais rica em termos morais e de ter articulado uma política de aspirações morais e espirituais. Ao mesmo tempo se perguntava se o fato de Obama ter que lidar com uma crise financeira e uma recessão profunda o impediria de transformar o impulso moral e cívico de sua campanha em uma nova política do bem comum (SANDEL, 2016, p. 324 e 325).

CAPÍTULO II: FILOSOFIA POLÍTICA ALEMÃ CONTEMPORÂNEA

Na primeira parte do presente capítulo, iniciamos com uma abordagem do pensamento de Habermas. Primeiramente, apresentamos a sua visão do capitalismo, abordando em particular as transformações e aspectos de crise desse sistema social no século XX. Em seguida, analisamos elementos da teoria social daquele filósofo. Na segunda parte, apresentamos algumas das ideias fundamentais de Honneth, em especial a sua concepção de patologias sociais, de justiça social e de vida ética democrática.

1- HABERMAS

Um dos aspectos a destacar da produção intelectual de Habermas, que se entende dos anos da década de 1950 até os dias atuais, é a sua volumosa produção. Outra característica central do seu trabalho é a incursão em diversas áreas e temas da filosofia e das ciências sociais. Finlayson identifica cinco programas de pesquisa: teoria pragmática do significado; teoria da racionalidade comunicativa; teoria social; ética do discurso; e teoria legal e democrática, ou teoria política (FINLAYSON, 2005, p. xviii). Vale observar, que a identificação de diferentes projetos não significa que estes sejam estanques, sem relação com os demais. Ao contrário, as diversas áreas objeto de investigação de Habermas guardam estreita comunicação entre si e se articulam para conferir unidade ao seu trabalho.

Para os propósitos da presente tese, nos concentramos na análise da ontologia social, na teoria política, e nas propostas de organização social daí oriundas. Iniciamos abordando alguns aspectos da visão do capitalismo de Habermas, um dos elementos fundamentais para a construção da sua teoria social.

1.1 O capitalismo na visão de Habermas

1.1.1 Transformações históricas estruturais

Indicamos na Introdução que Habermas justificou mudanças de ponto de vista em ralação a determinadas ideias defendidas pela primeira geração da Teoria Crítica a partir de transformações que identificou na conformação das sociedades capitalistas maduras. Iniciamos com a menção a algumas dessas transformações analisadas nas obras inicias de Habermas.

Desde os trabalhos dos anos 50, uma preocupação fundamental de Habermas é fornecer uma explicação adequada do capitalismo contemporâneo. Na metade dos anos 60, sua preocupação principal era com o papel que a ciência e a tecnologia desempenham

no capitalismo, não apenas no sentido do direcionamento da expansão da economia, mas também até que ponto modelos de pensamento tecnológico e das ciências naturais moldam o planejamento social e começam a invadir a esfera das relações e das atividades sociais cotidianas dos cidadãos comuns (EDGAR, 2006, p. 7 e 8).

De acordo com Held (1980, p. 251 e 252), em Structural transformation of the public sphere (1962, em alemão), ele aborda a história social do capitalismo, em termos do desenvolvimento do debate político e da formação das ideologias. Nessa obra, e em Towards a rational society (coletânea de ensaios da segunda metade dos anos sessenta), ele indica diversas transformações ocorridas no capitalismo, tais como o crescimento das organizações econômicas e comerciais operando em larga escala; a crescente interdependência entre ciência, tecnologia e indústria; entre Estado e sociedade; a comercialização da *media*; e a extensão da racionalidade meios-fins para crescentes áreas da vida. Habermas sustenta que essas transmutações produziram uma nova constelação na economia e na política, situação em que a política não poderia mais ser vista como apenas um fenômeno da superestrutura. A expansão do Estado – fenômeno sintomático das tendências de crise da sociedade capitalista - levaria a um envolvimento cada vez maior dos administradores e técnicos nos assuntos econômicos e sociais. Isso conduziria também, juntamente com a fusão entre ciência, tecnologia e indústria, à emergência de uma nova forma de ideologia; esta não seria mais simplesmente baseada na noção de troca justa, mas também numa justificação tecnocrática da ordem social. Questões práticas, sustentadas por interesses de classe particulares, passam a ser definidas como problemas técnicos: a política torna-se a esfera para a eliminação técnica das disfunções e para se evitar os riscos que ameaçam "o sistema". Essa concepção das sociedades capitalistas industriais ainda pode ser encontrada em trabalhos posteriores, como em Legitimation crisis (1973, em alemão) e em The reconstruction of historical materialism (1976, em alemão). Nessas obras, segundo Held, sua análise dos elementos chave do capitalismo se afasta radicalmente da visão da Escola de Frankfurt.

Assim como em *Towards a rational society*, Habermas, em diversos ensaios de *Theory and practice*⁸¹ (1963, em alemão), descreve algumas das principias forças sociais que teriam se combinado em tempos recentes para alterar a estrutura da sociedade e do Estado. Ele chama a atenção para duas tendências que se destacam no desenvolvimento

⁸¹ Ver especialmente "Between philosophy and the science: Marxism as critique" e "Dogmatism, reason and decision: on theory and praxis in our scientific civilization".

do capitalismo avançado ocidental no último quartel do século XX: um aumento na intervenção estatal com o objetivo de estabilizar o crescimento econômico e a crescente dependência entre pesquisa e tecnologia, o que teria tornado a ciência uma das principais forças impulsionadoras da produção⁸².

Em "Between philosophy and the science: Marxism as critique" (Entre filosofia e ciência: marxismo como crítica,) um dos ensaios de Theory and practice, Habermas aponta três características do capitalismo contemporâneo. Ao menos duas delas teriam contribuído para o enfraquecimento da perspectiva de transformação revolucionária daquele sistema. A primeira característica indicada é o fim da "separação" entre Estado e sociedade. Tal separação, típica da fase liberal do desenvolvimento capitalista, teria sido suprimida no estágio do capitalismo avançado, em razão de um entrelaçamento recíproco ocorrido entre essas duas instâncias (HABERMAS, 2013b, p. 351).

Muitos domínios dos intercâmbios da sociedade civil, como o intercâmbio de mercadorias e do trabalho social, passariam a necessitar, além de uma configuração, de uma mediação política por parte de uma administração centralizada. Assim, a sociedade civil, antes constituída segundo regras do livre mercado, se vê numa relação de dependência para com o Estado. Se aquela "não se constitui mais de forma autônoma enquanto uma esfera que precede e subjaz ao Estado, então Estado e sociedade não se encontram mais na clássica relação entre superestrutura e base" (HABERMAS, 2013b, p. 351).

Em segundo lugar, está o debilitamento do fator econômico como elemento catalisador do descontentamento social e fator de mobilização política. A elevação significativa nos padrões de vida da população em países de capitalismo avançado teria feito com que o interesse na emancipação da sociedade não pudesse mais ser imediatamente articulado sob formas econômicas. No dizer de Habermas, "a 'alienação' perdeu a forma economicamente evidente da miséria" (HABERMAS, 2013b, p. 352). A diminuição da pobreza teria dado origem a outros tipos de "frustrações", ainda que igualmente corrosivas. A dominação assumiria formas novas, não mais se exprimindo nas relações de poder concretizadas pelo trabalho assalariado. Por meio da manipulação

-

⁸² Na "Introdução à nova edição: algumas dificuldades na tentativa de mediar teoria e práxis" (incluída na edição alemã de em 1971), do livro Teoria e práxis, Habermas faz novamente menção a essas duas tendências do capitalismo desenvolvido, já analisadas em outros ensaios, tais como "Técnica e ciência como 'ideologia'" e "Progresso técnico e mundo da vida social" (ambos no livro Técnica e ciência como 'ideologia', de 1968); "Consequências práticas do progresso técnico-científico" (em Teoria e Práxis, de 1963); e "Condições para uma revolução do sistema social do capitalismo tardio" (em Marx e a revolução, de 1970).

técnico-social, em domínios crescentes da vida social, as relações de dominação pessoal passariam a se submeter à coerção anônima do controle indireto (HABERMAS, 2013b, p. 352).

Nesse quadro de novas relações, aquele que seria o agente de uma futura revolução socialista, o proletariado, "dissolve-se *enquanto* proletariado". Ainda que objetivamente sua posição subordinada no processo de produção não se tenha alterado, no plano subjetivo ela, de certa maneira, não seria mais vivenciada como condição proletária, devido ao acesso a compensações sociais, tais como renda, segurança e educação. Como consequência, nem mesmo nas camadas nucleares da classe trabalhadora existiria mais uma consciência de classe, que um dia teria sido revolucionária. Sob tais condições, uma teoria revolucionária careceria de destinatário (HABERMAS, 2013b, p. 352)

Habermas também tece comentários sobre a experiência de construção do socialismo na então União Soviética. Nesse aspecto, apresenta uma visão bastante crítica em relação ao regime político vigente naquele país. O movimento antifeudalista que, em outubro de 1917, liquidou a dominação sobre o Parlamento e sobre os sovietes, não tinha fins socialistas imediatos. Mas teria fundamentado uma dominação de funcionários e de quadros, sob a qual Stálin, uma década depois, com a coletivização da economia agrária, teria podido conduzir de maneira burocrática uma revolução socialista a partir de cima. A via soviética do socialismo estaria longe de ser a realização de uma sociedade verdadeiramente emancipada, e, em certos momentos, teria reconduzido, na contramão das conquistas constitucionais do capitalismo, a um terror legal de uma ditadura do proletariado. Ela seria recomendável no máximo como um método de industrialização acelerada para países em desenvolvimento (HABERMAS, 2013b, p. 354 e 355).

Os quatro elementos descritos acima, tomados em conjunto, teriam, até a metade da década de 1960, criado uma barreira intransponível para uma recepção teórica do marxismo, especialmente sob a forma cristalizada como visão de mundo do materialismo dialético codificado por Stálin (HABERMAS, 2013b, p. 356).

Em outro ensaio de *Theory and practice, Consequências práticas do progresso científico*, Habermas manifesta preocupação com os efeitos do progresso técnico sobre a vida social. Ele propõe uma distinção analítica entre o quadro institucional de um sistema social, ou o mundo da vida social, e os sistemas tecnicamente avançados, incrustados naquele. A questão a ser analisada é qual desses dois domínios está comandando a ação humana. Quando nossas ações são determinadas pelo quadro institucional, elas são reguladas e demandadas normativamente por expectativas de comportamento

sancionadas. De forma diversa, quando nossas ações são reguladas pelos sistemas do progresso técnico, elas se adequam ao padrão da ação estratégica ou instrumental. A reprodução social da vida difere da reprodução animal pela capacidade humana de adaptação ativa em relação ao ambiente. Os indivíduos socializados são capazes de colocar sob controle as condições externas de sua existência. Para tanto são empregados diversos meios. Na atividade técnica, eles utilizam um poder de disposição técnica sobre processos naturais. Na organização do trabalho são empregados meios de intercâmbio e de comunicação. Técnicas higiênicas e medicinais permitem a proteção contra doenças; técnicas militares garantem a defesa contra inimigos externos. Habermas chama esses meios de primários, que pertencem a sistemas que organizam formas de cooperação segundo regras da ação racional com respeito a fins. Tais formas de cooperação, por sua vez, guardam correspondência com o estado dos meios técnicos (HABERMAS, 2013c, p. 528 e 529).

A pergunta fundamental formulada por Habermas sobre esse tema diz respeito à maneira como os sistemas tecnicamente desenvolvidos interferem no quadro institucional no qual estão ancorados. Na opinião desse autor, o sistema institucional reage de forma passiva e adaptativa aos imperativos do progresso técnico. Ainda que não se saiba o bastante sobre certos nexos específicos, haveria indicações de que as transformações estruturais de longo prazo do quadro institucional (na medida em que são desencadeadas pelo progresso técnico) se realizem na forma de uma adaptação passiva, não resultando, portanto, de uma ação planejada, racionalmente teleológica e controlada pelo êxito (HABERMAS, 2013c, p. 529 e 530).

Por um lado, há a adaptação ativa às condições externas de existência. Por outro, a adaptação passiva do quadro institucional aos sistemas tecnicamente desenvolvidos. Temos, então, que a lógica social se inverte. Ao invés do quadro institucional exercer a primazia sobre os meios técnicos de controle sobre a natureza, estes, como se constituíssem uma esfera autônoma, impõem adaptações ao quadro institucional, conforme a sua dinâmica particular. Para Habermas, essa relação vem primeiramente à consciência com o advento do capitalismo, momento em que o desenvolvimento de um modo de produção torna o progresso técnico algo permanente (HABERMAS, 2013c, p. 530).

1.1.2 Crises no capitalismo avançado

Um dos elementos centrais da análise de Habermas a respeito do capitalismo é a configuração atual das suas possíveis crises. Esse autor entende que, mesmo sob a regulação estatal, o desenvolvimento social no capitalismo avançado envolve contradições e crises. Essa questão é desenvolvida no livro *Legitimation crisis* (*A crise de legitimação no capitalismo tardio*", de 1973, em alemão). Nessa obra, Habermas tenta, pela primeira vez, formular um modelo abrangente do capitalismo contemporâneo. Aqui, ele se afasta amplamente do neomarxismo dos seus primeiros trabalhos e utiliza a teoria dos sistemas de Niklaus Luhmann como recurso chave para o entendimento e crítica do capitalismo (EDGAR, 2006, p. 8).

Na obra em questão, esse autor distingue quatro formações sociais: primitiva, tradicional, capitalista e pós-capitalista. Com exceção da formação primitiva, as demais são sociedades de classe (sociedades de socialismo de Estado são classificadas como sociedades de classe pós-capitalistas em razão da disposição política elitista dos meios de produção). Em seguida, a classificação é assim apresentada: Civilizações primitiva, tradicional, moderna (liberal capitalista, capitalista avançada ou organizada, póscapitalista), pós-moderna (HABERMAS, 2002a, p. 30).

A análise de Habermas se dirige ao capitalismo avançado, ou organizado. Este se caracterizaria por duas classes de fenômenos, atribuíveis ao estágio avançado do processo de acumulação. O primeiro refere-se ao processo de concentração econômica, relacionado à expansão de empresas nacionais e multinacionais, e à organização dos mercados de bens, capital e trabalho. O segundo diz respeito à intervenção do Estado com o objetivo de suprir falhas nos mercados (HABERMAS, 2002a).

No que tange à possiblidade de deflagração de crises, ele identifica três pontos de origem de possíveis tendências de crise nas sociedades capitalistas avançadas: sistema econômico (crise econômica); sistema político (crise de racionalidade e/ou crise de legitimação); e sistema sociocultural (crise de motivação) (HABERMAS, 2002a, p. 62).

As crises econômicas seriam crises de produção e consumo. A produção depende da execução de decisões administrativas. A crise de produção teria a forma de uma *crise de racionalidade*, em que o sistema administrativo não consegue levar adiante os imperativos recebidos do sistema econômico. A crise de consumo teria a forma de uma crise de *legitimação*; o sistema não se mostraria capaz de manter o nível requerido de lealdade de massas em meio à execução dos imperativos de decisão, tomados do sistema econômico (HABERMAS, 2002a, p. 64).

A crise de racionalidade é percebida como capacidade insuficiente de intervenção e/ou gestão do Estado no campo econômico. Haveria um déficit de racionalidade na administração pública quando o aparelho do Estado não pudesse, sob certas condições limite, conduzir adequadamente o sistema econômico. Haveria um déficit de legitimação quando não fosse possível, por meio administrativos, manter ou estabelecer estruturas normativas efetivas na extensão requerida (HABERMAS, 2002a, p. 65). Na crise de legitimação, configura-se um *gap* entre as expectativas e as demandas dos atores sociais e como estes percebem a capacidade de resposta do sistema administrativo. Esse tipo de crise pode levar ao questionamento das instituições políticas vigentes.

As crises de racionalidade e legitimação estão, em parte, relacionadas à função fiscal do Estado. Este tem a prerrogativa de instituir, arrecadar, elevar e fazer uso dos impostos cobrados da sociedade. Nesse contexto, é esperada uma utilização racional dos tributos por parte do aparelho de Estado de forma a que os distúrbios decorrentes das crises de crescimento possam ser evitados. Ao mesmo tempo, a elevação seletiva de impostos, a definição de prioridades quanto ao seu uso, e os resultados administrativos alcançados, devem ser tais que a sociedade os considere legítimos. Se o Estado falha na consecução da primeira tarefa, temos um déficit na racionalidade administrativa. Se falha na segunda, há um déficit de legitimação (HABERMAS, 2002a, p. 82).

A integração social de uma sociedade depende da produção do sistema sociocultural, diretamente por meio da motivação que fornece ao sistema político na forma de legitimação, e, indiretamente, nas motivações fornecidas através dos sistemas educacional e ocupacional. As crises motivacionais resultam de mudanças no sistema sociocultural (HABERMAS, 2002a, p. 66). Numa crise motivacional, haveria uma mudança nesse sistema de forma que seu produto se tornaria disfuncional para o Estado e para o sistema de trabalho social (HABERMAS, 2002a, p. 99). No capitalismo avançado, a erosão de tradições culturais (sistemas morais, visões de mundo), as mudanças no sistema de educação das crianças (escola e família, meios de comunicação de massa) e o questionamento de valores burgueses são elementos daquele sistema que interferem nos padrões de motivação social e são, portanto, capazes de produzir crises motivacionais (HABERMAS, 2002a, p. 66).

As possíveis tendências de crise nas sociedades capitalistas avançadas seriam consequência do que Habermas enxerga como contradições fundamentais do capitalismo.

"Ou o sistema econômico não produz a quantidade necessária de valores de consumo, ou o sistema administrativo não produz a quantidade necessária de decisões racionais, ou o sistema de legitimação não fornece a quantidade necessária de motivações generalizadas, ou o sistema sociocultural não gera a quantidade necessária de significado motivador da ação" (HABERMAS, 2002a, p. 67).

Em *Legitimation crisis*, Habermas introduz a distinção entre sistema e mundo da vida. Essas categorias são utilizadas para a análise das crises do capitalismo tardio. A formulação da distinção entre sistema e mundo da vida, por esse autor, anteriormente a *The theory of communicative action*, tem origem numa modificação simples da teoria estrutural-funcionalista dos sistemas de Talcott Parsons (HEATH, 2011, p. 75).

O modelo teórico de Parsons atribui grande ênfase à questão da estabilidade e da reprodução das sociedades. Sua análise deu origem ao chamado modelo de ordem social "baseado no consenso", o qual estaria em tensão com a tradição baseada no "conflito", surgida a partir de Marx. Em *Legitimation crisis*, Habermas adota a arquitetura básica do modelo de Parsons introduzindo modificações para tentar explicar como crises econômicas ou políticas ainda seriam possíveis na sociedade atual (HEATH, 2011, p. 77).

Diferentemente de Parsons, Habermas considera que, em se tratando de estruturas sociais ou de "subsistemas", o "subsistema da integração", responsável pelo cumprimento de normas, e o da "manutenção de padrão", responsável pela reprodução de valores compartilhados, não estão separados. Em outras palavras, não haveria distinção entre os sistemas cultural e social, mas apenas um "sistema sociocultural" compartilhado, também chamado de "mundo da vida" (HEATH, 2011, p. 76 e 77).

Habermas aceita que a economia e o Estado possam ser descritos como sistemas, visto estarem integrados, respectivamente, pelos meios de comando dinheiro e poder, os quais fornecem mecanismos autorreguladores, melhor descritos em termos cibernéticos. No caso dos subsistemas da "integração" e da "manutenção de padrão", eles constituiriam um domínio único de interação integrado por meio da linguagem natural. Esta possuiria uma estrutura holística que a tornaria resistente à especialização funcional e, ao mesmo tempo, seria restringida por normas de racionalidade, o que a tornaria resistente à adaptação funcional. Isso explicaria a junção dos subsistemas cultural e social (HEATH, 2011, p. 77).

⁸³ "Quantidade necessária" se refere à extensão, qualidade e dimensão temporal do desempenho de cada um dos sistemas (valor, decisão administrativa, legitimação e significado).

Heath observa que Habermas usa os termos "mundo da vida" e "sistema sociocultural" de forma intercambiável. Esse construto seria útil para a sua teoria das crises, pois forneceria um limite ao alcance da reificação e da adaptação funcional da sociedade. A essa altura, Habermas acreditaria que as crises econômicas periódicas do capitalismo (via superprodução e queda da taxa de lucro) eram diretamente causadas pela estrutura de classes da sociedade e que poderiam ser evitadas pelo Estado de bem-estar, por causa da adaptabilidade funcional do meio poder administrativo. No capitalismo tardio, as crises econômicas seriam deslocadas para dentro do Estado. Isso teria aumentado a demanda do Estado em relação a outros subsistemas, incluindo o sistema sociocultural (ou mundo da vida). O Estado teria sido obrigado a fazer uso de reservatórios adicionais de "significado" do mundo da vida, a fim de aumentar a legitimação. No entanto, como a linguagem natural, enquanto meio de integração social, possuiria limitações estruturais, o mundo da vida não seria capaz de atender a essas demandas externas. Assim, o potencial para a crise emergiria, precisamente porque o mundo da vida não se submeteria à lógica funcionalista da integração sistêmica (HEATH, 2011, p. 77 e 78).

1.2 A teoria social de Habermas

Em *Teoria do agir comunicativo* (de 1981, em alemão), Habermas formula a sua teoria social. A forma como esse autor concebe a sociedade nos parece ser um ponto de partida essencial para o estudo do papel das instituições econômicas e políticas no seu pensamento.

Na obra em questão, a abordagem não é histórica, Habermas propõe uma reconstrução teórica a partir da análise de diversas tradições anteriores. Segundo Finlayson, ele objetiva resolver três problemas de teoria social que teriam bloqueado os pensadores de tradições anteriores: 1- o problema da compreensão do significado nas ciências sociais; 2- a irracionalidade e o problema da crítica da ideologia; 3- o problema da ordem social.

O primeiro é o problema de interpretar ou de entender o significado das ações humanas. No segundo, Habermas reformula as noções de ideologia e de crítica da ideologia, em termos da distinção entre ação comunicativa e ação instrumental. A questão não é que as pessoas estejam, inconscientemente, se comportando de modo irracional, mas que os sistemas administrativo e econômico as estejam compelindo a adotar certos padrões de comportamento instrumental que, na verdade, são racionais. No terceiro,

indaga, como outros teóricos anteriores, como a ordem social é possível. Habermas realiza uma reconfiguração de elementos de diversas teorias anteriores (Hobbes, contrato social, Durkheim, Parsons) (FINLAYSON, 2013, p. 19-27).

A concepção de Habermas sobre a sociedade é fundada numa teoria da linguagem. É por meio do uso da linguagem que a ordem social se torna possível. A sua visão sobre o papel social da linguagem é, portanto, parte integrante e inseparável da sua ontologia social. Como observa Finlayson, Habermas se vê participando de um novo modo de fazer filosofia social, cujo ponto de partida é uma análise do uso da linguagem, e que considera o discurso a base racional de coordenação das ações humanas. Essa concepção se afasta do que Habermas chama de "paradigma da consciência". Sua visão sobre o significado da linguagem integra a sua chamada teoria pragmática do significado, concebida analiticamente de forma separada da teoria social, mas da qual aquela depende. Trata-se de uma teoria sobre o uso da linguagem que se preocupa não com o que linguagem *diz*, mas com o que ela *faz* (FINLAYSON, 2013, p. 28-32).

Para fins da presente tese, talvez possamos, em termos analíticos, dividir *Teoria do agir comunicativo* em dois grandes blocos. O primeiro é a teoria do agir comunicativo como possível fundamento racional das relações em sociedade segundo as duas dimensões estruturantes da vida social, propostas por Habermas: mundo da vida e sistema. O outro bloco é uma aplicação dessas categorias a uma análise concreta das sociedades capitalistas contemporâneas, e de seu processo de reprodução social, o que inclui um diagnóstico das suas patologias e uma discussão de suas possibilidades de maior ou menor transformação.

1.2.1 Racionalização do mundo da vida

Um dos aspectos centrais da teoria social de Habermas é a utilização do conceito weberiano de racionalização da vida social. Na vida cotidiana, existe um conjunto de crenças e habilidades que as pessoas tomam como dadas. Racionalização do mundo da vida refere-se ao processo de revisão crítica e de justificação dessas crenças e habilidades. Tal processo pode ser considerado como algo inerente à evolução social, já que quando os membros da sociedade respondem aos desafios com que se defrontam estimulam um processo de aprendizagem que amplia a sua capacidade de resolver problemas (EDGAR, 2006, p. 127). Weber, não obstante, considerou que a crescente racionalidade instrumental do capitalismo contemporâneo produzia efeitos negativos sobre a sociedade. Ele sustentava que a organização racional do capitalismo esvazia o sentido da vida social.

Habermas desenvolveu essa ideia em termos dos conceitos de sistema e de mundo da vida. O argumento é que os sistemas econômico e administrativo, especialmente este último, que trabalham instrumentalmente, intrometem-se na organização da nossa vida cotidiana, e eliminam o sentido que o mundo da vida deveria fornecer-lhe (EDGAR, 2006, p. 8 e 9).

1.2.2 Perda de liberdade e perda de sentido

Em *Legitimation crisis*, Habermas começou a explorar a relação entre o que ele chama de sistema e mundo da vida, isto é, entre uma sociedade que é vivenciada sem a presença de sentido, mas por uma força quase natural que restringe e comanda a ação dos indivíduos, e uma sociedade vivenciada como um reino pleno de sentido cultural. Essa ideia é aprofundada em *The theory of communicative action*, onde a relação entre sistema e mundo da vida passa a ocupar um lugar central na análise e na crítica habermasiana do capitalismo contemporâneo. Nesse percurso, esse autor toma emprestado e desenvolve dois temas de Weber: perda de sentido e perda de liberdade (EDGAR, 2006, p. 8).

Esses dois temas estão relacionados à análise do capitalismo que Weber realiza utilizando o conceito de racionalização. Segundo Habermas, Weber analisa as manifestações do racionalismo ocidental em três dimensões: sociedade, cultura e personalidade. No plano da sociedade, o racionalismo se manifestaria como autonomização e diferenciação da economia capitalista e do Estado moderno (HABERMAS, 2012b, p. 289). No plano da cultura, a racionalização é vista como um processo de autonomização e diferenciação das esferas culturais de valor (ciência e técnica, arte e literatura, direito e moral). Esse processo teria origem num desencantamento religioso (dissolução do pensamento mágico) cujo efeito seria a racionalização das imagens do mundo religioso-metafísicas e o desenvolvimento de estruturas de consciência típicas da sociedade moderna. Tais estruturas nasceriam, portanto, da racionalização cultural. No plano da personalidade, a racionalização significa o desenvolvimento de uma forma metódica de condução da vida, caracterizada por determinadas orientações valorativas e disposições de ação (HABERMAS, 2012b, p. 299-300).

A racionalização de imagens do mundo é, segundo Habermas, um dos dois grandes impulsos de racionalização investigados por Weber. O outro é a corporificação institucional das estruturas modernas de consciência formadas por via da racionalização religiosa, ou seja, transformação da racionalização cultural em uma transformação

social (HABERMAS, 2012b, p. 305). A racionalização social consiste no desenvolvimento de um modelo organizacional na empresa capitalista e no Estado moderno comandado pelo agir racional-teleológico (HABERMAS, 2012b, p. 385-388).

Segundo Habermas, Weber observou que, no passado, o desenvolvimento da empresa capitalista e do aparelho burocrático estatal contribuíram para a institucionalização da ação racional quanto a fins nas esferas econômica e administrativa, e que isso que teve como resultado a dissolução das formas tradicionais de vida. "O que Weber retratou não foi apenas a secularização da *cultura* ocidental, mas também e sobretudo o desenvolvimento das *sociedades* modernas do ponto de vista da racionalização. As novas estruturas da sociedade foram marcadas pela diferenciação dos dois sistemas funcionalmente entrelaçados que tinham tomado forma em torno dos núcleos organizacionais da empresa capitalista e do aparelho burocrático estatal. Weber entendeu este processo como a institucionalização da ação racional quanto a fins nas esferas econômica e administrativa. Na medida em que a vida cotidiana foi afetada por essa racionalização cultural e social, as formas tradicionais de vida - que no início do período moderno foram diferenciadas principalmente de acordo com as ocupações - foram dissolvidas" (HABERMAS, 1987a, p. 1 e 2).

Segundo Habermas, Weber, em sua análise do presente, entende a modernização como continuidade do processo universal-histórico de desencantamento. Weber formula uma crítica existencial-individualista do presente vinculada às duas tendências de racionalização, citadas acima, que acompanham o desenvolvimento capitalista. A primeira, importante para a fase de *surgimento* do capitalismo, é a diferenciação de esferas de valor culturais autônomas. A segunda, é a autonomização dos subsistemas de agir racional-teleológico, que, desde a fase final do século XIX, caracteriza o *desdobramento* da sociedade capitalista. A primeira tendência poderia ser verificada na *tese da perda de sentido*, a segunda, na *tese da perda de liberdade*. Para Habermas, tomadas em conjunto, as duas teses determinam, até hoje, uma ideologia cética ante o progresso (HABERMAS, 2012b, p. 427).

A noção de perda de sentido tem a ver com o fato de que nas sociedades modernas, com a autonomização e diferenciação das esferas de valor culturais, as imagens de mundo religioso-metafísicas perdem a sua função integrativa, ou seja, a de fornecer interpretações do mundo que garantam a unidade do mundo da vida (HABERMAS, 2012b, p. 430). A noção de perda de liberdade deriva da institucionalização do agir

racional-teleológico na empresa capitalista e no aparato estatal moderno, que conforma as estruturas sociais em seu todo e condiciona o estilo de vida dos indivíduos.

Mais adiante abordaremos a crítica habermasiana à teoria da racionalidade de Weber. Antes, porém, examinamos alguns conceitos a partir dos quais Habermas constrói a sua teoria social.

1.2.3 Uma mudança de paradigma: o agir comunicativo

Habermas identificou inconsistências na teoria da racionalização de Weber. Na busca da solução de impasses detectados nessa teoria, ele realiza uma crítica aos fundamentos da teoria weberiana da ação e considera necessária uma mudança de paradigma, do agir teleológico para o agir comunicativo.

No agir racional-teleológico, a atenção do ator se dirige fundamentalmente à escolha dos meios mais adequados para a consecução de um fim estabelecido de forma prévia e clara (HABERMAS, 2012b, p. 495). Diferentemente da ação racional-teleológica, a ação comunicativa orienta-se pelo entendimento (união dos participantes da comunicação sobre a validade de uma exteriorização) (HABERMAS, 2012c, p. 221). No agir comunicativo, os planos de ação para a consecução de fins individuais são passíveis de conciliação, com base em definições comuns sobre a situação vivida, alcançadas por meio de negociação entre os atores da comunicação (HABERMAS, 2012b, p. 496).

Ao desenvolver a ideia de agir comunicativo, esse autor introduz a noção de mundo da vida, entendida como contextos em que os indivíduos agem comunicativamente. Mundo da vida tem a ver com um conjunto de referências simbólicas, de chaves interpretativas, não questionadas, que os atores utilizam nas situações do agir comunicativo. "Numa perspectiva voltada para a situação, o mundo da vida aparece como um reservatório de autoevidências e de convições inabaláveis, do qual os participantes da comunicação lançam mão quando se encontram em processos cooperativos de interpretação (HABERMAS, 2012c, p. 227). Ou ainda, "(...) poderemos representar racionalmente o mundo da vida como uma reserva de padrões de interpretação, organizados linguisticamente e transmitidos culturalmente" (HABERMAS, 2012c, p. 228). A noção de mundo da vida não deve, todavia, ser vista somente como um pano de fundo de certezas culturais, mas também como um acervo de habilidades, saberes intuitivos e convições básicas possuídas pelos indivíduos, utilizáveis nas diversas situações sociais (HABERMAS, 2012c, p. 247). Para Habermas,

o conceito de mundo da vida não deve restringir-se à sua dimensão culturalista, uma vez que as ações comunicativas, além de constituírem um processo de entendimento, representam também processos de socialização e de integração social. Pois, ao realizarem ações de entendimento, por meio das quais reproduzem o saber cultural do qual se nutrem, os participantes da interação reproduzem também sua identidade pessoal (socialização) e sua pertença a coletividades (integração social e geração de solidariedade) (HABERMAS, 2012c, p. 255).

Habermas estabelece uma distinção importante entre o processo de reprodução material e os processos de reprodução simbólica do mundo da vida. Como veremos mais adiante, ele confere destaque às possibilidades de crise no âmbito da reprodução simbólica. A reprodução simbólica do mundo da vida compreende três processos: reprodução cultural, integração social e socialização. O agir comunicativo cumpre funções nesses três processos⁸⁴, os quais contribuem para a manutenção dos componentes estruturais do mundo da vida: a cultura, a sociedade e a pessoa⁸⁵ (HABERMAS, 2012c, p. 252).

A cultura, a sociedade e a pessoa se reproduzem por meio das interações que formam a rede da prática comunicativa cotidiana. Diferentemente dessa reprodução simbólica, que se baseia na ação comunicativa, a manutenção do substrato material do mundo da vida (reprodução material) ocorre por meio da atividade teleológica, pela qual os indivíduos buscam a realização de seus objetivos (HABERMAS, 2012c, p. 253).

Para a avaliação dos diferentes processos de reprodução simbólica, Habermas leva em conta três dimensões: a *racionalidade do saber*, a *solidariedade dos membros* e a *imputabilidade da personalidade adulta*. A avaliação desses processos permite verificar a existência de entraves na reprodução. Com relação aos três componentes estruturais do mundo da vida, estes entraves se manifestam: na cultura, como perda de sentido; na

_

⁸⁴ "Sob o aspecto funcional do entendimento, o agir comunicativo se presta à transmissão e à renovação de um saber cultural; sob o aspecto da coordenação da ação, ele possibilita a integração social e a geração de solidariedade; e, sob o aspecto da socialização, o agir comunicativo serve à formação de identidades pessoais" (HABERMAS, 2012c, p. 252).

⁸⁵ Habermas define a *cultura* como o estoque ou reserva de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações quando tentam se entender sobre algo no mundo; a *sociedade* como as ordens legítimas pelas quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais, assegurando a solidariedade; e a *personalidade* como o conjunto de competências que tornam um sujeito capaz de fala e de ação – e que, portanto, o colocam em condições de participar de processos de entendimento, permitindo-lhe afirmar sua identidade (HABERMAS, 2012c, p. 252 e 253).

sociedade, como anomia; na pessoa, como doença psíquica (psicopatologias) (HABERMAS, 2012c, p. 260).

Para Habermas, sobre esta base, é possível especificar as funções assumidas pelo o agir comunicativo para a reprodução dos componentes do mundo da vida. As funções a seguir podem ser atribuídas ao meio linguístico, mediante o qual as estruturas do mundo da vida se reproduzem. No âmbito da reprodução cultural, aquele meio realiza a função de manter a tradição, produzir críticas e de atuar como meio para a aquisição cultural. No da integração social, cumpre o papel de coordenação de ações por meio de pretensões de validade reconhecidas intersubjetivamente. No terreno da socialização, age na formação da identidade (HABERMAS, 2012c, p. 261).

Em seguida, Habermas enfatiza a necessidade de, ao se analisar a sociedade, distinguir entre mundo da vida e sistema. Para esse autor, a sociedade, no decorrer de sua evolução, se diferencia como sistema e como mundo da vida. A evolução sistêmica de uma sociedade é medida pelo aumento da sua capacidade de controle. O desenvolvimento de um mundo da vida estruturado simbolicamente, por sua vez, pode ser avaliado pela separação entre a cultura, a sociedade e a personalidade (HABERMAS, 2012c, p. 275). Essa disjunção está associada a processos de racionalização do mundo da vida e de complexificação do sistema. O processo de diferenciação das estruturas do mundo da vida produz impactos sobre os processos de integração: os mecanismos da integração social começam a se separar da integração sistêmica⁸⁶. Para Habermas, tal processo evolutivo fornece a chave para o entendimento da problemática weberiana da racionalização social (HABERMAS, 2012c, p. 297).

-

⁸⁶ Na integração social, "o sistema de ações é integrado por um consenso, assegurado normativamente ou obtido pelas vias da comunicação"; (...) na integração sistêmica, o sistema de ações é integrado "pelo controle não normativo de decisões individuais e não coordenadas", ideia de sistema autorregulado (HABERMAS, 2012c, p. 272 e 273). Segundo Heath, quando Habermas fala de integração sistêmica, o que ele tem em mente são vários tipos de "mãos invisíveis", por meios das quais a busca do interesse individual produz um padrão desejado, ainda que não planejado. Quando ele fala que a citada distinção entre modos de integração requer uma diferenciação correspondente no conceito de sociedade, está se referindo à distinção entre sistema e mundo da vida. O mundo da vida, nesse sentido, seria o domínio da ação comunicativa, onde a ordem seria produto da integração social (i.e., harmonização das orientações para a ação). Em contrapartida, o sistema seria o domínio da ação instrumental, em que a ordem seria produto da integração sistêmica (i.e., harmonização das consequências da ação) (HEATH, 2011, p. 79-81).

1.2.4 Uma interpretação alternativa do processo de racionalização

Para Habermas, a teoria weberiana da racionalização continua sendo o instrumento mais promissor para o esclarecimento das patologias sociais resultantes da modernização capitalista, mas possui inconsistências que sugerem a necessidade de uma reconstrução do seu conteúdo. Ele identifica dois problemas na teoria. O primeiro decorreria do fato de Weber ter analisado a racionalização dos sistemas de ação apenas sob o ângulo da racionalidade teleológica. Para Habermas, a descrição adequada das patologias da modernidade requer um conceito de racionalidade mais complexo do que o utilizado por Weber, a partir do qual a racionalização dos sistemas de ação possa ser analisada não somente sob um aspecto cognitivo-instrumental, mas também sob as dimensões prático-morais e estético-expressivas. O segundo, estaria relacionado à postura de Weber de equiparar o padrão capitalista de modernização à racionalização social em geral (HABERMAS, 2012c, p. 548 e 549).

A teoria habermasiana da racionalização parte da separação entre mundo da vida e sistema que caracterizaria as sociedades modernas. A ideia básica é que no processo de modernização capitalista ocorre uma invasão da racionalidade cognitivo-instrumental, típica do sistema, sobre o mundo da vida, estruturado comunicativamente. Nesse processo, a racionalidade cognitivo-instrumental obtém primazia sobre a racionalidade prático-moral e prático-estéticas, típicas do mundo da vida, e isso provoca perturbações na esfera da reprodução simbólica do mundo da vida, que se manifestam como patologias sociais. Segundo Habermas, a submissão do mundo da vida a esferas de ação organizadas formalmente (economia e administração do Estado) assume as formas patológicas de uma *colonização interna*⁸⁷ (HABERMAS, 2012c, p. 551 e 552).

-

⁸⁷ Ao se afastar do marxismo e do materialismo histórico, Habermas abandona seu antigo argumento de que a estrutura de classes das sociedades capitalistas produz tendências à crise, substituindo-o por uma visão de que as patologias do capitalismo tardio são causadas pela "colonização do mundo da vida" por intermédio do "sistema". De acordo Com Heath, muitos leitores não consideraram satisfatória a discussão empreendida por Habermas nos capítulos finais de Teoria da ação comunicativa, a respeito da dinâmica do sistema e do mundo da vida, e do papel que essa distinção poderia representar para a reconceitualização dos termos básicos da crítica do capitalismo realizada pelo marxismo e pela primeira geração da Escola de Frankfurt. O motivo dessa insatisfação estaria, em parte, no fato de que Habermas propõe quatro formas ligeiramente diferentes de interpretar a distinção sistema-mundo da vida, ainda que as apresente como equivalentes. Na primeira, o mundo da vida é o domínio da ação comunicativa, enquanto o sistema é o domínio em que predomina a ação instrumental; na segunda, a ordem no mundo da vida é alcançada por meio da coordenação de orientações para a ação (integração social), enquanto que, no sistema, a ordem é obtida por meio da coordenação das consequências da ação (integração de sistema), Na terceira, ele distingue as duas categorias em termos dos meios utilizados para a geração de integração: meios de comando (steering media), no caso do sistema, e linguagem natural, no caso do mundo da vida. E finalmente, ele descreve o sistema como sendo governado por uma lógica "funcional", sendo, dessa forma, somente inteligível por meio das lentes objetivadoras de uma metodologia científica não interpretativa. A

A formação de esferas de ação organizadas formalmente, não mais integradas pelo mecanismo do entendimento, resulta de um processo de diferenciação do sistema (burocratização) em que os meios do dinheiro e do poder permitem aos subsistemas da economia e do Estado se diferenciar de um sistema de instituições inseridas no horizonte do mundo da vida. São constituídos, portanto, dois tipos de esferas de ação: os constituídos na forma de um mundo da vida (estruturados comunicativamente), e os que são neutralizados em relação aos mundos da vida (organizados formalmente). Eles se contrapõem como dois campos distintos de ação: a ação integrada socialmente e a ação integrada sistematicamente. Nos campos de ação organizados formalmente, o mecanismo do entendimento linguístico, essencial para a integração social, é parcialmente substituído por meios de controle, ancorados no mundo da vida pelos meios do direito formal. Isso significa que as esferas de interação reguladas formalmente são neutralizadas do ponto de vista ético por uma organização moldada juridicamente. O agir comunicativo ainda existe nas organizações, mas de forma restrita (HABERMAS, 2012c, p. 556; 559; 562).

De acordo com Habermas, os limites entre o sistema e o mundo da vida são dados pela separação entre os subsistemas da economia e da administração burocratizada do Estado, de um lado, e os domínios da vida privada (família, vizinhança e associações livres) e da esfera pública (as pessoas privadas e os cidadãos), de outro. (HABERMAS, 2012c, p. 560).

A partir dessa crítica, Habermas propõe uma reformulação do diagnóstico weberiano acerca do nosso tempo. A perda de liberdade, atribuída por Weber à burocratização, passa a ser interpretada como decorrente de uma disjunção entre mundo da vida e sistema, isto é, das relações entre diferentes princípios de socialização. Como visto, a racionalização do mundo da vida tem como consequência uma passagem da integração social para a integração sistêmica, isto é, para meios de controle independentes da linguagem. Isso teria como consequência um desmembramento de esferas da ação organizadas formalmente, impondo ao mundo da vida imperativos próprios (HABERMAS, 2012c, p. 575 e 576).

distinção, neste caso, entre sistema e mundo da vida, estaria nos limites da sociologia interpretativa (HEATH, 2011, p. 74 e 75).

Com o objetivo de analisar como *a mediatização*⁸⁸ *do mundo da vida se transforma numa colonização*⁸⁹, Habermas apresenta as relações de troca que se estabelecem entre o mundo da vida e o sistema.

Habermas interpreta o capitalismo e o instituto estatal moderno como subsistemas que se diferenciam do sistema de instituições, vale dizer, dos componentes sociais do mundo da vida, pelos meios "dinheiro" e "poder" (HABERMAS, 2012c, p. 575 e 576).

Ele descreve as interações dos subsistemas "economia" e "Estado" com o mundo da vida na forma de relações paralelas. São descritos dois tipos de interação. Por um lado, as relações definidas mediante papéis que dependem de organização. São as relações em que os atores assumem os papéis de trabalhadores assalariados e de clientes. Na condição de assalariados, eles trocam força de trabalho por salário, e na condição de clientes trocam o pagamento de impostos por serviços públicos. No exercício desses papéis, os atores se desligam dos contextos do mundo da vida e adaptam seu comportamento a campos de ação organizados formalmente, responsáveis pela reprodução material do mundo da vida. Por outro lado, temos as relações definidas mediante papéis que não dependem da organização. Aqui nos referimos aos papéis de consumidor e de cidadão. Ao consumidor, o sistema econômico oferece bens e serviços em troca de demanda. Como cidadão, a permuta é a de decisões políticas por lealdade das massas. No primeiro tipo de interação, os papéis são produzidos a partir de regras jurídicas sob as quais as organizações estão estruturadas. No segundo tipo, diferentemente, as regras jurídicas têm a forma de relações contratuais ou de direitos subjetivos públicos. Os papéis do consumidor e do cidadão estão referidos à formação de preferências, orientações valorativas e atitudes que se conformam no âmbito da esfera privada e na publicidade da opinião pública. Isso envolveria a formação de padrões de legitimação e de demanda cultural, possuidores de estruturas dotadas de uma lógica própria, que se manteriam ligadas a contextos do mundo

⁸⁸ Habermas se refere ao mecanismo por meio do qual os indivíduos mudam de uma orientação de ação comunicativa para uma orientação de ação predominantemente instrumental, num domínio particular, como *tecnização* do mundo da vida. Quando domínios de ação tecnizados se reintegram por meios de comando ele se refere a *mediatização*. Segundo Heath, ele utiliza esse conceito para, em termos das ideias de sistema e mundo da vida, reformular a preocupação tradicional da Escola de Frankfurt sobre a possibilidade de emergência de uma "sociedade totalmente reificada" (HEATH, 2011, p. 86).

⁸⁹ De acordo com Heath, com a tese da colonização, Habermas busca explicar porque o Estado de bemestar não foi capaz de pacificar todos os conflitos sociais, e porque não assumem a forma de conflito de classes (HEATH, 2011, p. 90).

da vida, não se abrindo à economia e à política do mesmo modo que a força de trabalho e os impostos (HABERMAS, 2012c, p. 581).

Esse modelo de trocas é utilizado por Habermas para uma discussão das ideias de perda de liberdade e perda de sentido nas sociedades modernas, formuladas por Weber. Tanto a perda de liberdade quanto a perda de sentido, em Habermas, estão associadas aos processos de monetarização e de burocratização da prática cotidiana, no âmbito da esfera privada e da esfera pública. As relações de troca entre o mundo da vida e o sistema são reguladas pelos meios de controle "dinheiro" e "poder". Para tanto é necessário que os produtos do mundo da vida passem por um processo de abstração que os reduza a *inputs* de um subsistema, que se relaciona com seu entorno através de um meio de controle. Habermas observa, no entanto, que somente as esferas de ação que preenchem funções econômicas e políticas podem ser transportadas para meios de controle. Isso porque, nas esferas da reprodução cultural, da integração social e da socialização esses meios de controle não são capazes de substituir o mecanismo de entendimento, coordenador da ação. Diferentemente da reprodução material do mundo da vida, a tentativa de deslocar a reprodução simbólica para os fundamentos da integração sistêmica tem como consequência efeitos secundários patológicos (HABERMAS, 2012c, p. 582 e 583).

A adaptação do trabalhador e do cliente à condição, respectivamente, de membro e de dependente de uma organização é, na interpretação habermasiana, vista como ameaça à liberdade individual e como possível *privação da liberdade*.

A mesma moldura teórica pode ser utilizada para explicar os fenômenos de perda de sentido identificados por Weber. Esta se refletiria em estilos parciais de conduta de vida e no enxugamento burocrático do espaço público (HABERMAS, 2012c, p. 583).

O contexto de perda de sentido envolve, segundo Weber, *problemas de orientação*, na esfera privada, e *problemas de legitimação*, na esfera pública. Os problemas de orientação têm a ver com a perda de raízes morais no comportamento metódico e racional burguês, à medida que a ética profissional protestante perde influência na conduta da vida privada, o que engendra um estilo de vida especializado e utilitarista do "especialista sem espírito" e um estilo de vida estético-hedonista do "homem do prazer sem coração". No primeiro caso, a possiblidade de assegurar a salvação pessoal ou de concretizar uma autorrealização secularizada, por meio do exercício ético de uma profissão, dá lugar à preferência pelo exercício instrumental de um ofício que abra perspectivas de ganho e de carreira. No segundo caso, trata-se de um estilo de vida caracterizado por certas "atitudes expressivas", que visam a compensar

frustações oriundas de uma conduta de vida racional. Weber se preocupa com a crescente perda de capacidade orientadora da esfera privada, visto que as tradições desfeitas do mundo da vida não podem ser substituídas por uma conduta de vida privada orientada moralmente e inspirada na consciência, obtida dos dois estilos de vida citados (HABERMAS, 2012c, p. 584 e 585).

Os problemas de legitimação na esfera pública, por sua vez, têm a ver com uma atrofia da legitimação provocada pelo poder legal e burocrático. A legitimidade do poder, monopolizada pelo Estado moderno, se baseia na legalidade de decisões e de procedimentos. Num contexto em que a atividade política se reduz à luta pela conquista e pelo exercício do poder legítimo, Weber entende que, aos olhos dos cidadãos que participam do processo de legitimação, a perda de legitimidade decorre da ausência de uma justificação normativa para a ordem política e da carência de uma luta pelo poder travada em nome de crenças subjetivas (HABERMAS, 2012c, p. 585 e 586).

Segundo Habermas, Weber interpreta os problemas de orientação e de legitimação acima descritos como decorrentes da decomposição da razão substancial, implicando uma "perda de sentido". Porém, para Habermas, esses fenômenos são o resultado de uma colonização do mundo da vida produzida por imperativos sistêmicos, que reprimem os elementos prático-morais excluindo-os dos domínios da conduta da vida privada e da esfera pública política. Eles não decorreriam, como quer Weber, de um antagonismo entre esferas de valores culturais dotadas de leis próprias ou do padrão de racionalização das sociedades modernas, mas da monetarização e da burocratização da prática cotidiana, no âmbito da esfera pública e da esfera privada (HABERMAS, 2012c, p. 587).

Na visão de Habermas, o sistema econômico solapa a esfera privada e o sistema administrativo estatal esvazia a esfera pública. No primeiro caso, o sistema econômico submete a seus imperativos a forma de vida das economias domésticas privadas e a conduta de vida de consumidores e assalariados. O consumismo e o individualismo, assim como os motivos relacionados com o rendimento e a competitividade, se transformam na força configuradora da esfera privada. A racionalização unilateral da prática comunicativa cotidiana produz um estilo de vida marcado pela especialização e pelo utilitarismo, que provoca como reação um hedonismo que tenta aliviar a pressão oriunda da racionalidade. Ao mesmo tempo, a burocracia se apodera dos processos espontâneos de formação da opinião e da vontade, privando-os de seu conteúdo, o que facilitaria a separação entre as decisões políticas e os contextos concretos da vida que formam a identidade e fornecem elementos para a legitimação. Nesse quadro, surgiria a imagem

weberiana de um poder legal que redefine as questões práticas em termos técnicos, rejeita as exigências de justiça material e acena para a ideia positivista de uma legitimação mediante procedimentos (HABERMAS, 2012c, p. 587 e 588).

Habermas introduz na análise um outro aspecto referente à perda de sentido, diferente do significado atribuído por Weber a esse termo. Trata-se do empobrecimento cultural. Habermas considera que os processos de entendimento, que constituem o centro do mundo da vida, necessitam do suporte de uma tradição cultural. Na sua visão, a prática comunicativa cotidiana depende de um conjunto racional formado por interpretações cognitivas, expectativas morais e por expressões e valorações que se interpenetram, e que fazem parte da tradição cultural. Porém, essa infraestrutura sobre a qual se apoia a ação comunicativa é ameaçada pela reificação induzida pelo sistema e pelo empobrecimento cultural, duas tendências que se reforçam mutuamente. A reificação diz respeito ao já mencionado processo de instrumentalização do mundo da vida por imperativos sistêmicos. O empobrecimento cultural tem a ver com a diferenciação das esferas de valor da ciência, da moral e da arte⁹⁰. Os respectivos sistemas culturais de ação passam por uma institucionalização, em que os temas da ciência, da moral e da arte passam a ser considerados assuntos de especialistas. Como consequência dessa diferenciação, os setores dominados por especialistas não apenas se tornam autônomos, como rompem com as tradições que perderam sua credibilidade (HABERMAS, 2012c, p. 590 e 591).

Para Habermas, a introdução dos diagnósticos weberianos acerca do nosso tempo no quadro de interpretação de sua teoria da comunicação permite descobrir em que sentido determinados fenômenos sociais podem ser interpretados como patologias, isto é, como sintomas de uma prática cotidiana desvirtuada. Haveria, no entanto, que explicar a causa do surgimento dessas patologias (HABERMAS, 2012c, p. 591).

Habermas chama a atenção para algumas diferenças existentes entre a sua concepção de racionalização e a Weber. Para Habermas, Weber era sensível ao impacto da modernização capitalista sobre o mundo da vida para chegar a um novo patamar de diferenciação sistêmica. Não obstante, ele não teria dado atenção ao papel de dominação exercido pelo sistema econômico autonomizado, e em expansão, e pelo seu complemento estatal. Nesse aspecto, Habermas considera que a referência a uma dominação econômica

2012c, p. 589).

_

⁹⁰ Essa diferenciação acontece quando "os problemas transmitidos pela tradição podem ser isolados sob os pontos de vista específicos da verdade, da correção normativa, da retidão, da autenticidade ou da beleza e tratados, respectivamente, como questões de conhecimento, de justiça e de gosto (...)" (HABERMAS,

de classes, de tipo marxiana, possa explicar "por que os imperativos que Weber atribui à expressão 'burocratização' interferem nas esferas da ação estruturadas comunicativamente a tal ponto que os espaços abertos pela racionalização do mundo da vida não podem ser utilizados para a formação da vontade prático-moral, para a autorrepresentação expressiva ou para a satisfação estética". Segundo Habermas, a perspectiva marxiana permite entender a racionalização do mundo da vida como diferenciação de subsistemas autônomos e apontar para o horizonte utópico de uma sociedade burguesa (HABERMAS, 2012c, p. 593).

Apesar disso, para Habermas, haveria indícios de que a dinâmica própria dos subsistemas autonomizados possa ser limitada. Essa hipótese aconteceria quando, em havendo a separação da cultura, da sociedade e da personalidade, a base de validade do agir orientado pelo entendimento passa a substituir os fundamentos sagrados da integração social. Para esse autor, nessas circunstâncias haveria *indícios de uma comunicação cotidiana pós-tradicional* e autônoma, capaz de romper o domínio cultural dos especialistas, conseguindo eludir os perigos da reificação e da desertificação. Ao mesmo tempo, a racionalização do mundo induzida pelo sistema, produtora de reificação, também favoreceria paradoxalmente a perspectiva utópica, que culpa a modernização capitalista pela dissolução das formas de vida tradicionais, sem repor sua substância comunicativa (HABERMAS, 2012c, p. 595).

Para Habermas, com as teses da perda da liberdade e da perda de sentido, Weber formulou uma crítica da racionalização social, mas, ao mesmo tempo, interpretou as patologias da modernidade que detectou como um paradoxo inserido no próprio desenvolvimento ocidental, ao afirmar que nesses fenômenos a razão do racionalismo ocidental tem de se implantar como se fosse um destino. Afirmando fugir de uma linha apologética da cultura burguesa, Habermas, na sua visão modificada das teses de Weber, argumenta que as deformações patológicas que foram objeto de interesse de Marx, Durkheim e Weber não dependem da racionalização do mundo da vida em geral, nem da crescente complexidade do sistema enquanto tal, e que a secularização das cosmovisões e a diferenciação estrutural da sociedade não são, por si só, causadoras de efeitos patológicos colaterais. Que o empobrecimento cultural da prática cotidiana não resulta da diferenciação e do desenvolvimento próprio das esferas de valores culturais, visto que esse empobrecimento somente acontece quando as culturas de especialistas se afastam dos contextos do agir comunicativo. Que a racionalização unilateral e a reificação da prática comunicativa cotidiana não decorrem da separação entre formas de organização

dos subsistemas controlados por meios e pelo mundo da vida, mas da penetração de formas da racionalidade econômica e administrativa em esferas que, tendo se especializado na tradição cultural, na integração e na educação social, resistem à transferência para os meios "dinheiro" e "poder", ficando na dependência do entendimento como mecanismo de coordenação da ação (HABERMAS, 2012c, p. 596 e 597).

1.2.5 O modelo das relações de troca entre mundo da vida e sistema

Habermas considera que um retorno a Marx, ou, como ele diz, à interpretação de Marx sugerida pela recepção de Weber no marxismo ocidental, poderia ser útil na superação de algumas dificuldades teóricas presentes na teoria da racionalização de Weber. Em primeiro lugar, a dinâmica da luta de classes poderia explicar o crescimento hipertrofiado dos subsistemas controlados por meios, que resulta numa intromissão dos mecanismos de controle – administrativos e monetários – no mundo da vida. Em segundo lugar, os efeitos da reificação de esferas de ação estruturadas comunicativamente não devem ser atribuídos a determinada classe. Os fenômenos que Max Weber atribui às tendências de burocratização não caracterizariam determinadas situações de classes, mas sociedades modernizadas em geral (HABERMAS, 2012c, p. 598). Isso significa que os efeitos dos processos de reificação não afetam a uma classe específica, mas se disseminam pela sociedade⁹¹.

Apesar de reconhecer esses avanços teóricos na interpretação marxiana, Habermas formula algumas críticas à teoria do valor de Marx. Em primeiro lugar, Habermas argumenta que, embora Marx se movimente em dois níveis analíticos, a saber, o do "mundo da vida" e o do "sistema", essa separação não se verifica na sua economia política, ficando seus conceitos presos a uma ideia de totalidade de feição hegeliana. Isso impediria Marx de considerar o valor evolucionário próprio dos subsistemas controlados por meios. Ele não teria percebido que a diferenciação entre aparelho de Estado e economia *também* constitui um nível superior de diferenciação do próprio sistema, abrindo novas possiblidades de controle e determinando uma reorganização das velhas

_

⁹¹ Esse segundo aspecto, segundo Habermas, teria sido observado por Lukács, para quem o conflito de classes na sociedade capitalista, isto é, "a subsunção da força de trabalho sob a forma da mercadoria permite inferir uma forma de objetividade com o auxílio da qual se torna possível decifrar qualquer 'forma de subjetividade das sociedades burguesas". Lukács vê, portanto, "uma *deformação objetivadora da subjetividade em geral*, uma reificação da consciência, que atinge não somente a cultura burguesa, a ciência e a mentalidade das camadas burguesas, mas também a autocompreensão economicista e reformista do movimento dos trabalhadores" (HABERMAS, 2012c, p. 599).

relações de classes feudais (HABERMAS, 2012c, p. 611). Essa falha de percepção, por sua vez, teria tido consequências para a teoria da revolução de Marx, que não teria levado em conta essa nova configuração social, própria do capitalismo tardio.

A segunda fraqueza da teoria do valor apontada por Habermas tem a ver com uma limitação do conceito marxiano de alienação. Segundo esse conceito, a alienação surge com a transformação da "força de trabalho concreta" em "trabalho abstrato", decorrente da dissolução de formas de vida tradicionais, e se aplicaria especialmente às condições de vida dos trabalhadores assalariados sob o capitalismo. Ele não daria conta, no entanto, dos processos de reificação decorrentes da racionalização de mundos da vida póstradicionais constituídos por estruturas simbólicas diferenciadas, pois tomaria como referência uma situação histórica vigente no passado pré-moderno, quando os trabalhadores, antes de se tornarem proletários, detinham os meios de produção. Para Habermas, a teoria do valor de Marx "não oferece uma base para um conceito de reificação capaz de identificar síndromes da alienação nos respectivos graus de racionalização atingidos por um mundo da vida" (HABERMAS, 2012c, p. 615). Pois, a existência de reificação, no quadro de um mundo da vida amplamente racionalizado, deveria ser avaliada pelas condições da socialização comunicativa em geral e não por comparação com formas de vida do passado pré-moderno (HABERMAS, 2012c, p. 615).

Uma terceira fonte de crítica consiste no fato de Marx localizar os processos de reificação unicamente no mundo do trabalho. Para Habermas, tais processos não surgem necessariamente na esfera em que são provocados. Eles podem também se manifestar em domínios públicos e privados, aninhando-se tanto no papel do consumidor como no do empregado. A teoria do valor, no entanto, somente levaria em conta um canal produtor de reificação, pelo qual a venda da força de trabalho transforma as ações de trabalho em realizações abstratas. A incapacidade de Marx de interpretar essa transformação como um caso especial de uma reificação de relações sociais em geral, induzida pelo sistema, se explicaria pelo fato de a teoria do valor ter sido concebida como uma teoria da ação voltada para fins, em que os atores ao serem expropriados de seus meios de produção, perdem a possiblidade de desenvolver suas potencialidades naturais (HABERMAS, 2012c, p. 616). Como consequência desse conceito de ação, que a limita à atividade objetiva e produtiva, e que ignora, portanto, as esferas de ação comunicativa, Marx não teria sido capaz de identificar a gênese da reificação fora do mundo do trabalho.

Habermas argumenta que a teoria de Marx, apesar de apoiar-se num conceito de sociedade articulado em dois níveis, em que o mundo da vida se combina com o sistema,

não teria conseguido fornecer uma explicação satisfatória do capitalismo tardio. E que as razões dessa deficiência poderiam ser esclarecidas por meio das três fraquezas identificadas na sua teoria do valor. A base do erro marxiano seria a presença de uma interpretação economicista na noção dual base-superestrutura, que o levaria a tratar a relação complementar entre economia e aparelho de Estado como uma relação trivial (HABERMAS, 2012c, p. 617).

Diferentemente de Marx, Habermas entende que o sistema é composto de dois subsistemas: economia e Estado. O Estado não é mero reflexo da estrutura, ou seja, da base econômica, ele possui "vida própria". Ao mesmo tempo, a reprodução da vida simbólica, componente da superestrutura segundo a visão marxiana, não ocorre como reflexo da reprodução material, ele segue caminhos próprios. Assim, a alienação, que em Marx decorre objetivamente do formato das relações sociais de produção capitalistas, e que se manifesta diretamente na subjetividade dos indivíduos como reflexo daquelas, é vista por Habermas como reificação, pela invasão do mundo da vida pelos mecanismos de controle, dinheiro e poder. Diferentemente da teoria do valor, Habermas entende que a análise da reificação deve levar em conta dois meios de controle e quatro canais, por meio dos quais dois subsistemas – que se completam um ao outro – submetem o mundo da vida aos seus imperativos. Os efeitos de reificação podem resultar tanto da burocratização das esferas da vida pública e privada como da monetarização dessas mesmas esferas (HABERMAS, 2012c, p. 617). Dito de outra forma, reificação, para Habermas, significa uma deformação patológica de infraestruturas comunicativas do mundo da vida (HABERMAS, 2012c, p. 673).

Habermas busca desenvolver um modelo alternativo à teoria do valor de Marx que ofereça uma explicação para o que ele considera as características inerentes aos sistemas políticos de sociedades capitalistas desenvolvidas. Para aquele, a ortodoxia marxiana encontra dificuldades em lidar com o intervencionismo estatal, a democracia de massa e o Estado do bem-estar social. O princípio economicista não daria conta de explicar a pacificação do conflito de classes e o sucesso alcançado, no longo prazo, pelos programas reformistas e social-democratas, nos países europeus, desde o final da Segunda Guerra Mundial.

Habermas apresenta um modelo que busca explicar as estruturas de compromisso inerentes ao capitalismo tardio, bem como suas vulnerabilidades (HABERMAS, 2012c, p. 618). Na composição desse modelo, são destacadas três questões institucionais fundamentais: o intervencionismo do Estado, a democracia de massa e o Estado de bem-

estar social. O papel cumprido por cada um desses elementos será abordado na parte dedicada aos aspectos institucionais, no próximo capítulo.

1.3 Liberalismo, republicanismo e política deliberativa

A presente seção se baseia em dois trabalhos. O primeiro é o livro *Direito e democracia: entre factcidade e validade*, de 1992 (edição alemã), uma das principais obras de Habermas, em que aborda elementos de teoria política, em particular as relações entre Estado de direito e democracia. O segundo trabalho é um ensaio⁹² originalmente publicado no mesmo ano (edição alemã), em que analisa formas alternativas de democracia, compara elementos políticos das tradições liberal e republicana e formula uma concepção de política deliberativa. A questão democrática e as concepções políticas das duas tradições citadas também integram a temática de *Direito e democracia*.

A fim de apresentar sua concepção de política deliberativa, no contexto de sua teoria do discurso, Habermas efetua uma comparação entre vários elementos das tradições liberal e republicana, tais como o papel da política e do processo democrático, a condição de cidadão, o direito. Segundo esse autor, na concepção liberal, o processo democrático cumpre a tarefa de programar o Estado no interesse da sociedade. A política é essencialmente uma luta de posições que assegurem a capacidade de dispor de poder administrativo. Ao mesmo tempo, o processo político serve para o controle da atividade do Estado. Na concepção republicana, por outro lado, a política é vista como um elemento constitutivo do processo de formação da sociedade como um todo. Atribui-se grande importância ao espaço público e político, e à sociedade civil, como sua infraestrutura. Nesse contexto, a formação da opinião e da vontade políticas no espaço público e no parlamento não obedece às estruturas de mercado, tem suas estruturas específicas, as de uma comunicação pública orientada para o entendimento, para o diálogo.

Para Habermas, o processo de formação democrática da opinião e da vontade comum se traduz em eleições gerais e em decisões parlamentares. Segundo a visão liberal, esse processo se dá na forma de um compromisso entre interesses. A concepção republicana, de forma diversa, considera que a formação democrática da vontade comum se realiza na forma de um autoentendimento ético (consenso). A formação da opinião e da vontade políticas dos cidadãos consiste no meio pelo qual se constitui a sociedade como um todo politicamente organizado. A democracia é sinônimo de auto-organização

_

⁹² Publicado em português, em 1995, sob o título *Três modelos normativos de democracia*.

política da sociedade. Segundo a interpretação de Habermas, isso significaria uma visão da política que buscaria exercer-se para além do aparelho de Estado e até mesmo em contraposição a ele, mesmo que momentaneamente. Essa ideia estaria presente, por exemplo, em Hannah Arendt ao propor a revitalização da esfera pública política, "para que uma cidadania regenerada possa (re)apropriar-se do poder burocratizado do Estado, imprimindo-lhe formas de autoadministração descentralizada" (HABERMAS, 2011, p. 20). Isso poderia transformar a sociedade numa totalidade política. Por outro lado, o eixo do modelo liberal não é a autodeterminação democrática dos cidadãos deliberantes, e sim a normatização (em termos de Estado de Direito) de uma sociedade centrada na economia que, mediante a satisfação das expectativas de felicidade de pessoas privadas empreendedoras, deve garantir um bem comum entendido, no fundo, de modo apolítico.

Na visão de Habermas, o processo da política deliberativa constitui o âmago do processo democrático. A teoria do discurso toma elementos de ambas as tradições de pensamento, liberal e republicana, e os integra no conceito de um procedimento ideal de deliberação e de tomada de decisões. Para ele, a política dialógica e a política instrumental podem entrelaçar-se no campo das deliberações, quando as correspondentes formas de comunicação estão suficientemente institucionalizadas. Nas palavras de Habermas, "a razão prática passa dos direitos humanos universais ou da eticidade concreta de uma comunidade para as regras do discurso e as formas de argumentação, que extraem seu conteúdo normativo da base de validade do agir orientado pelo entendimento e, em última instância, da estrutura da comunicação linguística e da ordem insubstituível da socialização comunicativa" (HABERMAS, 2011, p. 19).

A teoria do discurso atribui ao processo democrático maiores conotações normativas do que o modelo liberal. Tais conotações são, porém, mais fracas do que as existentes no modelo republicano (HABERMAS, 2011, p. 21). A visão habermasiana de democracia concede um lugar central ao processo político de formação da opinião e da vontade comum, sem, porém, entender a constituição de Estado de direito como algo secundário. Tudo gira em torno das condições de comunicação e dos procedimentos que outorgam à formação institucionalizada da opinião e da vontade políticas sua força legitimadora. A teoria do discurso entende os direitos fundamentais e os princípios do Estado de Direito como uma resposta consequente à questão de como institucionalizar os exigentes pressupostos comunicativos do processo democrático, com vistas à formação democrática da opinião e da vontade.

As comunicações são os âmbitos onde podem se dar uma formação mais ou menos racional da opinião e da vontade acerca de temas relevantes para a sociedade como um todo e acerca das matérias que precisam de regulação. Nesse contexto Habermas formula algumas perguntas: quais são os canais de deliberação? Os meios parlamentares? A geração de opinião se converte em decisões eleitorais?

A teoria do discurso postula a conformação de arenas políticas descentradas, arenas de discussão política, que, todavia, não possuem poder decisório, e não podem prescindir da produção de leis por meio da esfera parlamentar. "Na perspectiva de uma teoria da democracia, a esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, não pode limitar-se a percebê-los e a identificá-los, devendo, além disso, tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar" (HABERMAS, 2011, p. 92). Não possuindo autonomia decisória, o papel da esfera pública é influenciar as instâncias políticas decisórias para que suas deliberações se baseiem na opinião e na vontade formadas democraticamente.

Habermas atribui, portanto, importância fundamental ao papel desempenhado pela "esfera pública" na formação democrática da opinião e da vontade comum. Esfera pública (ou espaço público) é entendida como um fenômeno social elementar. Não configura uma instituição, nem uma organização e nem um sistema. Ela "pode ser descrita como uma rede adequada de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos" (HABERMAS, 2011, p. 93). O conceito de esfera pública se conectaria diretamente com o de "sociedade civil". A esfera pública se constituiria em arena para a expressão da sociedade civil. O núcleo institucional da sociedade civil "é formado por associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, as quais ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida. A sociedade civil compõe-se de movimentos, organizações e associações, os quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política. O núcleo da sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro de esferas públicas" (HABERMAS, 2011, p. 100).

_

⁹³ A exemplo do mundo da vida, a esfera pública se reproduziria através do agir comunicativo.

A teoria do discurso se pretende inovadora ao intentar romper com a dicotomia entre, por um lado, uma totalidade social centrada no Estado, representado como um sujeito superdimensionado e agindo em função de um objetivo (republicanismo), e, por outro, uma totalidade baseada num sistema de normas constitucionais que regulam de modo neutro o equilíbrio do poder e dos interesses segundo o modelo do mercado (liberalismo).

Na interpretação liberal, a formação democrática da vontade tem como função única a legitimação, por meio das eleições, do exercício do poder político. Na interpretação republicana, essa formação vai mais além, pois tem a função de constituir a sociedade como uma comunidade política. No caso da teoria do discurso, a palavrachave no que tange à formação democrática da vontade é racionalização. Segundo Habermas, isso significa mais do que simples legitimação, porém menos do que a constituição do poder. Significa que "processos e pressupostos comunicativos da formação democrática da opinião e da vontade funcionam como a comporta mais importante para a racionalização discursiva das decisões de um governo e de uma administração vinculados ao direito e à lei" (HABERMAS, 2011, p. 23). Como já observado, essas arenas de comunicação, denominadas de "estruturas comunicativas da esfera pública" funcionam como caixas de ressonância dos problemas vivenciados pela sociedade e estimulam opiniões influentes. A opinião pública, transformada em poder comunicativo por meio de processos democráticos, não possui a capacidade de controlar, ela própria, o poder administrativo, mas pode tentar direcioná-lo (HABERMAS, 2011, p. 23).

Um importante elemento na teoria do discurso é a ideia de soberania popular. Soberania popular significa que todo poder do Estado emana do povo. Habermas enumera os princípios fundamentais sob os quais ela deve se assentar: o princípio da ampla garantia legal do indivíduo, proporcionada através de uma justiça independente; os princípios da legalidade da administração e do controle judicial e parlamentar da administração; e o princípio da separação entre Estado e sociedade, que visa impedir que o poder social se transforme em poder administrativo, sem passar pelo filtro da formação comunicativa do poder (HABERMAS, 2012a, p. 212 e 213).

Na teoria do discurso de Habermas, há um nexo claro e fundamental entre Estado de direito, soberania popular e poder comunicativo. Na linha dessa teoria, o princípio da soberania do povo significa que todo o poder político é deduzido do poder comunicativo dos cidadãos (HABERMAS, 2012a, p. 213). Não obstante, para que o poder

comunicativo possa ser exercido e se expressar fluentemente é necessária a institucionalização prévia de uma ordem jurídica que viabilize determinados processos e condições de comunicação. Essa ordem é o Estado de direito.

A institucionalização jurídica de determinados processos e condições da comunicação tornaria possível um emprego efetivo de liberdades comunicativas. A formação da opinião e da vontade estruturada discursivamente seria parte de um processo democrático destinado a garantir um tratamento racional de questões políticas, cujo resultado é a produção de leis legítimas. A aceitabilidade racional dos resultados obtidos se explicaria pelo fato de que a institucionalização de formas de comunicação interligadas garantiria, de modo ideal, que todas as questões relevantes, temas e contribuições, fossem tematizados e elaborados em discursos e negociações, tendo por base as melhores informações e argumentos possíveis (HABERMAS, 2012a, p. 213).

Na visão de Habermas, a organização de um Estado de direito deve servir, em última instância, à auto-organização política autônoma de uma comunidade. A constituição dessa comunidade numa associação de membros livres e iguais do direito se dá com o auxílio do sistema de direitos. As instituições do Estado de direito devem garantir um exercício efetivo da autonomia política de cidadãos socialmente autônomos. Elas devem viabilizar não só o surgimento do poder comunicativo de uma vontade formada racionalmente, como também encontrar expressão na implementação administrativa de medidas legais, com vistas a realização de fins coletivos. Em resumo, o Estado de direito, de um lado, institucionaliza o uso público das liberdades comunicativas; e, de outro, regula a transformação do poder comunicativo em administração (HABERMAS, 2012a, p. 220 e 221).

Como observação final desse tópico, podemos concordar com Finlayson e Freyenhagen, para quem a questão central levantada por Habermas em *Between facts and norms* (*Direito e democracia: entre factcidade e validade*) diz respeito à legitimidade democrática, entendida como atributo de Estados, governos, e das leis e políticas por eles produzidas ou formuladas. Que a principal pergunta formulada por Habermas no livro é: quais as condições sociais e institucionais que tornam possível a produção de leis com legitimidade? E que a resposta do autor é: Estado democrático representativo; Estado de direito; a existência de uma sociedade civil concebida como esferas de circulação livre e desregulada de discurso público, sustentada por um sistema, implícito ou explícito, de direitos individuais, tudo isso interligado de modo a manter viva a chama da democracia radical (FINLAYSON & FREYENHAGEN, 2013, p. 8).

1.4 Democracia deliberativa e legitimidade

Dando continuidade ao exame da teoria democrática de Habermas, abordamos mais detidamente, a seguir, as relações entre democracia discursiva e produção de leis. Essa seção de baseia em relevante e esclarecedor texto de Olson sobre a democracia deliberativa proposta por aquele filósofo.

Ao apresentar sua visão de democracia, Habermas confere grande importância ao processo de elaboração das leis. Para aquele, processos discursivos de elaboração de leis estão no centro da política moderna. A fim de que esses processos, e as leis daí decorrentes, possuam legitimidade, entende ser fundamental que as pessoas afetadas por dada norma legal estejam de acordo com essa norma. Essa é uma versão de um princípio mais geral de universalização que o filósofo chama de princípio do discurso, ou "D" (OLSON, 2011, p. 141), segundo o qual somente "são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais" (HABERMAS, 2012a, p. 142).

Para esse autor, a principal diferença entre a comunicação em geral e a comunicação em sentido político estaria no fato de que a argumentação política se estrutura conforme normas legais. Adotando o pressuposto de que as pessoas que vivem sob um sistema legal devem estar de acordo com as leis que compõem esse sistema, Habermas não aplica o princípio do discurso (D) diretamente à comunicação política. Em contextos político-legais, o discurso político assumiria a forma do "princípio democrático" (OLSON, 2011, p. 141), segundo o qual "somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva" (HABERMAS, 2012a, p. 145). O princípio democrático descreveria a forma de generalização necessária à obtenção de legitimidade para as leis. Ele expressaria a orientação cooperativa na política de pessoas que se comunicam entre si e que se reconhecem como "membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente" (HABERMAS, 2012a, p. 145).

O status de membros livres e iguais de uma associação, na sociedade contemporânea, se expressaria, segundo Habermas, na autonomia que os cidadãos possuem para elaborar leis aceitas por todos e para viver segundo essas leis. Os cidadãos se veriam, ao mesmo tempo, como destinatários e como autores das leis. A liberdade como destinatários da lei se expressaria como "autonomia privada". A liberdade como autores, se expressaria como "autonomia pública" (OLSON, 2011, p. 143).

Essas duas formas de autonomia seriam interdependentes. Habermas refere-se a elas como "cooriginais". A ideia é que a participação no processo político público requereria um *status* seguro como indivíduo privado. A forma de liberdade privada garantiria às pessoas a segurança e as capacidades materiais para um engajamento como um igual na política. Ao mesmo tempo, a autonomia pública seria necessária como liberdade para enunciar os elementos da vida privada e protegê-los. A participação política permitiria aos cidadãos definir as proteções de que necessitam do sistema legal (OLSON, 2011, p. 143).

Habermas observa que essas duas formas de autonomia estão codificadas como direitos na tradição democrática liberal. Os direitos outorgariam aos cidadãos o *status* de "membros livres e iguais" da sociedade política e, ao mesmo tempo, garantiriam as duas formas de autonomia citadas. Eles também permitiriam a institucionalização dos ideais de igualdade, reciprocidade e inclusão implícitos na comunicação. Dessa forma, o sistema de direitos estabeleceria as condições comunicativas para a criação de leis legítimas (OLSON, 2011, p. 143 e 144).

Segundo Habermas, o sistema de direitos compreende três categorias de direitos que especificam o *status* de um participante na deliberação: direitos a liberdades iguais enquanto sujeito da lei, desfrutando da maior liberdade possível compatível com a mesma liberdade para os outros; direitos definindo a condição de participante de uma comunidade política, ou seja, a situação típica de um cidadão; e direitos de reclamar da violação de direitos e de ter essas violações reparadas. Esses direitos conformam um sistema em que as pessoas são reconhecidas como sujeitos legais, possuem liberdades de vários tipos e podem recorrer quando essas liberdades não são respeitadas (OLSON, 2011, p. 144).

No entanto, essas três categorias de direitos não seriam, em si mesmas, democráticas. Os cidadãos constituem tipos particulares de sujeitos legais portadores de direitos, mas ainda não lhes foi dada a condição de cidadãos democráticos. Para introduzir democracia no sistema de leis, é necessária a introdução de direitos que digam respeito à feitura democrática das leis. Isso exige a presença de uma categoria de direitos adicional, voltada para as capacidades políticas dos cidadãos. Os cidadãos constituídos pelas três primeiras categorias devem ter direitos que lhes proporcionem oportunidades iguais de participação no processo político de elaboração das leis. Por fim, os cidadãos também deveriam ter direitos às condições materiais que lhes garantam oportunidades iguais de exercer seus direitos. Aqui se reconhece o fato de que a política democrática muitas vezes

se desenrola sob circunstâncias econômicas e sociais que resultam em oportunidades desiguais de participação entre as pessoas. Essa quinta categoria de direitos é concebida para resolver esse problema, ao buscar equalizar as condições materiais que interferem nas oportunidades de participação política das pessoas ou no exercício das liberdades civis (OLSON, 2011, p. 144).

Segundo Olson, esse esquema de direitos descreve um sistema político autogerado internamente. As primeiras três categorias descrevem a forma de um sistema de leis necessário à institucionalização das autonomias pública e privada. A quarta detalha o processo político que tornaria esse esquema realidade. Ela identifica as práticas reais da democracia necessárias para tornar esse esquema uma criação autônoma das pessoas que vivem sob ele, para além de um esquema abstrato concebido por um teórico. Como tal, esse esquema de direitos, de forma autorreferenciada, cria as bases para a sua própria legitimação. Ele tornaria possível o processo político real, que, por sua vez, o desenvolve e o refina (OLSON, 2011, p. 145).

Para Habermas, as quatro primeiras categorias de direitos citadas seriam "absolutamente justificadas" como pressupostos de uma democracia constitucional, mas a quinta categoria somente seria condicionalmente justificada. Na sua visão, os direitos legais e formais que fornecem proteções civis e condições de participação política às pessoas são pressupostos necessários ao processo discursivo de elaboração das leis, mas os tipos de direitos sociais normalmente associados às políticas sociais não. Olson argumenta, no entanto, que se Habermas pretende seguir a ideia de uma prática democrática discursiva que leve em conta a realidade concreta em que ela se desenrola, e que tal prática não seja vista apenas sob um ponto de vista formal, teórico, não pode deixar de levar em conta a realidade material em que o processo político ocorre. Somente assim a igualdade pretendida pelas outras quatro categorias de direito citadas faria sentido. Pensar sobre os direitos necessários à criação da democracia discursiva seria também pensar sobre as desigualdades materiais entre os indivíduos (OLSON, 2011, p. 145 e 146).

Um último elemento da teoria democrática de Habermas, destacado por Olson, é o de que aquele filósofo afirma que nós usamos as instituições e instrumentos legais das democracias liberais do Ocidente para coordenar nosso comportamento cooperativo. Isso ocorreria porque as formas legais por nós utilizadas estão inseridas na tradição política e jurídica do Ocidente, tendo sido herdadas após vários séculos de experimentação (OLSON, 2011, p. 146).

Em resumo, Olson sustenta que a concepção habermasiana de democracia deliberativa é construída com base em três ideias: a ideia de que o discurso é fundamental à política; a ideia de que o discurso político se organiza por meios legais; e a ideia de que a institucionalização legal do discurso político nos diz bastante sobre como uma democracia deveria ser organizada, se assumimos que ela se baseia em mecanismos legais que já conhecemos. Assim, essa concepção partiria da afirmação de que a comunicação é fundamental para o processo político que organiza a interação cooperativa e desaguaria na defesa de um sistema de direitos que permitisse estabelecer esse processo político (OLSON, 2011, p. 146 e 147).

Numa avaliação mais geral sobre a democracia discursiva proposta por Habermas, Olson argumenta que, para aquele, o mais importante em relação à democracia discursiva é o modo como ela constitui uma base normativa para a soberania popular. Habermas a descreve, afirmando seguir os passos de republicanos como Emmanuel Sieyès e Hannah Arendt, como uma forma de "poder comunicativo". Da perspectiva da teoria do discurso, toda legitimidade política se origina do poder comunicativo dos cidadãos. O poder comunicativo é gerado por meio do discurso público. Ele se baseia na formação de ideias e opiniões que se formam nas conversas do dia-a-dia. Essa forma de comunicação rotineira cumpriria, para Habermas, a função vital de formação da opinião pública. Ela representaria ideias compartilhadas sobre assuntos de interesse comum num formato bruto, sem filtros (OLSON, 2011, p. 147).

O poder comunicativo corresponde na teoria do discurso à vontade das pessoas. Habermas estabelece uma distinção entre dois domínios discursivos, conformando duas esferas de opinião pública, organizadas de maneira diferente e cumprindo diferentes funções. O maior volume de comunicação ocorreria nos interstícios da vida cotidiana. Neste caso, a comunicação seria difusa, não regulada, aberta, caótica e "autóctone". Esse seria o domínio de esferas públicas múltiplas, sobrepostas e "fracas", que discutiriam e formariam opinião sobre determinados assuntos. Esse domínio representaria a visão da teoria do discurso sobre o político no sentido mais amplo: formação da opinião pública sem sujeitos como produto da comunicação em curso, não concluída (OLSON, 2011, p. 147 e 148).

Essa forma de opinião pública seria ampla em soberania e pequena em efetividade. Ela carregaria a força da sua origem popular, mas não possuiria o poder de produzir decisões legais. Para cumprir essa tarefa, Habermas apresenta um segundo domínio de publicidade, conectado com o primeiro, mas de caráter diferente. Trata-se do domínio de

elaboração oficial das leis, um corpo parlamentar estruturado em torno de ideais de argumentação pública. Essa esfera pública "forte" estaria estruturada com base em procedimentos regulamentados que legitimariam sua atuação à luz do princípio democrático. Faltaria a ela a imediaticidade contextual das esferas públicas fracas, mas isso seria compensado pela transformação dos temas e conteúdos daquela em formas de poder comunicativo (OLSON, 2011, p. 148).

Habermas denomina as esferas públicas fracas de periferia. Elas representariam contextos discursivos não concluídos, animados pelos problemas e preocupações dos cidadãos. As esferas públicas fortes constituiriam o centro. Seriam domínios de argumentação parlamentar que funcionariam como uma arena para a interpretação da opinião pública difusa, expressando-a como a vontade unificada das pessoas e transformando-a em leis (OLSON, 2011, p. 148).

Aos legisladores, caberia a tarefa de preencher a lacuna entre as esferas públicas formais (fortes) e informais (fracas). Eles devem ser capazes de reconceitualizar e de traduzir o conteúdo das opiniões populares em leis que possam ser aceitas por todos os possíveis afetados (OLSON, 2011, p. 149).

Essa concepção dual de esfera pública, em que há uma divisão do trabalho, permitiria a Habermas, segundo Olson, esquivar-se de muitas das críticas normalmente levantadas contra a democracia deliberativa, tal como a de que ela exige demais dos cidadãos. Olson sustenta em contrário que a carga maior não recairia sobre os cidadãos comuns, e sim sobre a esfera pública legislativa, cujo processo decisório deve se pautar pelas ideias de igualdade, reciprocidade e generalidade (OLSON, 2011, p. 149).

Outra crítica, de extração neo-Kantiana, seria a de que formas procedimentais estreitas restringiriam as energias selvagens, não controláveis das pessoas. Com relação a esta última, seria possível argumentar, segundo Olson, que a esfera pública fraca estaria aberta à uma grande diversidade de pontos de vista e de modalidades políticas sem quaisquer restrições. É também possível indagar se algo dos conteúdos daquela esfera se perderiam ao passarem para o âmbito da esfera pública forte. Em princípio, esses conteúdos deveriam ser preservados em sua forma mais selvagem. Olson reconhece, no entanto, que a forma da lei e os limites procedimentais sobre o discurso impõem limitações aos tipos de coisas que podem ser codificados e às formas que a política pode assumir (OLSON, 2011, p. 149 e 150).

Olson chama a atenção para o fato de que, em Habermas, as normas democráticas possuem um caráter cultural. Para o filósofo alemão, o arcabouço democrático que ele

descreve não deve ser visto de forma puramente voluntarista ou contratual. Ao contrário, ele deve estar inserido no contexto de uma cultura política liberal. Ideais democráticos como o de ter voz igual, de abertura, de inclusão, e outros, devem se originar, de forma orgânica, no interior das sociedades que os adotam, de longos processos de desenvolvimento histórico, ou devem ser tomados de empréstimo de outras tradições. No Ocidente, as versões particulares desses ideais podem ser vistas como uma herança das revoluções francesa e americana. O conteúdo desses ideais não seria acidental. Ainda que a adoção dos elementos dessas tradições possa apresentar particularidades, tais como diferenças nos esquemas de direitos, ou maior ou menor ênfase nos aspectos liberais ou republicanos, o seu formato geral seria o resultado de pressões mais profundas. Esses elementos democráticos, por sua vez, seriam os requisitos funcionais para a existência de sistemas legais de cooperação operando por meio da argumentação pública (OLSON, 2011, p. 150).

Habermas acredita que a formação da cultura política é moldada pela comunicação, ou seja, que os valores nela implícitos (igualdade, reciprocidade e inclusão) se disseminam da esfera pública da argumentação para o domínio da cultura, e que, ao mesmo tempo, uma cultura de comunicação igual e inclusiva socializa as pessoas que fazem as leis, resultando em códigos legais que promovem essas práticas. Olson acha essa perspectiva exagerada, argumentando que a formação da cultura é um processo difuso, anônimo, em grande parte "sem sujeitos", apenas parcialmente comunicativo (OLSON, 2011, p. 151 e 152). Neste caso, as relações entre democracia e cultura, e o papel mediador das normas de comunicação nessa relação, seriam mais complexos do que na forma proposta pela teoria habermasiana.

Outra consideração apresentada por Olson a respeito da teoria democrática de Habermas é a de que ela não seria simplesmente uma teoria de democracia deliberativa. Ela uniria os níveis macro e micro de análise numa explicação abrangente do desenvolvimento constitucional democrático. Nela, a comunicação atuaria como pacificador normativo para a argumentação pública legalmente constituída, para a elaboração de leis constitucionais e para o desenvolvimento de culturas políticas em relação dinâmica com os regimes democráticos (OLSON, 2011, p. 152).

Um dos pontos fortes da teoria democrática de Habermas, de acordo com Olson, seria a maneira como ela combina idealização e interpretação. Pelo lado interpretativo, a teoria se propõe a analisar as práticas políticas reais e daí identificar os pressupostos que as orientam. Pelo lado da idealização, as formulações normativas são construídas a partir

do próprio interior dessas práticas, o que aumentaria a força da persuasão moral para reformá-las. Diferentemente de teorias que buscam impor normas filosóficas externas à política real, Habermas trabalharia de forma imanente dentro da tradição democrática do Ocidente, explorando os recursos normativos nela implícitos (OLSON, 2011, p. 152 e 153).

No entanto, para Olson, essa propriedade normativa da teoria democrática de Habermas somente sobreviverá se ela for capaz de retratar as práticas democráticas de forma precisa, de maneira que a reconstrução teórica identifique com exatidão as normas e atitudes que as pessoas realmente tomam como pressupostos (OLSON, 2011, p. 153).

No que tange ao enorme peso atribuído por Habermas ao caráter comunicativo da democracia, Olson avalia que a virada linguística em que a sua teoria se baseia constitui, sem dúvida, uma inovação fértil, e que, de fato, a política moderna repousa, em certa medida, no processo de comunicação retratado por aquele filósofo. Até certo ponto, questões políticas são resolvidas por meio de um processo de argumentação racional, em que cada parte tem liberdade para expressar a sua opinião (OLSON, 2011, p. 153).

Não obstante, para Olson, embora a política moderna seja parcialmente comunicativa, grande parte da ação política transcorre por outros meios, citando como exemplo formas de simbolização e de representação não verbal, agregação de votos, tráfico de influência e a negociação de compromissos autointeressados. Nestes casos, a ideia de democracia discursiva teria menos aderência, pois não daria conta do caráter implícito dessas práticas políticas, as quais não se baseiam na formulação de pretensões de validade sobre interesses generalizáveis (OLSON, 2011, p. 153 e 154).

Olson pondera ainda que, embora Habermas obtenha muitos ganhos no sentido de superar as tensões entre idealização e prática real, seu método também apresenta riscos. O principal perigo seria o de não estabelecer as conexões adequadas entre essas duas instâncias, o que pareceria algumas vezes acontecer nos escritos políticos desse filósofo. Às vezes, suas análises políticas seriam iluminadoras, favorecidas pela virada linguística, que lhe permitiria enxergar mais profundamente que outros. Essa capacidade se revelaria particularmente nos seus escritos como intelectual público, em que se mostra um observador perspicaz das ambiguidades, tensões, conflitos e impasses da política contemporânea. Outras vezes, no entanto, penderia mais para o lado da idealização do que para o da interpretação. Nesses momentos, ele se deteria mais em construir uma visão idealizada da democracia, fortemente baseada em noções contratualistas do liberalismo constitucional, do que em traçar a linha fina dos detalhes de práticas particulares. Nesses

casos, não ficaria claro, segundo Olson, como normas completas de equidade, reciprocidade, inclusão, generabilidade, não-contradição, ou a razão, reconstroem práticas reais (OLSON, 2011, p. 153 e 154).

Dessa perspectiva, Olson considera que Habermas adota duas linhas de pesquisa que nem sempre trilham os mesmos caminhos. De um lado teríamos um projeto racional-reconstrutivo que nos apresenta uma teoria consistente de democracia comunicativa. De outro, haveria uma interpretação sutil das correntes, impasses e complexidades da política contemporânea. Idealmente, esses dois momentos deveriam caminhar juntos, de maneira que o caráter interpretativo, falível, da teoria democrática fosse posto à prova pela análise da política real. Se essa convergência metodológica vem acontecendo ainda é uma questão em aberto (OLSON, 2011, p. 154).

1.5 Debate Habermas versus Rawls

Conforme mencionamos na Introdução, Habermas, em determinado momento, manifestou interesse pela filosofia analítica anglo-saxã. Na esteira dessa aproximação, teve a atenção atraída pela obra de Rawls, com quem viria a travar um debate por meio de uma troca de artigos na revista *The journal of philosophy*, no ano de 1995. O debate teve como foco principal as então obras mais recentes dos dois pensadores, *Liberalismo Político*, de Rawls, e *Direito e Democracia*, de Habermas.

No primeiro artigo, Habermas mostra simpatia pelo projeto teórico de Rawls e considera corretos os seus resultados essenciais. Argumenta que as objeções que levanta não se dirigem tanto ao projeto em si, mas a certos aspectos de sua realização. Ele teme que as concessões que Rawls faz a posições filosóficas opostas prejudiquem a clareza de sua própria concepção. Em primeiro lugar, manifesta dúvidas se o desenho da posição original é adequado para esclarecer e assegurar o ponto de vista de julgamento imparcial de princípios de justiça entendidos deontologicamente. Em segundo lugar, entende que Rawls deveria separar de forma mais rigorosa as questões de justificação das questões de aceitação. Argumenta que o filósofo americano parece querer afirmar a neutralidade da sua concepção de justiça ao preço do abandono de sua pretensão de validade cognitiva. E que a adoção desse caminho teórico resultaria numa construção do Estado constitucional que colocaria os direitos básicos liberais acima do princípio democrático de legitimação. Com isso, fracassaria em seu objetivo de harmonizar a liberdade dos modernos com a liberdade dos antigos. Finalmente, Habermas conclui suas observações com uma tese sobre o autoentendimento da filosofia política, a de que, sob as condições do pensamento

pós-metafisico, esta deve ser modesta, mas não da forma equivocada (HABERMAS, 2015, p. 43).

Começando pelo mecanismo da posição original, Habermas argumenta que o propósito inicial de Rawls era apresentar a teoria da justiça como parte de uma teoria geral da escolha racional, mas que ele teria sido obrigado a modificar essa pretensão inicial. Rawls teria concebido inicialmente que a limitação apropriada do espaço operativo de decisão racional das partes, na posição original, permitiria que elas pudessem derivar os princípios de justiça de seu autointeresse ilustrado. "Mas que logo teria se dado conta de que a razão dos cidadãos autônomos não se deixa reduzir à escolha racional de atores que escolhem ao arbítrio" (HABERMAS, 2015, p. 45).

Sobre essa questão, Habermas argumenta que as partes, na posição original, não teriam a autonomia plena necessária para representar adequadamente os cidadãos. Segundo esse autor, Rawls encara os cidadãos como pessoas morais que possuem um senso de justiça e que estão capacitadas para ter uma concepção própria de bem e que, além disso, estariam interessadas em cultivar essas disposições de modo racional. Ocorre que, por conta de um desenho racional da posição original, as partes deveriam estar desequipadas dessas propriedades das pessoas morais. Elas agiriam de forma racional, segundo seus interesses individuais, sem levar em conta perspectivas externas a seu próprio ponto de vista. Haveria, portanto, uma contradição no fato de que as partes representantes, ao mesmo tempo em que deveriam atender aos interesses de ordem maior dos cidadãos enquanto pessoas morais, não possuiriam a autonomia necessária para isso (HABERMAS, 2015, p. 45 e 46).

O segundo ponto levantado por Habermas a respeito do desenho da posição original diz respeito à relação entre bens básicos e direitos. Rawls apresenta os "bens básicos" como meios generalizados que as pessoas podem necessitar para a realização dos seus planos de vida. Alguns desses bens têm o caráter de direitos, porém, na posição original, os direitos são tratados pelas partes como uma categoria de bens. Para as partes, a questão dos princípios de justiça se apresenta apenas como uma questão sobre a distribuição justa dos bens básicos. Segundo Habermas, ao formular uma teoria da justiça em que a autonomia dos cidadãos se baseia no exercício de direitos, a equiparação dos direitos a bens se tornaria problemática. A ideia é que o desfrute dos direitos ocorre quando são exercidos e não podem ser considerados como coisas a serem possuídas. Para Habermas, na medida em que os direitos são assimilados a bens a serem distribuídos, eles

perderiam seu sentido deontológico. E a teoria da justiça de Rawls ganharia aspectos aristotélicos ou utilitaristas (HABERMAS, 2015, p. 47 e 48)

Habermas sustenta que Rawls se vê obrigado pela lógica do modelo da escolha racional a reinterpretar as liberdades básicas como bens básicos e não como direitos básicos, o que teria como consequência a equiparação do sentido deontológico das ideias de norma, que se cumpre, e de valor, o qual é objeto de preferências (HABERMAS, 2015, p. 48).

Segundo Habermas, Rawls reconhece a necessidade de distinção deontológica entre norma e valor, o que o leva a promover uma correção de rumo via atribuição de prioridade ao primeiro princípio de justiça face ao segundo (HABERMAS, 2015, p. 49)

A terceira objeção de Rawls ao desenho da posição original diz respeito à aplicação do véu da ignorância. Por meio desse construto, Rawls imporia uma perspectiva comum aos participantes da posição original, mediante uma restrição da informação, que restringiria *de entrada* o campo de visão das partes no processo de escolha dos princípios de justiça por cidadãos supostamente livres e iguais, não obstante suas diferentes visões de mundo e de si mesmos. Para Habermas, com essa abstração inicial, Rawls assumiria uma dupla carga de prova (HABERMAS, 2015, p. 52 e 53).

Habermas argumenta que, à medida que o véu da ignorância vai sendo progressivamente levantado, nos estágios seguintes à definição dos princípios de justiça na posição original, as informações que fluem em torrente devem se harmonizar com os princípios de justiça já definidos numa situação de privação de informação. Nessas circunstâncias, a posição original necessita ser construída já com conhecimento e previsão de todos os conteúdos normativos que possam evitar uma revisão dos princípios, resultante de experiências futuras e de processos de aprendizagem (HABERMAS, 2015, p. 53 e 54).

O segundo conjunto de críticas de Habermas se dirige ao fato do pluralismo e ao consenso sobreposto. Ele se pergunta se o consenso sobreposto joga um papel cognitivo ou somente instrumental, isto é, se serve primariamente à justificação ulterior da teoria, ou se, à luz da teoria já justificada, serve para esclarecer uma condição necessária da estabilidade social. A partir daí surge a questão do sentido em que Rawls emprega o termo "razoável", como predicado para a validade das máximas morais ou como predicado para a atitude reflexiva de tolerância ilustrada (HABERMAS, 2015, p. 55).

A questão levantada por Habermas diz respeito ao fato de que em *A theory of justice* a concepção de justiça ali desenvolvida possuía elementos que permitiam justificá-

la a partir do interior da própria teoria. Com a inclusão posterior do pluralismo na teoria do liberalismo político, a justificação dos princípios de justiça rawlsianos ficariam na dependência da opinião dos cidadãos.

Uma interpretação possível dessa questão, segundo Habermas, é a de que Rawls, ao priorizar a questão da estabilidade, faria com que o consenso sobreposto cumprisse apenas a função de assegurar a institucionalização pacífica da cooperação social. Neste caso, argumenta, dever-se-ia pressupor uma teoria previamente justificada, e o uso da razão pública não cumpriria uma função epistêmica de correção da teoria. Para Habermas, no entanto, Rawls não desejaria distinguir dessa forma as questões de justificação e de estabilidade. Ao definir sua teoria como "política", Rawls estaria mais interessado em eliminar a distinção entre sua aceitabilidade justificada e a aceitação real (HABERMAS, 2015, p. 57 e 58). Habermas se baseia numa afirmação de Rawls de que a justiça como equidade, enquanto concepção política, não pretende ser uma concepção de justiça que seja verdadeira, e sim uma concepção que possa servir de base a um acordo informado e voluntário.

De acordo com Habermas, Rawls deveria distinguir melhor entre aceitabilidade e aceitação. Pois, mesmo rejeitando-se uma interpretação funcionalista da justiça como equidade, deveria haver alguma relação epistêmica entre a validade da teoria e a perspectiva de garantia de sua neutralidade ante diferentes visões de mundo nos discursos públicos. No caso, o consenso sobreposto produz um efeito socialmente estabilizador porque se supõe que a concepção de justiça como equidade se relaciona de forma neutra com as doutrinas ditas abrangentes. Seria o momento de perguntar por que Rawls não considera a sua teoria susceptível de ser verdadeira, e, em que sentido utiliza o predicado "razoável", ao invés de "verdadeiro" (HABERMAS, 2015, p. 58 e 59).

Segundo Habermas, Rawls deseja assegurar às afirmações normativas, e à teoria da justiça como um todo, um certo caráter vinculante apoiado em um reconhecimento intersubjetivo justificado, sem conceder-lhe um sentido epistêmico. Por isso introduz o predicado "razoável" como contraconceito prático de "verdadeiro". A dificuldade estaria em indicar em que sentido aquele é um contraconceito deste. Existiriam duas possiblidades. A primeira consiste em interpretar "razoável", no sentido da razão prática, como um sinônimo de "moralmente verdadeiro", isto é, como um conceito de validade análogo à verdade distinto da verdade proposicional, mas que se encontra no mesmo plano que esta. A outra opção, a que Rawls parece favorecer, é entender "razoável" algo assim como "reflexivo" em relação a concepções discutíveis cuja verdade no momento

resulta incerta. Neste caso, se empregaria "razoável" como um predicado de ordem superior, que se relaciona com a ideia de *reasonable disagreements*, ou seja, mais com a consciência falível e a atitude civil das pessoas, do que com a validade de suas expectativas (HABERMAS, 2015, p. 59 e 60).

O primeiro sentido de "razoável" adotado por Rawls é o de um atributo das pessoas morais. Pessoas razoáveis são aquelas que possuem um senso de justiça, e que estão dispostas e são capazes, assim, de levar em conta as condições equitativas da cooperação. De forma contrária, as pessoas atuam de forma meramente "racional" quando se orientam tendo por base suas concepções de bem e buscam obter vantagens de forma hábil (HABERMAS, 2015, p. 60).

O segundo sentido de "razoável" envolve a existência de diferentes visões de mundo em competição. Segundo a concepção de Rawls, as doutrinas abrangentes podem ser verdadeiras ou falsas. Como consequência, para que uma concepção política da justiça possa ser considerada verdadeira ela deverá não só ser compatível com aquelas doutrinas, mas também ser dedutível de uma doutrina verdadeira. Isso, no entanto, não pode ser comprovado a partir da perspectiva de uma filosofia política que se quer neutra em relação às diferentes visões de mundo. Segundo essa perspectiva, as pretensões de verdade de todas as visões razoáveis de mundo contam por igual, e são classificadas como razoáveis aquelas visões que compitam mutuamente em uma consciência reflexiva, vale dizer, que a própria pretensão de verdade somente possa prevalecer nos discursos públicos a longo prazo pelas melhores razões (HABERMAS, 2015, p. 62). Nesse contexto, uma teoria política da justiça razoável pode manter a pretensão de verdade, mas não pode ter a certeza de que, dentre as doutrinas razoáveis das quais possa ser derivada, haja alguma que possa ser tida como verdadeira.

O terceiro conjunto de críticas formulado por Habermas aborda a distinção entre autonomia privada (liberdade dos modernos) e autonomia pública (liberdade dos antigos). Ele argumenta que a estruturação da teoria de Rawls em duas etapas aponta para uma prioridade dos direitos básicos liberais que deixa o processo democrático em posição inferior (HABERMAS, 2015, p. 66).

Segundo essa interpretação, Rawls recorre à ideia de autonomia política ao conceber o procedimento de escolha dos princípios de justiça na posição original. Como resultado da aplicação desse método de escolha, ter-se-ia uma definição dos direitos básicos individuais anterior à fase de fundação da constituição democrática.

Nestas circunstâncias, dado que os discursos de legitimação *essenciais* já teriam ocorrido no seio da teoria, não seria possível rediscutir, na etapa constitucional, os temas que compõem o núcleo radical democrático da posição original (HABERMAS ,2015:67).

Assim, "uma vez que os cidadãos não podem conceber a Constituição enquanto projeto, o uso público da razão não tem propriamente o sentido de um exercício atual da autonomia política, mas apenas o de promover a *manutenção* pacífica *da estabilidade política*" (HABERMAS, 2015, p. 66 e 67).

Habermas argumenta, no entanto, que não é possível desvincular a autonomia política pressuposta na posição original de uma sociedade já constituída juridicamente, e que a autonomia privada e a autonomia pública dos cidadãos se pressupõem reciprocamente. Pois o *status* de cidadão democrático dotado de competências para a elaboração de leis depende da institucionalização de um sistema jurídico garantidor de direitos. Ao mesmo tempo, a existência de direitos subjetivos dos cidadãos depende da institucionalização de um processo de participação democrática na elaboração das leis, que confira aos cidadãos uma efetiva autonomia política (HABERMAS, 2015, p. 66 e 67).

No artigo de resposta a esse conjunto de críticas, Rawls aponta, a seu ver, para duas diferenças fundamentais entre a sua posição e a de Habermas. A principal discrepância estaria no fato de a teoria deste último ser abrangente, enquanto a sua se limitaria a uma explicação do político. Essa primeira divergência teria implicações sobre a segunda, que envolveria concepções diferentes sobre o que Rawls chama de "mecanismos de representação". Em Habermas, este seria a situação discursiva ideal, como parte de sua teoria da ação comunicativa; na teoria de Rawls, seria a posição original. Tais mecanismos possuiriam papéis e objetivos diferentes, bem como traços distintivos que serviriam a diferentes propósitos (RAWLS, 2015, p. 76).

Com relação à primeira diferença indicada no parágrafo anterior, Rawls argumenta que os conceitos, princípios, ideias e outros elementos da filosofia política são vistos frequentemente como formulações decorrentes de doutrinas religiosas, metafísicas e morais abrangentes. No liberalismo político, de forma diversa, a filosofia política consistiria, em grande parte, de diferentes concepções políticas do direito e da justiça, tidas como *independentes*. Por outro lado, para esse autor, a teoria de Habermas configura uma doutrina abrangente e inclui muitas coisas que vão além da filosofia política. No caso da teoria da ação comunicativa, seu objetivo seria fornecer uma explicação geral sobre o

significado, a referência, a verdade ou validade, tanto da razão teórica quanto das diversas formas de razão prática (RAWLS, 2015, p. 77 e 79).

No que tange à divergência sobre "mecanismos de representação", Rawls argumenta que a posição original é um mecanismo analítico destinado a formular uma conjectura. A conjectura é a de que a posição original constitui um mecanismo de representação no qual as partes racionais alcançam um acordo sobre os princípios mais razoáveis da justiça política para uma democracia constitucional cujos cidadãos são considerados livres e iguais. A ideia de que os princípios alcançados dessa forma sejam realmente os mais razoáveis é uma conjectura (RAWLS, 2015, p. 84 e 85). Rawls evita, dessa maneira, expor sua teoria como "verdade", classificando-a de "possível".

Rawls sustenta que, no caso da teoria da ação comunicativa, diferentemente, Habermas se baseia no mecanismo analítico da situação ideal de discurso, e que este mecanismo pretende dar conta da verdade e da validade dos juízos da razão teórica e da razão prática (RAWLS, 2015, p. 85).

Com relação aos questionamentos de Habermas acerca do papel do consenso sobreposto para a justificação de uma teoria política da justiça, e sobre o uso do termo "razoável" pelo liberalismo político, Rawls começa sua resposta introduzindo três modalidades diferentes de justificação e dois tipos de consenso. As três modalidades de justificação são: justificação *pro tanto* da concepção política, justificação plena dessa concepção por uma pessoa individual da sociedade, e justificação pública dessa concepção política pela sociedade política. O primeiro tipo de consenso diz respeito ao consenso que os políticos buscam alcançar em sua atividade cotidiana. O segundo tipo é o consenso sobreposto da teoria do liberalismo político.

A justificação *pro tanto* refere-se aos valores associados a uma concepção política. A razão pública avalia a coerência e a completude desses valores no sentido de que proporcionam uma resposta razoável a todas, ou quase todas, questões referentes a fundamentos constitucionais ou de justiça básica (FINLAYSON & FREYENHAGEN, 2013, p. 17 e RAWLS, 2015, p. 90).

Na justificação plena, se assume que os indivíduos afirmam ao mesmo tempo uma concepção política e uma doutrina abrangente. Nesse caso, o cidadão aceita uma concepção política e procede à sua justificação inserindo-a de algum modo na sua doutrina abrangente como algo verdadeiro ou razoável, segundo o que a doutrina permita (RAWLS, 2015, p. 90). Em outras palavras, cada indivíduo verifica se a doutrina política definida no nível da justificação *pro tanto* é compatível com a doutrina razoável que

professa. Tratar-se-ia de uma justificação moral (FINLAYSON & FREYENHAGEN, 2013, p. 17).

A justificação pública é, para Rawls, uma ideia básica do liberalismo político e trabalha em conjunto com as ideias de consenso sobreposto razoável, estabilidade pelas razões certas e legitimidade. Essa modalidade de justificação ocorre quando todos os membros razoáveis da sociedade política levam a cabo uma justificação da concepção política compartilhada inserindo-a nas suas diferentes concepções abrangentes razoáveis (RAWLS, 2015, p. 91). Nesse caso, cada cidadão necessita assegurar-se de que todos outros cidadãos, ou pelo menos a grande maioria, aceitam a concepção política *vis-à-vis* suas respectivas doutrinas razoáveis (FINLAYSON & FREYENHAGEN, 2013, p. 17). Observe-se que, diferentemente do que sucede na justificação plena, na justificação pública cada indivíduo se preocupa com o comportamento dos outros em relação ao tratamento que dão à concepção política.

Rawls afirma que a concepção política da justiça da sociedade política somente pode ser publicamente justificada quando existir um consenso sobreposto razoável, ainda que nunca de modo definitivo (RAWLS, 2015, p. 92 e 93). É esse consenso que permite o compartilhamento de uma concepção política comum entre os cidadãos, por cima de quaisquer diferenças porventura existentes entre as concepções de mundo de cada indivíduo.

A justificação pública para a sociedade política por meio do consenso sobreposto razoável se conecta também como as ideias de estabilidade pelas razões certas e de legitimidade (RAWLS, 2015, p. 93).

De acordo com Rawls, numa sociedade caraterizada pelo pluralismo razoável, a justificação pública também tem como tarefa mostrar que a estabilidade pelas razões certas é possível (RAWLS, 2015, p. 94). Em havendo o consenso sobreposto, estariam dadas as condições para o estabelecimento de uma base de unidade social que se associa a um ambiente de estabilidade e de legitimidade. O consenso sobreposto também abriria espaço para que a justiça como equidade pudesse ser adotada como a concepção política efetiva da sociedade por cidadãos razoáveis. Neste caso, apesar do fato do pluralismo razoável, estariam dadas as condições para a legitimidade democrática.

A ideia de legitimidade é entendida pelos cidadãos razoáveis como aplicada à estrutura geral da autoridade política. Existe legitimidade do poder político somente quando este é exercido, em casos fundamentais, com base numa Constituição cujos

fundamentos se pode esperar que sejam razoavelmente aceitos por todos os cidadãos razoáveis enquanto indivíduos livres e iguais (RAWLS, 2015, p. 97 e 98).

Segundo Rawls, é pela ideia de justificação pública juntamente com as noções de consenso sobreposto, estabilidade pelas razões certas e legitimidade que o questionamento levantado por Habermas a respeito do papel do consenso sobreposto sobre a justificação da concepção política pode ser respondido (RAWLS, 2015, p. 99).

No que se refere à segunda questão formulada por Habermas, qual seja, sobre o significado do termo "razoável", Rawls argumenta que o liberalismo político não emprega o conceito de verdade aplicado a seus próprios juízos políticos (sempre morais). Essa doutrina sustenta que os juízos políticos são razoáveis ou irrazoáveis, e expõe ideais políticos, princípios e padrões como critérios do razoável (RAWLS, 2015, p. 99).

Para esse filósofo, o liberalismo político considera suficiente essa ideia do razoável para o objetivo de discutir questões constitucionais fundamentais e de justiça básica. Não se rejeita ou questiona o uso do conceito de verdade, mas se deixa às doutrinas abrangentes seu uso ou negação, ou o uso de alguma outra ideia em seu lugar (RAWLS, 2015, p. 100).

Rawls discorda de Habermas de que o liberalismo político não possa esquivar-se da questão da verdade e da concepção filosófica da pessoa, argumentando que aquela corrente evitaria apoiar-se em tais ideias, substituindo-as por outras. No primeiro caso, adotando a ideia de razoável; no segundo, utilizando a concepção de pessoas como cidadãos vistos como livres e iguais (RAWLS, 2015, p. 100).

No que tange à questão da primazia da liberdade dos modernos (autonomia privada) sobre a liberdade dos antigos (autonomia pública), Rawls argumenta que, diferentemente do que afirma Habermas, não existe no âmbito da filosofia política uma competição não resolvida entre essas duas concepções de liberdade ou autonomia (RAWLS, 2015, p. 118). Nessa competição, estaria o liberalismo, de um lado, atribuindo maior peso aos direitos individuais, e, de outro, o republicanismo cívico, na tradição de Aristóteles, colocando a participação política na frente da "liberdade moderna", não-política.

Rawls nega que o movimento em duas etapas que caracteriza a concepção política da justiça como equidade conduza a que os direitos liberais dos modernos (direitos básicos e garantias individuais) tenham *a priori* que relegar o processo democrático a um *status* inferior (RAWLS, 2015, p. 101). Não haveria, portanto, no liberalismo político, uma primazia dos direitos individuais sobre os direitos de participação democrática. Esses

dois conjuntos de direitos seriam cooriginários⁹⁴ e possuiriam o mesmo peso. O motivo dessa cooriginalidade residiria no fato de as duas classes de liberdades estarem enraizadas em pelo menos uma das duas faculdades morais constitutivas das pessoas, indicadas por Rawls: uma capacidade para um senso de justiça e uma capacidade para uma concepção de bem (RAWLS, 2015, p. 120).

Na visão de Rawls, sua concepção de justiça liberal é compatível com o republicanismo, em sua afirmação do valor da participação política. Ela não seria assimilável, no entanto, ao humanismo cívico, que defenderia a participação na vida pública como elemento essencial e primordial para a vida boa⁹⁵.

Outra questão objeto de resposta por parte de Rawls diz respeito à afirmação de Habermas de que a justiça como equidade seria substantiva em vez de procedimental. Rawls considera que a primeira caracterização refere-se à justiça (ou equidade) vista em termos do seu resultado, enquanto a segunda alude à justiça (ou equidade) de um procedimento. Esse autor entende que as duas formas de justiça estão conectadas, que caminham juntas, uma vez que a justiça de um procedimento sempre dependeria da justiça do seu resultado provável, e afirma que a teoria discursiva de Habermas, apesar de concebida como restrita a um ponto de vista moral e a um procedimento democrático de legitimação, que submeteria as questões substantivas a discussão e deliberação pelos cidadãos, também envolveria um conteúdo substantivo (algo que na verdade Habermas reconheceria). Isso ocorreria a partir do momento em que o procedimento discursivo é concebido como um procedimento ideal, o qual deveria conter os pressupostos ou valores da imparcialidade, da igualdade, de abertura a toda informação relevante, de ausência de coerção, e de unanimidade, e em relação ao qual se espera que produza determinado tipo de resultado (RAWLS, 2015, p. 132-134).

No artigo de réplica a Rawls, Habermas comenta a afirmação daquele de que o liberalismo se pretende uma doutrina apenas política, não configurando uma concepção filosófica abrangente de mundo. Habermas argumenta, no entanto, que um certo nível de

-

⁹⁴ Essa ideia também é defendida por Habermas, ao argumentar a favor da equiprimordialidade da autonomia privada e da autonomia pública.

⁹⁵ Thomas sustenta que haveria duas correntes distintas de republicanismo em discussão na filosofia política contemporânea. Uma delas seria uma vertente "ateniense", representada por Charles Taylor, Michael Sandel e Richard Dagger. A outra seria uma vertente "romana", representada por Quentin Skinner e Philip Pettit. A primeira considera a participação política parte da vida boa; a outra não estabelece esse vínculo (THOMAS, 2014, p. 103).

abrangência filosófica é inevitável, pois, de outra forma, não se poderia assegurar um fundamento básico de retidão moral universal para a concepção política. Na ausência dessa abrangência filosófica, a possiblidade de existência desse fundamento ficaria na dependência de uma eventual convergência de visões de mundo razoáveis (FINLAYSON & FREYENHAGEN, 2013, p. 19).

2- HONNETH

Honneth é conhecido por ter desenvolvido uma Teoria do Reconhecimento. Os diversos elementos que integram a sua filosofia social e política, tais como a questão da justiça, da liberdade, da distribuição, da democracia, estão sempre referidos, e têm como substrato, o tema do reconhecimento social. Apresentada ao público em 1992, no livro *Kampf um Annerkennung*⁹⁶, a teoria do reconhecimento permaneceu como referência essencial na construção da sua produção teórica, incorporando-se na importante obra *Das Recht der Freiheit*, de 2011, na qual busca desenvolver uma concepção de vida ética democrática. Iniciamos a abordagem do pensamento desse autor com a análise que desenvolve a respeito do debate entre liberalismo e comunitarismo, o qual serve como ponto de partida para a sua formulação teórica de vida ética democrática.

2.1 Liberalismo e comunitarismo

Em ensaio, de 1991, Honneth aborda o debate entre liberais e comunitaristas. Sua reconstrução do debate tem por objetivo efetuar uma contribuição à questão sobre que considerações filosóficas podem ser utilizadas como base para um julgamento adequado das tendências à individualização na nossa sociedade (HONNETH, 1995b, p. 233). Ele parte do princípio de que nas sociedades industriais do Ocidente existe, nos dias atuais, a percepção de um acelerado processo de individualização pessoal. Em termos sociológicos, a liberação social de expectativas de exercício de papéis tradicionais, a expansão das opções individuais de ação economicamente condicionadas e a erosão cultural de ambientes sociais baseados num senso de comunidade teriam contribuído para um maior grau de realizações autônomas dos indivíduos, propiciando, dessa forma, um incremento da individualização. A percepção desse processo teria se refletido no debate filosófico contemporâneo, o que inclui o debate surgido entre liberais e comunitaristas.

_

⁹⁶ Originado da tese de livre-docência defendida na Universidade de Frankfurt e publicado em português sob o título "Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais".

À primeira vista, segundo Honneth, seria possível reduzir o foco da controvérsia entre as duas correntes à questão da prioridade normativa atribuída ao ideal de direitos iguais ou à visão de comunidades bem-sucedidas. A posição liberal, devedora da tradição contratualista, enxerga a ampliação de liberdades garantidas por lei como o ponto chave sobre o qual a ética política deveria se concentrar. Em contraste, a posição comunitarista, vinculada à doutrina clássica grega da *polis*, ou à noção de Hegel de vida ética, advoga que todas as formas de coexistência política bem-sucedidas dependem da presença de valores comuns compartilhados. Em outras palavras, enquanto que para os liberais a ideia de direitos distribuídos equitativamente atua como padrão fundamental de justiça política, a ideia de orientações valorativas vinculadas ao meio social funciona entre os comunitaristas como o critério normativo decisivo para o julgamento de sociedades (HONNETH, 1995b, p. 232).

Para Honneth, no entanto, essa não é a principal questão que permeia o citado debate. Para ele, o centro da controvérsia reside na questão sobre como uma ética política deve levar em conta as condições de liberdade para sujeitos individualizados, se o que se deseja é chegar a um conceito convincente de sociedade justa (HONNETH, 1995b, p. 232).

Começando sua análise pela crítica de Sandel a Rawls, Honneth observa que Sandel afirma que a teoria da justiça de Rawls pressupõe uma visão atomística do sujeito, o que impede que ele reconheça a necessária prioridade do bom, ou seja, de valores compartilhados de forma comum, sobre os "direitos". Assim, para Sandel, o liberalismo está ligado à essa concepção de sujeito quando sustenta que a ideia de direitos iguais somente pode ter primazia normativa sobre um conceito de "bom" se os sujeitos são concebidos como seres capazes de uma escolha monológica dos seus objetivos de vida. Segundo Honneth, a crítica de Sandel compreende, portanto, dois passos. Inicialmente, ele tem que demonstrar a inadequação do modelo de sujeito humano pressuposto na teoria contratual. Em seguida, provar que a ideia liberal fundamental depende substantivamente dessa concepção de sujeito. Com relação ao primeiro passo, Sandel argumenta que a visão atomística do sujeito pressupõe que os indivíduos possuem uma distância suficiente de todas as possíveis orientações valorativas que possam vir a interferir na sua escolha de objetivos de vida. O sujeito é visto como isolado e autônomo, e sua identidade existe anteriormente aos seus fins. Sandel, ao contrário, defende a ideia de que os sujeitos não podem ser descritos independentemente de objetivos de vida e de orientações valorativas que os determinem. Nesse sentido, todas as pessoas, desde o início, seriam formadas

tendo por referência algum objetivo de vida ou orientação valorativa, adquiridos de forma intersubjetiva no convívio com os seus semelhantes, de maneira que o distanciamento alegado por Rawls não existiria. Independentemente das diferenças individuais, cada pessoa retiraria o entendimento de si própria de um estoque cultural de orientações valorativas intersubjetivamente compartilhadas. Aceitando essa crítica, o segundo passo da argumentação de Sandel seria demonstrar que a concepção liberal se apoia nessa visão de sujeito. Ele procura então mostrar que a ideia de direitos iguais somente pode ter precedência normativa sobre o conceito de vida boa se for adotada a premissa antropológica de sujeitos isolados e não situados. Isso porque somente faria sentido estabelecer a proteção legal da liberdade individual de decisão como objetivo principal de uma sociedade justa se os sujeitos forem vistos como seres capazes de definir monologicamente os seus objetivos. Assim, se consideramos que os indivíduos definem os seus valores no contexto de um processo isolado de escolha, essa autonomia deve ser protegida de influências normativas da comunidade. A instituição de direitos iguais cumpre o papel de um aparato neutro de proteção, uma vez que, ao não envolver a definição de um bem comum, deixa cada indivíduo livre para tomar suas próprias decisões. A ideia liberal de diretos básicos universais seria, portanto, o complemento necessário da concepção atomística de pessoa moral (HONNETH, 1995b, p. 233-236).

Só que, de acordo com Honneth, Rawls pode defender sua teoria da justiça sem que o segundo passo seja uma consequência lógica do primeiro. Para Sandel, a ideia de que os direitos básicos precedem uma concepção de vida boa deriva da visão atomística do sujeito, utilizada por Rawls. No entanto, essa seria uma concepção errônea de sujeito. Ou seja, o self não se formaria autonomamente, fora da vida em sociedade. Ao contrário, seria a vida em sociedade, vale dizer, comunitária, que produziria no sujeito uma visão de vida boa. Honneth argumenta, no entanto, que, no âmbito da teoria de Rawls, mesmo que não seja adotada uma visão atomística do sujeito, é necessário que haja um conjunto de direitos que garanta a possibilidade de uma escolha não coercitiva de uma concepção de vida boa. Pois, sem uma certa medida de prosperidade econômica e sem liberdades básicas garantidas por lei, os indivíduos não estariam em posição de lidar com ideias alternativas do bom sem estarem sujeitos a constrangimentos externos. Não haveria, portanto, a alegada dependência entre a concepção atomística do sujeito "não situado" e a ideia liberal de direitos iguais. Mesmo se a crítica antropológica de Sandel for aceita, e passarmos a conceber os sujeitos como seres "radicalmente situados", socializados por meio da comunicação, é possível justificar a atribuição de um status normativo às liberdades básicas legais. A conclusão, portanto, seria a de que não existiria uma prioridade normativa do bom sobre o "justo ou correto" a partir de uma precedência "ontológica" do bom. Ao contrário, o "justo ou correto" deve merecer essa prioridade, porque a procura pelo "bom", não sujeita a coerções, somente será possível se houver respeito pela autonomia das pessoas (HONNETH, 1995b, p. 236 e 237).

Assim, segundo Honneth, Rawls pode justificar a prioridade normativa da justiça sobre o bem, mesmo que admita, no plano ontológico, que os sujeitos sempre se orientam por certos valores compartilhados com seus semelhantes, por meio da interação social. Pois os princípios de justiça que ele desenvolve são inicialmente concebidos com um propósito apenas negativo, isto é, o de proteger o indivíduo de sanções econômicas e sociais que possam constrangê-lo ao tentar realizar, na prática, seus objetivos de vida. Não obstante, a aceitação da objeção antropológica de Sandel obrigaria Rawls a revisar as justificações que inicialmente apresentou para o seu projeto. A ficção de um contrato entre indivíduos — cujos cálculos racionais-intencionais formariam o núcleo de justificação na teoria de Rawls — não seria mais possível quando os sujeitos humanos deixam de ser concebidos como seres neutros e isolados, passando a ser encarados como seres que já se socializaram e que possuem orientações valorativas (HONNETH, 1995b, p. 237 e 238).

De acordo com Honneth, a concepção de justiça de Rawls tomaria uma direção diferente da inicial. Sem renunciar à construção procedimental de uma "posição original", o valor desta para a justificação dos princípios de justiça passaria a ser tratado em termos mais comunitários. No ensaio *Justice as fairness: political not metaphysical*⁹⁷, ele enfatizaria que sua concepção de justiça se refere a um contexto específico. Essa nova concepção seria pensada como um projeto "político", e não "metafísico". Ela começaria a partir de certa tradição, a saber, a tradição política das democracias do Ocidente. Para Honneth, essa proposição conflita com a formulação anterior de Rawls. Agora, a pessoa que formaria a base normativa da teoria não seria mais um sujeito abstrato, e sim o cidadão "normal" de uma democracia ocidental. Em linha com a abordagem comunitarista, as pessoas morais seriam agora apresentadas como sujeitos "situados" que compartilham convicções comuns, no caso, os valores democráticos ocidentais. Nessa nova construção, haveria o pressuposto de que, no esforço de estabelecer metas de cooperação, esses sujeitos aceitam o experimento de uma "posição original" como um

_

⁹⁷ Ensaio publicado originalmente em 1985.

"mecanismo de representação" que expressaria adequadamente os ideais normativos que compartilham a respeito de um sistema justo de cooperação social (HONNETH, 1995b, p. 238).

Não obstante essa, digamos, concessão, ao comunitarismo, Honneth considera que, em termos teóricos, o liberalismo pode ainda manter-se na defesa da autonomia individual como princípio moral, mesmo admitindo que a identidade pessoal do sujeito somente tome forma no contexto de uma comunidade socialmente intacta. Porque é a liberdade de ação garantida por lei que permitiria ao indivíduo escolher valores éticos sem estar sujeito a constrangimentos externos (HONNETH, 1995b, p. 239).

A reação de alguns comunitaristas a essa conclusão teria sido desviar a crítica ao liberalismo do nível da autonomia individual para o nível da autorrealização pessoal. Nesse caso, haveria a tentativa de apresentar argumentos normativos quanto ao processo de realização de objetivos pessoais sem a necessidade de referência a valores compartilhados. Os fundamentos desse tipo de argumentação crítica estariam presentes na teoria da liberdade de Charles Taylor e no modelo de personalidade de Alasdair MacIntyre (HONNETH, 1995b, p. 239).

Segundo Honneth, Taylor toma como ponto de partida as concepções de liberdade negativa e positiva descritas por Isaiah Berlin, mas atribui-lhes um significado um pouco diferente. Para Taylor, o conceito de liberdade negativa, próprio do liberalismo, diz respeito ao que tornaria a liberdade individual possível. Isto é, quais as salvaguardas necessárias para que os indivíduos possam determinar de forma autônoma os seus objetivos de vida no contexto de uma comunidade. Este seria, portanto, um conceito limitado. A ideia de liberdade positiva, por sua vez, surgido da crítica ao liberalismo, apontaria para um modelo de realização prática da liberdade individual. Neste caso, a pergunta seria sobre as precondições sociais necessárias para que os indivíduos possam aproveitar de fato seus direitos legais à autorrealização. Taylor argumenta que a "realização" da liberdade pressupõe a existência de certas habilidades entre os indivíduos, não levadas em conta pela concepção negativa, e que o desenvolvimento dessas habilidades depende da existência de comunidades intactas (HONNETH, 1995b, p. 239 e 240).

Taylor baseia essa proposição numa concepção antropológica segundo a qual os sujeitos humanos são seres que possuem a capacidade de adotar uma posição avaliativa em relação às suas próprias intenções e desejos. Nessa concepção alternativa de liberdade, o exercício real da liberdade somente se dá se houver uma identificação dos indivíduos

com os objetivos pessoais que se dispõe a perseguir. No processo de autoavaliação da autenticidade dessas intenções e desejos, o indivíduo leva em conta os valores aprendidos por meio da interação social na comunidade a que pertence. Ao mesmo tempo, a comunidade pode prover juízos que permitam a correção de autointerpretações individuais. Mas o reconhecimento do valor dessas correções somente pode existir entre seres que compartilham o objetivo de autorrealização. Depreende-se daí que os sujeitos individuais somente estarão totalmente seguros dos valores que orientarão seus objetivos de vida na medida da interação com outros indivíduos, que os auxiliarão a conhecer suas necessidades e que, se preciso, os protegerão de decepções. Assim, a existência de dispositivos legais para a autodeterminação individual somente assegura que a liberdade é possível, enquanto a realização prática da liberdade depende, adicionalmente, de uma forma de vida em que os sujeitos participem de forma solidária na construção de um sentimento de autossegurança ética nos seus parceiros de interação. Taylor menciona uma série de condições sociais para o desenvolvimento de uma cultura de solidariedade, dentre as quais destaca uma forma republicana de moralidade política. O conjunto dessas condições aponta para um modelo de comunidade na qual os seus membros são capazes de estabelecer um relacionamento baseado na solidariedade mútua porque todos encaram a liberdade como algo possuído de forma comum. Assim, quando a questão da liberdade passa a levar em conta não apenas o princípio da autodeterminação, mas também as condições de sua realização, o modelo liberal de Rawls ficaria passível de ser questionado. Pois os pré-requisitos para a realização da liberdade individual não poderiam, nesse caso, ser adequadamente definidos sem a referência compartilhamento de valores comuns, algo que o modelo rawlsiano busca excluir, a fim de manter a ideia de neutralidade ética da teoria (HONNETH, 1995b, p. 240 e 241).

Alasdair MacIntyre, ao examinar as condições de autorrealização pessoal, com o objetivo de questionar as premissas do "individualismo liberal" moderno, chegaria, de acordo com Honneth, a conclusões semelhantes. Aquele autor considera que, diferentemente da visão predominante, o sucesso de uma vida depende da aquisição de certas virtudes, e que os indivíduos devem interpretar suas vidas como a procura do "bom". Ele parte do pressuposto de que a existência individual somente tem sentido se puder ser descrita em termos de uma estória, com começo e fim, e que incorpore um sentido para os indivíduos. A formação desse sentido não é, no entanto, realizada de forma isolada. Ela se dá pelo exercício de papéis sociais que conectam as pessoas com a história e com os valores morais de uma comunidade. Isso significa que todas as formas de

autorrealização pessoal necessariamente pressupõem referências a valores socialmente compartilhados (HONNETH, 1995b, p. 241 e 242).

Honneth conclui, portanto, que, tanto Taylor, quanto MacIntyre, entendem que a autorrealização do sujeito individual está ligada a uma precondição social, isto é, ao fato de que a comunidade se constitui de referências a valores comuns. E que a realização da liberdade depende do contexto de uma comunidade social em que há o compromisso dos seus membros em relação a determinados valores. Na ausência desse consenso ético, o indivíduo estaria privado do consentimento em que poderia se apoiar ao buscar realizar seus objetivos de vida. Esse aspecto evidenciaria uma limitação do pensamento liberal, uma vez que o arcabouço teórico dessa tradição não comportaria "a ideia de uma comunidade integrada em termos de uma noção de vida ética, embora seja exatamente isso o que se deve presumir ao se tentar explicar o processo de realização da liberdade individual" (HONNETH, 1995b, p. 243).

Nesse aspecto, de acordo com Honneth, a crítica de Sandel ao princípio liberal da primazia dos direitos iguais poderia, nesse segundo estágio do debate, num certo sentido, se justificar. Isso porque, ao afastar os sujeitos morais de qualquer referência a valores intersubjetivamente compartilhados, o liberalismo falharia na definição das precondições sociais necessárias ao exercício de liberdades garantidas por lei. Rawls teria de reconhecer essa lacuna no liberalismo, pois teria se deparado com a conexão necessária entre autorrealização e valores compartilhados ao formular seu conceito de "autoestima". De qualquer maneira, ele poderia, segundo Honneth, perguntar aos comunitaristas sobre que princípios normativos deveriam orientar a definição de critérios para a distinção entre noções certas e erradas de vida boa (HONNETH, 1995b, p. 243 e 244).

A questão a ser respondida nesse estágio do debate entre liberais e comunitaristas diria respeito, portanto, a como atribuir validade normativa a um dos numerosos modelos de "bom" compartilhado, se se admite que comunidades bem integradas desempenham um papel constitutivo na realização das liberdades individuais. Essa questão afetaria os dois lados em debate. No que tange a Rawls, ele teria que responder à seguinte pergunta: que razões permitem outorgar à tradição de vida ética de uma comunidade particular, no caso as democracias ocidentais, um *status* normativo superior ao de todas as outras tradições? Os comunitaristas, por sua vez, têm que lidar com uma contradição teórica interna. Ao buscarem explicar conceitos concretos de bem coletivo, intuitivamente fazem uso de princípios universalísticos, tais como a ideia de autonomia individual. Mas como, ao mesmo tempo, utilizam premissas contextualísticas nos seus modelos, sabem que os

princípios normativos implícitos não podem servir de restrições ao se definir bem coletivo. Assim, tendem a correr o risco de ter de considerar normativos todos os tipos de formação de comunidades que cumpram a função de gerar formas de solidariedade relacionadas a valores (HONNETH, 1995b, p. 244 e 245).

Para Honneth, a questão abordada no parágrafo acima remete à questão sobre qual seria o nível de integração social desejável na formação de comunidades. Haveria, por exemplo, uma grande diferença entre falar da formação de uma comunidade relacionada a valores que envolvesse somente associações e grupos intermediários ou que abrangesse as interações entre todos os cidadãos (esta corresponderia à noção hegeliana de vida ética no Estado). A primeira opção representaria apenas uma forma diluída de comunitarismo, pois estabelece simplesmente que ser membro de alguma forma de "comunidade de valores" faz parte das condições de realização da liberdade individual. Segundo Honneth, Michael Walzer argumenta que essa posição seria, em princípio, compatível com o liberalismo, uma vez que o Estado teria que transcender sua posição de neutralidade ética somente no que tange à promoção legal da solidariedade de grupos (política familiar, políticas culturais e educacionais para minorias, etc.). Outra coisa seria defender a ideia de que a formação de uma comunidade "ética" se faz necessária ao nível da integração social como um todo. Essa posição se justificaria caso se afirme, como o faz Taylor, que o sucesso na formação de grupos de solidariedade depende de apoio social na forma de um acordo envolvendo todos os cidadãos sobre formas de solidariedade. Tal proposição nos levaria, no entanto, para além dos limites políticos e filosóficos do liberalismo (HONNETH, 1995b, p. 245).

Assim, tanto o liberalismo quanto o comunitarismo enfrentariam o mesmo dilema. Não disporiam de um critério supracontextual a partir do qual pudessem distinguir justificadamente os conceitos de bem coletivo moralmente aceitáveis dos não aceitáveis. Isso se daria porque, ao utilizarem argumentos contextualísticos, as duas correntes tentariam evitar fornecer um fundamento universal para os princípios de moralidade ancorados nos princípios constitucionais das democracias ocidentais. No entanto, os dois lados estariam cada vez mais dependentes da existência desse critério, pois, em termos amplos, concordam que sem uma referência a convicções de valor fica difícil definir as condições necessárias à realização da liberdade individual. Para Honneth, "a única forma de escapar desse beco sem saída teórico em que o debate político-filosófico ameaça se afundar é adotar um modelo formal de vida ética. Tal modelo consistiria de princípios universalistas de uma moralidade pós-convencional que estabelecesse as condições

delimitadoras de todos os modelos de bom baseados em comunidades. Pois, nesse caso, todas as noções coletivas de bom que fossem suficientemente reflexivas e pluralísticas poderiam ser aceitas de forma a não violar o princípio da autonomia individual das pessoas" (HONNETH, 1995b, p. 245 e 246). Para Honneth, a ética do discurso seria atualmente o melhor ponto de partida quando se trata de fornecer as justificações para o referido princípio de moralidade pós-convencional. Ela estaria imune às críticas antropológicas dos comunitaristas ao enfoque inicial de Rawls, uma vez que os métodos de justificação baseados nas regras da interação linguística partem do pressuposto de que os sujeitos são socializados e situados. Além disso, como a ética do discurso está preocupada em justificar os princípios garantidores do respeito à autonomia individual, seu objetivo moral coincide com o da abordagem de Rawls na sua teoria da justiça. Ao mesmo tempo, a ética do discurso deve conceber seus princípios de moralidade como condição delimitadora de um conceito de bom que ainda está por ser desenvolvido, a fim de cumprir a tarefa de liberar o comunitarismo e o liberalismo contemporâneo de suas premissas contextualísticas, isto é, oferecendo-lhes um conceito normativo de comunidade (HONNETH, 1995b, p. 246).

2.2 Diagnóstico de patologias sociais

Na Introdução, observamos que, para Honneth, a filosofia social está fundamentalmente preocupada em determinar e discutir os processos de desenvolvimento social que produzem mazelas, desordens ou "patologias sociais". Sua principal tarefa seria o diagnóstico de processos de desenvolvimento social que impeçam os membros de uma sociedade de viver uma "vida boa" (HONNETH, 2007, p. 4).

Dentro dessa perspectiva, esse autor busca, com o auxílio da teoria do reconhecimento, desenvolver uma filosofia social orientada para o diagnóstico das patologias sociais 98 contemporâneas. Assim, ao longo de diversos trabalhos, identifica diversas patologias modernas, tais como a do reconhecimento como ideologia, da invisibilidade, da racionalização instrumental, da autorrealização organizada e da

⁹⁸ A preocupação com esse tema abrange, mas não se restringe, aos teóricos críticos. Honneth cita um conjunto de pensadores que, ao menos como parte do seu trabalho, formularam um diagnóstico de patologias presentes na sociedade do seu tempo. A vinculação teórica dos pensadores citados abrange correntes bastante distintas. A lista inclui teóricos sociais como Rousseau, Nietzsche, Hegel, Marx, Lukács e Arendt. Eles diferem não apenas em termos metodológicos como também quanto ao conteúdo substantivo em termos de ideais e de padrões normativos (ZURN, 2015, p. 92 e 94). Ver "Pathologies of the social: the past and present of social philosophy", cuja edição original alemã é de 2007.

reificação. A essas, poderiam ser acrescentados os diagnósticos a respeito das patologias da má-distribuição econômica e do entendimento da liberdade em termos excessivamente individualistas⁹⁹.

Uma primeira patologia relaciona-se ao fenômeno do "reconhecimento como ideologia" 100. Honneth observa que, ao mesmo tempo em que o conceito de reconhecimento se tornou o núcleo normativo de diversos movimentos de emancipação social, ao longo dos últimos anos, o seu potencial crítico tem sido questionado. Essas dúvidas teriam sido reforçadas pelo fato de que o elogio de certas características ou habilidades funcionaria como um instrumento político oculto de forma a inserir os indivíduos ou grupos sociais nas estruturas de dominação existentes, pelo fortalecimento de uma autoimagem positiva. Porém, longe de contribuir, de forma duradoura, para a autonomia dos membros de nossa sociedade, o reconhecimento social atuaria na conformação de atitudes adequadas ao sistema de dominação. O processo de autorreconhecimento, neste caso, incentivaria os indivíduos a adotar uma forma particular de autoimagem que os levaria voluntariamente a executar as tarefas ou deveres que servem à sua opressão 101 (HONNETH, 2012, p. 75).

Uma segunda patologia analisada por Honneth, a "invisibilidade", inspirada pelo romance "O homem invisível", de Ralph Ellison, compreende a estrutura de processos sociais de humilhação que envolvem "olhar através de, ou ignorar", outras pessoas ¹⁰². Tais processos pressupõem a percepção da presença física do outro e de alguma forma elementar de identificação do indivíduo, mas, de forma danosa, ocorre uma negação do reconhecimento moral que lhe é devido (ZURN, 2015, p. 100 e 101). A invisibilidade, neste caso, assume um formato social.

__

⁹⁹ A enumeração das patologias aqui apresentadas baseia-se em ZURN, 2015.

 $^{^{100}}$ Ver "Recognition as ideology: the connection between morality and power", cuja edição original alemã é de 2010.

¹⁰¹ Honneth argumenta que a ideia de reconhecimento por ele defendida, e que constituiria, na sua visão, o fundamento normativo de uma teoria crítica, não se confunde com a ideia de reconhecimento como instrumento de dominação descrita acima. Ele também chama a atenção para o fato de que, quanto maior a distância histórica, mais fácil seria estabelecer critérios que permitissem distinguir entre formas ideológicas e formas legítimas de reconhecimento. Com relação ao presente, no entanto, seria muito mais difícil efetuar essa distinção (HONNETH, 2012, p. 78 e 79).

¹⁰² Ver "Invisibility: on the epistemology of 'recognition'", de 2001.

Honneth procura estabelecer uma distinção entre o conceito negativo de "invisibilidade" e o conceito positivo de "visibilidade". O "tornar-se visível" de uma pessoa constituiria uma forma elementar de "reconhecimento". Ele iria além do ato cognitivo de identificação individual, ao dar expressão pública, com a ajuda de ações, gestos ou expressões faciais sutis, ao fato de que a pessoa é percebida de forma adequada ao relacionamento em questão (HONNETH, 2001, p. 113 e 115).

De acordo com Honneth, toda forma de reconhecimento social de uma pessoa depende de uma relação simbólica em relação aos gestos expressivos que, na comunicação direta, garantem que um ser humano merece visibilidade social. A ausência dessas expressões de reconhecimento é normalmente considerada um indicador de uma patologia social que pode resultar na condição de "invisibilidade" para a pessoa afetada (HONNETH, 2001, p. 119).

Ao realizar um gesto de reconhecimento em direção a outra pessoa, nós, performaticamente, a tornamos ciente de que nos vemos na obrigação de nos comportar, em relação a ela, de forma respeitosa ou benevolente. No caso da invisibilidade, se dá justamente o contrário. A ausência de gestos de reconhecimento indica que a pessoa afetada pela invisibilidade deve estar preparada para ações hostis (HONNETH, 2001, p. 119).

Uma terceira patologia, a "racionalização instrumental"¹⁰³, nos remete à filosofia social dos teóricos críticos da Escola de Frankfurt. Ao longo da história intelectual da Escola, eles, de diferentes maneiras, defenderam a ideia de que as patologias sociais atuais estão diretamente conectadas a distorções na razão ou na racionalidade humana. Para Zurn, embora Honneth aborde esses temas em termos de uma história das ideias, está claro, pelo tom de diversos artigos e a frequência com que voltou a essas questões, que ele também considera a patologia da racionalização instrumental um retrato convincente e mais ou menos apurado de uma deformação central da vida social contemporânea. Nesse sentido, caberia atribuir esse diagnóstico particular não apenas aos primeiros teóricos da Escola de Frankfurt, mas também a Honneth (ZURN,2015, p. 102-104).

Uma quarta patologia é o que Honneth chama de "autorrealização organizada"¹⁰⁴. De acordo com esse filósofo, a partir dos anos de 1960 e 1970, uma combinação histórica

¹⁰³ Ver o prefácio e o ensaio "A social pathology of reason: on the intellectual legacy of critical theory", do livro "Pathologies of reason: on the legacy of critical theory", cuja edição original alemã é de 2007.

¹⁰⁴ Ver "Organized self-realization: paradoxes of individualization", cuja edição original alemã é de 2010.

única de processos independentes de individualização, teria dado origem a pretensões de autorrealização individual nos países desenvolvidos do Ocidente, de forma que poderíamos falar de uma nova forma de individualismo¹⁰⁵. Nas décadas seguintes, essas pretensões individuais teriam se transformado num padrão de expectativas fortemente institucionalizado cujo resultado paradoxal teria sido a emergência de sintomas de vazio interno e de sentimentos de falta de sentido e de significado (HONNETH, 2012, p. 157 e 158).

Para Honneth, com as mudanças institucionais sofridas pelo capitalismo Ocidental, ao longo dos últimos trinta anos, a autorrealização, antes um ideal importante a ser conquistado, teria se transformado numa ideologia e numa força produtiva no âmbito de um sistema econômico desregulado. As demandas que os sujeitos haviam vocalizado quando começaram a interpretar suas vidas como um processo experimental de busca de identidade teriam lhes retornado como demandas externas difusas, compelindo-os – implícita ou explicitamente – a manterem seus objetivos e opções biográficos em aberto. Essa transformação de ideais em constrangimentos, e de pretensões em demandas externas, teria dado origem a formas de descontentamento social e de sofrimento nunca antes vistos nas sociedades Ocidentais, ao menos como fenômeno de massas (HONNETH, 2012, p. 164 e 165).

Assim, ao lado de problemas sociais resultantes da desregulação econômica, determinadas formas de sofrimento, na esfera das doenças psicológicas, teriam se disseminado ao longo das últimas décadas, como por exemplo uma rápida expansão da depressão (HONNETH, 2012, p. 165).

Uma quinta patologia refere-se à reformulação do conceito de "reificação" de Lukács¹⁰⁶. Honneth atribui relevância a esse conceito, mas sua abordagem restringe significativamente o alcance de sua utilização, pois considera a reificação um fenômeno muito mais raro do que Lukács (ZURN, 2015, p. 105).

Para o filosofo húngaro, reificação significa o fato de que uma relação entre pessoas se torna uma relação entre coisas. A causa social da disseminação crescente e da constância da reificação estaria na expansão da troca de mercadorias, que, como o

_

¹⁰⁵ Honneth atribui o surgimento desse novo tipo de individualismo à confluência entre processos de transformação sócioestruturais e a valorização do ideal romântico de autenticidade (HONNETH, 2012, p. 159 e 160).

¹⁰⁶ Ver "Reification: a new look at an old idea", cuja edição original alemã é de 2005.

estabelecimento da sociedade capitalista, teria se tornado o modo dominante de relação intersubjetiva. Os sujeitos, na troca de mercadorias, são mutuamente incentivados a perceber certos objetos somente como "coisas" a partir das quais se pode potencialmente obter lucro, a olhar os outros apenas como "objetos" de uma transação lucrativa, e, finalmente, a encarar suas próprias habilidades como nada mais do que "recursos" suplementares para o cálculo de oportunidades de lucro. Lukács afirma a ocorrência do fenômeno da reificação não somente na esfera econômica, estendendo o conceito e suas várias formas associadas de coerção para toda a vida social capitalista (HONNETH, 2008, p. 21-23).

A proposição central do estudo de Lukács, segundo Honneth, é a de que, no capitalismo, a reificação teria se tornado uma "segunda natureza" dos seres humanos. Dessa forma, aquele sustenta que todo sujeito envolvido no modo de vida capitalista necessariamente adquirirá o hábito de perceber a si próprio, e o mundo ao seu redor, como meras coisas ou objetos, desviando-se de uma práxis humana melhor ou mais genuína (HONNETH, 2008, p. 23 e 26).

Ao tratar do tema "reificação", Honneth introduz a questão do reconhecimento. Ele define "reificação" como uma forma de "esquecimento de reconhecimento", isto é, como o processo pelo qual perdemos a consciência do grau em que devemos a cognição de outra pessoa a uma posição de engajamento empático e de reconhecimento. À medida que, em nossos atos de cognição, perdemos de vista o fato de que esses atos devem sua existência a termos adotado uma posição antecedente de reconhecimento, desenvolvemos uma tendência a perceber as outras pessoas como meros objetos insensatos. Ao falar de meros objetos ou "coisas", esse autor quer dizer que, nesse tipo de amnésia, perdemos a capacidade de entender de forma imediata as expressões comportamentais das outras pessoas, que nos demandam para que reajamos de uma forma adequada. Podemos ser capazes de perceber o espectro completo de expressões humanas num sentido cognitivo, mas carecemos do sentimento de conexão necessário para sermos afetados pelas expressões que percebemos. Nesse sentido, esquecer nosso reconhecimento antecedente, o que Honneth considera ser o centro de todas as formas de reificação, corresponde ao resultado produzido por uma reificação perceptiva do mundo. Em outras palavras, nosso entorno social aparece como uma totalidade de objetos meramente observáveis desprovidos de toda emoção e impulso físico (HONNETH, 2008:56-58).

Assim como Lukács, embora seguindo um caminho diferente, Honneth considera a possibilidade de reificação do mundo físico. Enquanto a reificação dos seres humanos

significaria uma perda de vista ou uma negação do fato de um reconhecimento antecedente, a "reificação" potencial da natureza consistira numa falha em estar atento, no curso de nossa cognição dos objetos físicos, a todos os aspectos adicionais de significado atribuídos a eles por outras pessoas (HONNETH, 2008, p. 63).

Um terceiro aspecto mencionado por Lukács em que o comportamento reificado poder ser observado é o mundo das experiências interiores – dos atos mentais. Este seria um domínio fenomenológico em que seria possível encontrar uma posição de mera contemplação ou de observação, em vez de uma posição adequada de engajamento empático. Neste caso de autorreificação, experimentaríamos nossos sentimentos e desejos como entidades coisificadas (HONNETH, 2008, p. 65 e 73).

Uma forma não reificada de autorrelacionamento significaria articular nossos estados mentais à luz de sentimentos que nos são familiares. Isso implicaria olhar para nossos sentimos e desejos como dignos de articulação. Seria, portanto, possível falar, aqui também, de uma posição antecedente de reconhecimento (HONNETH, 2008, p. 71).

A experiência de autorreificação poderia então ser descrita por meio da noção de "esquecimento de reconhecimento". Isso significa que as formas em que o sujeito apenas observa ou produz seus estados mentais somente poderiam ocorrer se "os sujeitos" começassem a esquecer que seus desejos e sentimentos são dignos de articulação e apropriação. Assim, da mesma forma que no caso da reificação em relação às outras pessoas, a reificação do próprio eu seria meramente o resultado de perder-se de vista um reconhecimento antecedente (HONNETH, 2008, p. 74).

Honneth sustenta que as categorias utilizadas por Lukács são insuficientes para a tarefa de conceitualizar adequadamente as ocorrências que ele identifica de uma forma fenomenologicamente mais ou menos precisa (HONNETH, 2008, p. 21).

Lukács estaria certo em dirigir sua atenção aos efeitos reificadores que podem acompanhar a expansão institucional da troca de mercadorias no capitalismo. Além disso, ele teria tentado visualizar o fato de que a reificação estaria relacionada à perda de um reconhecimento antecedente. Apesar desse aspecto positivo, Honneth critica o fato de Lukács associar todas as formas de reificação somente ao processo de troca econômica presente na sociedade capitalista. Em primeiro lugar, haveria um erro na ideia totalizadora de que a mera relação de troca econômica capitalista produziria comportamentos reificadores generalizados nas três instâncias citadas. Além disso, haveria uma cegueira de sua parte relacionada a um preconceito de que somente forças econômicas poderiam produzir uma negação das características humanas. Lukács teria se concentrado de tal

maneira nos efeitos das trocas de mercadorias no capitalismo sobre os atores sociais que teria sido incapaz de perceber outras fontes sociais de reificação (HONNETH, 2008, p. 75; 76; 78).

Para Honneth, se o núcleo de todas as formas possíveis de reificação consiste no esquecimento do reconhecimento, então suas causas sociais devem ser procuradas nas práticas ou mecanismos que permitem e sustentam esse tipo de esquecimento (HONNETH, 2008, p. 79).

Como visto, os seres humanos devem primeiro perder de vista o seu reconhecimento antecedente dos outros antes de adotarem uma posição reificadora perante as outras pessoas (ou grupo de pessoas). Assim, ou esses atores sociais estariam participando de uma prática social em que a mera observação dos outros tenha se tornado um fim em si mesmo, de maneira que qualquer consciência de um relacionamento social antecedente teria desaparecido, ou eles teriam permitido que as suas ações fossem guiadas por um conjunto de convições que os teriam subsequentemente levado a negar esse ato original de reconhecimento. O primeiro caso seria o de uma práxis particular que daria origem a essa negação. O segundo, seria o resultado da adoção de uma ideologia ou visão de mundo específicas. Lukács, de acordo com Honneth, somente reconheceria o primeiro caso (HONNETH, 2008, p. 79).

Honneth propõe causas diferentes para o surgimento da reificação nas relações intersubjetivas e nas relações com o próprio eu. No que tange à reificação nas relações com as outras pessoas, duas formas seriam possíveis. Ao abordar a primeira forma, esse autor critica Lukács pelo fato de que este, além de incorretamente igualar despersonalização a reificação, ignoraria o fato de que, nas relações contratuais de troca da sociedade capitalista, a proteção fornecida pela lei garantiria a existência de um mínimo de respeito aos indivíduos. E que isso os protegeria das consequências que resultariam se cada participante adotasse uma mera posição reificante em relação ao outro. Quando práticas de pura observação, avaliação e cálculo, no âmbito do mundo vivido, escapam do arcabouço das relações legais e se tornam independentes, dão origem ao tipo de ignorância de reconhecimento antecedente que estaria no âmago de toda reificação intersubjetiva (p.ex. o crescente esvaziamento da substância legal dos contratos de trabalho, práticas que enxergam os talentos potenciais de uma criança como uma simples questão de medição e de manipulação genéticas). Na segunda forma de reificação intersubjetiva, sob o efeito de estereótipos reificadores (de mulheres, judeus, etc.), grupos de indivíduos são retroativamente privados de suas características pessoais que foram,

habitualmente e sem questionamentos, atribuídas a eles com base num reconhecimento social antecedente (p.ex. casos de racismo e de representação pornográfica das mulheres). Honneth observa que, além do elemento ideológico presente, essa segunda forma de reificação também envolve um elemento de práxis social (HONNETH, 2008, p. 80 e 81).

No caso da autorreificação, como vimos, esta teria origem quando começamos a esquecer nossa autoafirmação prévia e passamos a olhar nossas sensações psíquicas como meros objetos a serem observados ou produzidos. Neste caso, Honneth atribui os comportamentos reificadores à existência de instituições que, de forma latente, compelem os indivíduos a fingir possuir certos sentimentos, ou que fazem com que eles assumam um comportamento autocontido e predeterminado (p.ex. entrevistas de emprego e encontros via Internet) (HONNETH, 2008, p. 82 e 83).

Segundo Honneth, os exemplos citados não devem ser tomados como casos empíricos que permitiriam explicar a ocorrência real de um processo de reificação já em curso, mas como práticas sociais que poderiam promover esse tipo de comportamento (HONNETH, 2008, p. 83).

Ao concluir sua análise sobre o tema da reificação, Honneth observa que, nas últimas três décadas, a crítica social teria basicamente se limitado a avaliar a ordem normativa das sociedades segundo a observância ou não de certos princípios de justiça. Essa abordagem, no entanto, teria perdido de vista o fato de que uma sociedade pode apresentar um déficit moral sem violar princípios genericamente válidos de justiça. A crítica social teria falhado não apenas em não dar atenção às deficiências que podem ser descritas como "patologias sociais", mas também em estabelecer critérios plausíveis para se classificar certas práticas como patológicas.

Com relação às duas patologias restantes, a da má-distribuição econômica e a do entendimento da liberdade em termos excessivamente individualizados, a primeira, como veremos a seguir, é tratada por Honneth no âmbito do debate com Nancy Fraser sobre distribuição e reconhecimento, enquanto a segunda é objeto do livro *Freedom's Rigths*.

2.3 Distribuição e reconhecimento

Para Honneth (assim como para Fraser), uma compreensão adequada da justiça deve englobar, pelo menos, dois conjuntos de questões: as que se projetam na época fordista como lutas por distribuição e as que comumente se projetam nos dias atuais como lutas por reconhecimento. Ele rejeita (assim como Fraser) a visão economicista que reduziria o reconhecimento a um simples epifenômeno da distribuição. Mas,

diferentemente de Fraser¹⁰⁷, concebe o reconhecimento como a categoria moral fundamental, suprema, entendendo que a questão distributiva se deriva daquele. Dessa forma, reinterpreta o ideal socialista da redistribuição como uma subvariedade da luta por reconhecimento (FRASER & HONNETH, 2006, p. 14).

Honneth considera que distribuição e reconhecimento 108 são questões essenciais no âmbito das sociedades contemporâneas, mas que não podem ser tratadas separadamente. Ele argumenta que as provas demonstram de forma inequívoca que a injustiça se associa regularmente com a falta de reconhecimento. E que, portanto, seria pouco recomendável, no plano descritivo, dividir as experiências de injustiça em questões relativas a distribuição e questões de "reconhecimento cultural" (HONNETH, 2006, p. 108).

Ele concebe as experiências de injustiça como um continuum de formas de negação de reconhecimento – de falta de respeito, em que os afetados consideram que, de forma injustificável, qualidades ou capacidades não lhes são reconhecidas ou respeitadas (HONNETH, 2006, p. 108). De acordo com essa visão, as injustiças distributivas também devem ser entendidas como a expressão institucional da falta de respeito social ou, dito de outra forma, de relações de reconhecimento (HONNETH, 2006, p. 92).

Com o intuito de definir os princípios orientadores da justiça social, Honneth parte de três princípios considerados igualmente importantes que, em conjunto, podem ser entendidos como princípios de reconhecimento: amor, lei e realizações. Para esse autor, a autonomia individual está diretamente vinculada ao reconhecimento. Pois a possibilidade de realização dessa autonomia depende de que os indivíduos sejam capazes de desenvolver uma autorrelação intacta através da experiência de reconhecimento social, isto é, sejam capazes de assegurar-se reflexivamente de suas próprias competências e direitos. Assim, para que possam "fazer uso real da sua autonomia, os sujeitos têm direito, de certo modo, a que lhes seja reconhecida sua necessidade, sua igualdade jurídica ou suas contribuições sociais, segundo o tipo de relação social de que se trate" (HONNETH, 2006, p. 142). À luz desses três princípios, os sujeitos podem denunciar experiências

¹⁰⁷ Fraser, segundo Honneth, em termos dos objetivos contemporâneos, "considera que o ponto de vista da justa distribuição dos recursos materiais segue merecendo prioridade em virtude da sua urgência moral, enquanto que as demandas de reconhecimento devem ajustar-se aos limites resultantes" (HONNETH, 2006, p. 91).

¹⁰⁸ Para Honneth, a ideia de reconhecimento envolve três dimensões: reconhecimento cultural, reconhecimento jurídico e reconhecimento em relação a realizações.

concretas de falta de respeito imerecidas e injustificáveis e, desse modo, assentar as bases para um tipo ampliado de reconhecimento (HONNETH, 2006, p. 114).

De acordo com Honneth, a divisão tripartite por ele proposta "não se deriva da simples concordância com os resultados empíricos das pesquisas sobre a justiça, nem de uma distinção ontológico-social entre padrões de relações sociais, e sim da reflexão sobre as condições históricas da formação da identidade pessoal" (HONNETH, 2006:142). Ao considerar que, nas sociedades modernas, os indivíduos dependem, para o desenvolvimento de uma identidade intacta, de atenção afetiva, de igualdade jurídica e de estima social, lhe parece apropriado, em nome da autonomia individual, fazer desses três princípios de reconhecimento o núcleo normativo de uma concepção adequada de justiça social (HONNETH, 2006, p. 142).

2.4 A democracia em Dewey como cooperação reflexiva

Fazemos nesta seção referência a um artigo do ano de 1998, em que Honneth discute a teoria da democracia de Dewey. Embora esse trabalho se baseie nas ideias de Dewey, e não nas formulações do próprio Honneth, resolveu-se abordá-lo por conter vários elementos que dizem respeito à nossa discussão teórica. No artigo, Honneth, a exemplo de Habermas, efetua uma comparação entre os pensamentos liberal e republicano. O centro de sua análise, no entanto, é a concepção de democracia de Dewey, que, segundo ele, introduz elementos que podem aperfeiçoar as noções mais tradicionais de democracia, bem como ir mais além das proposições de Habermas sobre o tema.

Como visões alternativas à concepção liberal de democracia, Honneth identifica duas correntes, a republicana e a procedimentalista. No que tange à primeira, Honneth refere-se principalmente ao modelo desenvolvido indiretamente por Hannah Arendt em *On revolution*, e inclui o trabalho de Sandel como uma forma de continuação desse modelo. Na corrente procedimentalista, a principal referência seria Habermas.

Os dois modelos normativos de democracia que se apresentam como alternativas ao liberalismo têm como meta comum atribuir uma ênfase maior à formação democrática da vontade do que habitualmente se observa no liberalismo político. Assim, a atividade participatória dos cidadãos não deveria se limitar à função de legitimar periodicamente o exercício do poder do Estado. Ela deveria ser uma prática permanente na esfera pública democrática e ser vista como a fonte de todos os processos políticos de tomada de decisão (HONNETH, 2001, p. 64).

Para Honneth, apesar da concordância em relação às críticas dirigidas ao liberalismo, haveria diferenças entre os dois modelos alternativos citados. A primeira diferença surgiria na forma como o princípio da esfera pública democrática é normativamente justificado em cada caso. O republicanismo destacaria o ideal antigo de negociação intersubjetiva acerca de assuntos públicos como parte essencial da vida dos cidadãos. Na perspectiva procedimentalista, não são as virtudes cívicas dos cidadãos que motivam o processo de formação democrática da vontade, mas procedimentos moralmente justificados. No modelo republicano, a esfera pública democrática é considerada um meio para a realização do autogoverno de uma comunidade política. No modelo procedimentalista, a esfera pública é entendida como procedimento pelo qual a sociedade tenta resolver problemas políticos de forma racional e legítima (HONNETH, 2001, p. 64 e 65). Ainda, segundo Honneth, além dessa diferença central no conceito de esfera pública, haveria diferenças adicionais no que respeita à relação entre o Estado e a lei.

Honneth defende a ideia de que haveria elementos da teoria democrática de Dewey que podem ser associados ao republicanismo, pois, assim como este, aquela se baseia na ideia de uma integração de todos os cidadãos em uma comunidade autoorganizada. O procedimentalismo também remeteria às concepções de Dewey ao postular que os procedimentos racionais de resolução de problemas são um elemento central do estudo da esfera pública. Honneth observa, no entanto, que apesar de a filosofia política de Dewey ser tida como antecedente teórico das duas correntes citadas, ela se constitui, na verdade, numa terceira opção ao liberalismo político (HONNETH, 2001, p. 66 e 67).

Honneth considera que o modelo democrático elaborado por Dewey representa uma alternativa superior às concepções republicanista e procedimentalista. Nessas abordagens, segundo Honneth, a liberdade comunicativa dos seres humanos é vista da mesma maneira, isto é, de acordo com o modelo do discurso intersubjetivo, no qual a ideia de formação democrática da vontade política tem por base a noção de que o indivíduo só alcança a liberdade no reino público constituído pela argumentação discursiva (HONNETH, 2001, p. 69).

Diferentemente do republicanismo e do procedimentalismo democrático, Dewey não se orientaria pelo modelo de consulta comunicativa, mas pelo de cooperação social. Resumidamente, a tese fundamental de Honneth em relação à teoria democrática de Dewey é a de que este último deseja entender a democracia como uma forma reflexiva de

cooperação, capaz de combinar deliberação racional e comunidade democrática (HONNETH, 2001, p. 67)

Nessa perspectiva, Dewey conceberia a democracia como um meio para aumentar a racionalidade das soluções dos problemas sociais. Na sua visão, os indivíduos, ao mesmo tempo em que buscariam desenvolver suas potencialidades pessoais, contribuiriam para o bem comum por meio da cooperação. Para que a vontade política democrática pudesse ser exercida seria necessário, no entanto, o estabelecimento de formas justas, cooperativas, de divisão do trabalho. Somente por meio de uma divisão do trabalho razoável e justa seria possível dar a cada indivíduo da sociedade uma consciência de contribuir cooperativamente com os outros para a realização de metas comuns (HONNETH, 2001, p. 84). Em resumo, "só uma forma de divisão do trabalho que conceda a cada integrante da sociedade, de acordo com descobertas autônomas de habilidades e talentos, uma chance justa para assumir ocupações socialmente desejáveis permite a emergência da consciência de cooperação comunal da qual se defende o valor dos procedimentos democráticos, pois eles são o melhor instrumento para racionalmente resolver problemas compartilhados" (HONNETH, 2001:86). Para Honneth, a ideia de Dewey de uma democracia que pressupõe como condição normativa uma forma de divisão de trabalho justa situa a democracia não apenas como um ideal político, mas também como um ideal social, o que a coloca adiante de outras concepções de democracia contemporâneas.

2.5 A construção de uma vida ética democrática

2.5.1 A concepção de justiça revisitada

Pronunciando-se em 2009, Honneth considera que o debate sobre a relação entre liberalismo e comunitarismo teria se encerrado, e que esse fato teria sido acompanhado de um afastamento entre teoria filosófica e práxis política. Ele avalia que, à época daquele debate, no âmbito da esfera pública intelectual, cabia à filosofia política fornecer ideias teóricas e pontos de referência para a práxis política, e parecia que os esforços filosóficos em busca de um conceito apropriado de justiça seriam pertinentes para a negociação política de objetivos e programas. E que deficiências conceituais ou categoriais dos esforços filosóficos sobre teorias da justiça possam ter contribuído para um aumento da distância em relação à política. Nesse contexto, se propõe a um exame crítico da teoria da justiça liberal atualmente predominante, tomando como ponto de partida um questionamento das suas premissas. Honneth sustenta que, não obstante as muitas

diferenças entre as formulações existentes, três elementos parecem fazer parte de um consenso abrangente e, em conjunto, formar a base teórica de praticamente todas as teorias da justiça atuais: um esquema procedimentalista fundamental, a ideia de justiça distributiva e uma certa fixação no Estado. Ele inicia a análise pelo paradigma da distribuição, que entende ser a chave para a crítica dos outros dois componentes teóricos (HONNETH, 2009a, p. 346 e 347).

Com relação às premissas de uma teoria da justiça, Honneth avalia que hoje parece haver um consenso de "que tanto a justificação como a determinação conteudística da justiça devem resultar da ideia geral de que os princípios de justiça sejam expressão da vontade comum de todas as cidadãs e de todos os cidadãos de assegurarem-se reciprocamente as mesmas liberdades subjetivas de ação" (HONNETH, 2009a, p. 348). Nessa proposição estariam presentes duas ideias, provenientes de diferentes determinações de liberdade. Uma delas é a de que o que se denomina de justiça social deve ser avaliado com base na garantia da autonomia individual, entendida apenas em termos individuais. A outra, é a de que a formulação dos princípios de justiça correspondentes pode ser o resultado de uma formação comum da vontade. O primeiro aspecto, que Honneth chama de componente "material", tem a ver com o fato de que a sociedade liberal concebe a liberdade como a libertação dos indivíduos de tutelas externas e de dependências pessoais. Segundo essa concepção de liberdade, a tarefa da justiça é "garantir a todos os sujeitos igualmente um espaço para a perseguição de preferências individuais" (HONNETH, 2009a, p. 348). Nessa visão, a liberdade será tanto maior quanto menores forem as limitações impostas por outros indivíduos. Integrando o imaginário desse modelo, ganha terreno a ideia de que os vínculos sociais em geral configuram limitações da liberdade individual. Por esse caminho, as modernas teorias da justiça incorporam um conceito individualisticamente reduzido de autonomia pessoal. Surge a ideia de que a criação de relações sociais justas deve estar associada a uma forma de autodeterminação que permita, a todos os sujeitos, a maior independência possível em relação a seus parceiros de interação. A partir dessa ideia é construído um esquema de pensamento que Honneth denomina de "paradigma da distribuição": como toda dependência de outros é vista como uma ameaça à liberdade individual, essa só poderá ser assegurada se cada indivíduo dispuser, em quantidade suficiente, de determinados meios, entendidos como bens, para a realização dos seus planos de vida. Assim, a tarefa material da justiça consistiria em assegurar alguma forma de distribuição desse tipo de "bens", de maneira a permitir a todos os membros da sociedade a busca da satisfação das

suas preferências individuais. Nesse paradigma, justiça é, portanto, equiparada a "justiça distributiva", sem que haja um questionamento da concepção de liberdade individual baseada na utilização ou fruição de bens. Está também implícita a ideia de um consenso entre os membros da sociedade segundo o qual todos têm interesse no acesso a esses bens, tidos como necessários para a criação e realização de planos de vida autônomos (HONNETH, 2009a, p. 349 e 352).

No que tange ao segundo elemento constitutivo das teorias da justiça hoje predominantes, o esquema procedimentalista, Honneth faz referência ao modo de geração de princípios de justiça. Naquelas teorias, esses princípios são fixados segundo um acordo original que, se supõe, seria produto de uma situação imaginária em que os membros da sociedade deliberariam. Aqui prevalece a ideia de que na definição dos princípios de justiça os cidadãos estão exercendo a sua liberdade e autonomia individuais, e que tais princípios seriam o resultado de uma decisão coletiva sob condições justas e equitativas.

O terceiro componente citado diz respeito à agência ou instâncias capazes de implementar adequadamente os princípios distributivos tidos como justificados. Para Honneth, ainda que as atuais teorias da justiça não deixem claro se outras instâncias seriam admissíveis ou não para o cumprimento desse papel, suas indicações seriam no sentido de que somente o Estado democrático de direito representaria a agência apta à efetivação da justiça. Sendo assim, apenas ele deve dispor dos meios legítimos para impor as medidas necessárias à redistribuição no seio das instituições básicas da sociedade (HONNETH, 2009a, p. 351).

A crítica de Honneth ao que ele chama de "paradigma da distribuição" se inicia com uma análise da relação entre a distribuição de bens necessários aos projetos de vida dos indivíduos, pressuposta pelas teorias de justiça predominantes, e a ideia de autonomia pessoal. Honneth argumenta que, aparentemente, uma parte importante da liberdade individual tem a ver com a possiblidade de dispor de chances e meios para a realização de objetivos escolhidos. Como exemplos, teríamos as opções abertas pelo acesso a recursos financeiros e a possiblidade de realização de habilidades profissionais oportunizadas por variadas ofertas de trabalho. A percepção das possiblidades de utilização dessas chances e meios, requer, no entanto, certas capacidades. Conceber a utilização de recursos financeiros como chance de liberdade dependeria, numa pessoa, da formação de concepções sobre objetivos dignos de serem almejados. Entender chances profissionais como caminhos para a realização das habilidades individuais dependeria da compreensão de que suas disposições e talentos são importantes e dignos de realização.

Em outras palavras, qualquer decisão de empregar determinados bens como meios para a realização de projetos de vida individuais pressupõe que as pessoas *já* sejam autônomas. As capacidades citadas compõem a autonomia e não podem ser distribuídas como bens, elas são adquiridas na relação com outras pessoas. Autonomia não é alcançada num quadro de isolamento, mas por vias intersubjetivas. São necessárias relações de reconhecimento recíproco, por meio das quais os sujeitos aprendem a si reconhecer e aos outros como seres cujas necessidades, convicções e habilidades são dignas de serem realizadas (HONNETH, 2009a, p. 351-353). Segundo essa visão, as condições da autonomia são representadas por relações de reciprocidade, as quais necessitam da cooperação entre os sujeitos, e não pela distribuição de determinados bens pré-definidos. Assim, para Honneth, o paradigma de distribuição se mostra inadequado para determinar o material da justiça na modernidade, e, portanto, deveríamos pensar em outros modelos para assegurar a justiça (HONNETH, 2009a, p. 355).

No que tange ao procedimentalismo das teorias de justiça hoje predominantes, Honneth sustenta que ele se encontra preso de forma imanente ao pressuposto do paradigma distributivo. Isso porque só faz sentido pensar a escolha de princípios (distributivos) tidos como justos, por meio de um procedimento equitativo, se se presume que os bens a serem distribuídos constituem uma massa passível de ser subdividida em determinadas porções (HONNETH, 2009a, p. 355 e 356). Se pensarmos o material da justiça em termos de relações sociais recíprocas de reconhecimento, as quais configuram condições fundamentais da autonomia pessoal, as condições contextuais do procedimentalismo acabam sendo afetadas, pois aquelas relações não constituem uma matéria disponível para distribuição social.

Com relação ao terceiro componente das atuais teorias da justiça, ou seja, a atribuição ao Estado de direito do papel de agência a quem é confiada a implementação das regras de justiça, por meio da produção de disposições legais, Honneth observa que sua vinculação com o paradigma distributivo é bastante evidente. Nesse modelo, o Estado impõe de cima para baixo uma distribuição de bens básicos conforme o que teria sido acordado pelos atores sociais na deliberação fictícia. A tarefa de realização da justiça é atribuída unicamente ao Estado, porque, em razão das suas múltiplas competências regulatórias, somente ele tem o poder de distribuir os bens capazes de possibilitar a autonomia individual (HONNETH, 2009a, p. 357).

Honneth argumenta que essa centralidade do Estado perde sentido quando a questão das condições da autonomia individual deixa de ser vista a partir da ideia de

justiça distributiva e passa a ser tratada em termos do papel desempenhado por relações comunicativas de reciprocidade no âmbito da comunidade democrática e das relações familiares e de trabalho. Somente no caso da esfera política, onde se faz necessário o reconhecimento recíproco dos indivíduos como pessoas livres e iguais, pode a atuação do Estado, por meio da regulação jurídica, interferir de modo diretivo nas condições das relações de reconhecimento. Apenas nesse caso, continuaria fazendo sentido conceber a realização da justiça segundo o modelo de uma atividade direta do Estado. A possiblidade de o Estado afetar positivamente as condições de reconhecimento nas outras duas esferas é limitada. Não obstante, para Honneth, são precisamente essas esferas de ação que parecem ter uma importância especial para o fomento da autoestima individual. Assim, o propósito de criar condições mais justas e que promovam a autonomia nessas esferas depende do concurso de outras agências de justiça que não o Estado. Para esse autor, provavelmente, a justiça social "é conquistada e assegurada por muitas agências atuantes em forma de rede e que se movem todas sobre o terreno pré-estatal da sociedade civil" (HONNETH, 2009a, p. 357-359).

Honneth diagnostica, portanto, um mal entendimento do lugar que a justiça ocupa em nossa prática cotidiana se tentamos compreendê-la segundo o esquema das teorias predominantes na atualidade. Com o objetivo de esboçar os contornos de uma concepção de justiça mais adequada, ele apresenta as seguintes proposições para um modelo normativo alternativo: "(...) primeiro o esquema distributivo teria que ser substituído pela concepção de uma inclusão de todos os sujeitos nas relações de reconhecimento desenvolvidas em cada situação; segundo, que no lugar da construção de um procedimento fictício deveria ser colocada uma reconstrução normativa que revele histórico-geneticamente as normas morais fundamentais daquelas relações de reconhecimento; e, terceiro, que o olhar exclusivo sobre a atividade reguladora do Estado de direito deveria ser complementado por uma consideração descentralizada de agências e organizações não estatais" (HONNETH, 2009a, p. 360).

Essa concepção alternativa, a exemplo das teorias tradicionais, também toma como ponto de partida a ideia normativa segundo a qual todos os membros de sociedades modernas devem poder dispor de condições igualitárias para o exercício da autonomia individual. As discrepâncias entre as duas visões de justiça situar-se-iam em determinações totalmente distintas das implicações materiais decorrentes da adoção desse núcleo moral. Como já visto, em lugar de um esquema distributivo, Honneth propõe as relações de reconhecimento como fundamento da autonomia individual. Ele concebe

essas relações como produtos históricos que assumiram a forma de práticas institucionais nas quais os sujeitos podem ou não estar incluídos. Elas seriam, portanto, historicamente dadas. Não seriam passíveis de serem produzidas socialmente ou construídas por meio de legislação. Tais relações de reconhecimento carregariam consigo um princípio moral, aceito coletivamente, que serviria de fonte para o reconhecimento e valorização recíprocos entre os indivíduos. Seria esse princípio moral o elemento capaz de assegurar o desenvolvimento e a perpetuação de uma práxis de reconhecimento recíproco (HONNETH, 2009a, p. 361). Segundo essa concepção, a realização da justiça dependeria de "organizar e equipar socialmente uma esfera existente da sociedade de tal maneira como exige a norma de reconhecimento a ela subjacente" (HONNETH, 2009a, p. 362).

Ao se deslocar o objeto da justiça para as relações de reconhecimento recíproco, o procedimentalismo daria lugar a um processo que Honneth chama de "reconstrutivo", pelo qual se busca reconstruir os princípios de justiça a partir do processo histórico das relações de reconhecimento. Para esse autor, esse processo reconstrutivo não deve limitar-se a desvendar o princípio de reconhecimento da relação jurídica já estabelecida, como no caso das relações jurídicas da democracia no Estado de direito. Também nas relações familiares e nas relações sociais de trabalho espera-se que os indivíduos se reconheçam como livres e iguais. Os pontos de vista morais que servem como fonte de valorização recíproca nas esferas citadas seriam diferentes. Nas relações jurídicas democráticas, a igualdade deliberativa de todos os sujeitos formaria a base normativa do respeito mútuo entre os participantes. Na relação interna da família e na relação social de trabalho, os pontos de referência de reconhecimento seriam, respectivamente, as necessidades particulares de cada um de seus membros e os desempenhos individuais dos participantes. Assim, a uma teoria da justiça que procede reconstrutivamente, caberia, em nome da autonomia individual, defender, conforme a esfera social a que ela se volta, o princípio moral da igualdade deliberativa, o da justiça das necessidades ou o da justiça do desempenho. A fim de aproximá-la da práxis política, essa visão de justiça alternativa teria como tarefa apresentar todas as condições institucionais, materiais e legais que precisariam estar cumpridas para que as diferentes esferas sociais pudessem fazer jus às normas de reconhecimento a ela subjacentes (HONNETH, 2009a, p. 363; 364; 365). Finalmente, como já observado, a tarefa de realização dessas intenções não poderia ser confiada exclusivamente aos meios legais do Estado de direito. Ela dependeria também da atuação de organizações não estatais. Estas, por sua vez, necessitariam "do impulso de concepções de justiça ao mesmo tempo mais poderosas e mais realistas, para poderem tornar-se novamente ativas no lugar certo com um vocabulário moral adequado" (HONNETH, 2009a, p. 366).

Na presente seção, apresentamos os fundamentos defendidos por Honneth para uma teoria da justiça alternativa ao modelo liberal. Essa questão será retomada no livro *Freedom's Rigths*, de 2011.

2.5.2 Justiça, liberdade e formação da vontade democrática

Em *Freedom's Rigths*, de 2011, Honneth dedica-se ao estudo dos fundamentos sociais para uma vida democrática. No que tange às teorias da justiça, ele critica a formulação de teorias baseadas em princípios abstratos que não levam em conta a realidade social. Honneth pretende desenvolver uma concepção de justiça que se afaste das visões que ele chama de kantianas, em que os princípios de justiça são determinados aprioristicamente, isto é, de forma autônoma e independente da formação social que se quer examinar. Para esse autor, a discussão sobre a formulação de teorias da justiça deve ser feita a partir da reconstrução das práticas sociais efetivas entre os indivíduos numa sociedade. Ele se propõe a realizar essa tarefa, mas argumenta que a sua tentativa difere, por exemplo, da proposta de Habermas, o qual busca efetuar esse tipo de reconstrução a partir da reconstrução histórica do Estado de direito existente nas sociedades liberais democráticas atuais (HONNETH, 2014, p. 345, Nota 1).

Honneth formula quatro premissas que funcionam como requisitos metodológicos gerais para o seu projeto de desenvolver uma concepção de justiça pela via teórico-social, a saber, (1): "a forma de reprodução social de uma dada sociedade está determinada por valores e ideais gerais e compartilhados; tanto os objetivos da produção social como os da integração cultural são regulados em última instância por meio de normas que possuem um caráter ético, no sentido de que contêm representações do bem compartilhado conjuntamente". (2): "como uma primeira aproximação, o conceito de justiça não pode ser entendido independentemente desses valores que abrangem todo o âmbito do social: deve valer como 'justo' aquilo que nas práticas ou instituições dentro de uma sociedade tende a realizar os valores que em cada caso são aceitáveis como gerais". (3): "com essa premissa, se torna mais claro o que significa desenvolver uma teoria da justiça tendo por base as duas determinações anteriores; isso quer dizer destilar, ou, falando metodologicamente, reconstruir normativamente, a partir da multiplicidade da realidade social, as instituições ou práticas que realmente podem contar-se como apropriadas para assegurar e realizar os valores gerais". (4): "deve-se garantir que a aplicação de tal

procedimento metodológico não leve a que somente se afirmem as instâncias já existentes da eticidade; se a reconstrução normativa for executada de forma estrita, esta deverá se desenvolver até o ponto em que, dependendo do caso, seja possível ver claramente em que medida as instituições e práticas éticas não representam com suficiente amplitude ou completude os valores gerais que encarnam" (HONNETH, 2014, p. 10).

Honneth vincula a questão da justiça diretamente à questão da liberdade. Isto é, só haveria sentido em falar na primeira quando existisse a segunda (HONNETH, 2014, p. 337, Nota 1). Seu objetivo central é investigar as bases para o que ele chama de uma vida ética democrática. Ele estabelece uma distinção entre liberdade legal, liberdade moral e liberdade social. As duas primeiras formas de liberdade se associam à liberdade individual. No que se refere à liberdade social, ele identifica três sistemas de ação: relações pessoais, mercado e esfera pública política. Não abordaremos aqui o âmbito das relações pessoais, embora não percamos de vista de que se trata de uma dimensão fundamental para a construção do edifício teórico desse autor. No que tange à esfera do mercado, Honneth considera que estão ausentes todos os elementos que poderiam caracterizar o sistema econômico atual nos países desenvolvidos do Ocidente como uma esfera de liberdade social. Ele avalia que tal sistema está distante de representar uma instituição "relacional", em que as relações de mercado estariam baseadas em obrigações vinculadas ao exercício de determinados papéis com as quais todos poderiam estar de acordo, de maneira a permitir que cada indivíduo visse na liberdade dos outros uma condição para a sua própria liberdade. Ou seja, faltaria uma relação antecedente de reconhecimento mútuo da qual as obrigações citadas poderiam extrair sua validade ou poder de persuasão. A partir desse diagnóstico, Honneth formula a seguinte questão: que procedimento deveria ser adotado por uma reconstrução normativa, que objetive descobrir, no âmbito do sistema econômico capitalista, as condições sociais de nossa "verdadeira" liberdade intersubjetiva, no contexto atual das instituições relativas à nossa vida pessoal, atividade econômica e práxis política? (HONNETH, 2014, p. 176).

Honneth atribui grande importância à esfera política de formação da vontade e deliberação públicas para a conformação de uma vida ética democrática. Segundo esse autor, a concepção dominante considera que o Estado constitucional é a instituição que realiza o objetivo fundamental das diversas esferas garantidoras de liberdade, pois é por seu intermédio que os cidadãos trocam opiniões sobre a Constituição e chegam a uma conclusão comum sobre princípios políticos. Honneth entende que a questão do formato institucional das esferas do relacionamento pessoal e da atividade econômica fica sob a

responsabilidade do processo da formação da vontade democrática, no contexto de um Estado de direito. Mas argumenta que a concepção procedimentalista ignora ou minimiza o fato de que o processo de deliberação depende de que haja liberdade nas outras esferas constitutivas da sociedade. Ou seja, se as condições de liberdade social não estiverem presentes nas esferas do relacionamento pessoal e do mercado, então as relações sociais que habilitam os cidadãos a participar do processo de formação democrática da vontade de forma não coercitiva e irrestrita estarão ausentes. Honneth se opõe à ideia de uma esfera pública vista como um tipo de suprema corte, regulada segundo o império da lei, que livremente determina as condições a serem estabelecidas nas outras duas esferas. Para ele, as relações entre as três esferas citadas são mais complexas. Isso porque a realização da liberdade social na esfera pública democrática depende da realização parcial dos princípios de liberdade social nas esferas do relacionamento pessoal e do mercado. Desde o início, o processo de formação da vontade deliberativa nos diversos foros da esfera pública enfrenta limites. Aquele somente corresponderá aos seus princípios de legitimidade se aprender, por meio de um processo de contínuo debate a respeito das condições de inclusão social, sobre a necessidade de apoiar as lutas por liberdade social nas outras duas esferas (HONNETH, 2014, p. 254 e 255).

Honneth argumenta que a prerrogativa de autolegislação da esfera de formação da vontade democrática normalmente é vista como capaz de gerar os princípios legais e políticos para as outras esferas de liberdade, o que a tornaria o centro ativo de toda a ordem institucional. Para ele, no entanto, historicamente o Estado tem demonstrado um poder limitado de influenciar as condições prevalecentes nas outras esferas institucionais. As esferas do relacionamento pessoal e do sistema econômico possuem suas próprias normas autorreferidas e estas se articulam com formas independentes de liberdade social. As intervenções políticas e legais não ajudaram na conformação desses princípios fundamentais. Em vez disso, os avanços foram geralmente o resultado de lutas que transformaram a percepção coletiva e mobilizaram os correspondentes princípios de liberdade. Com frequência, o sistema legal transformou posteriormente em lei melhoramentos já obtidos através de lutas. E, em alguns casos, a confirmação legal era impossível ou supérflua, uma vez que os avanços obtidos tomaram a forma de uma mudança de práticas ou costumes. Honneth postula que o motor e o meio do processo histórico para a formulação de princípios institucionalizados de liberdade não é a lei, ao menos em primeira instância, e sim as lutas sociais a respeito do entendimento adequado

desses princípios e das resultantes mudanças de comportamento (HONNETH, 2014, p. 329).

Retomando a questão da liberdade nas diversas esferas sociais, vimos a ênfase de Honneth na necessidade de liberdade social nas três esferas citadas. Para esse autor, as chances de igualdade de inclusão no processo democrático aumentam à medida que, nas esferas vizinhas do relacionamento pessoal e do mercado econômico, os princípios de liberdade social institucionalizada se libertam e se realizam. Ao mesmo tempo, relações econômicas e familiares justas não devem ser vistas como o *resultado* da suposta existência de uma democracia deliberativa. Antes, a ideia de uma "vida ética democrática" pressupõe que somente há democracia se os princípios de liberdade institucionalizada tenham sido postos em prática nas diversas esferas de ação e tenham sido incorporados em práticas e costumes (HONNETH, 2014, p. 330).

Para Honneth, parece haver uma contradição no fato de que a formação da vontade democrática pressupõe, por um lado, a existência de liberdade, e, ao mesmo tempo, deve ser uma instância aberta e produtora de liberdade. A única solução para essa contradição está em encarar a ação pública de produzir leis como um processo de aprendizado normativo por meio do qual liberdades antecedentes, localizadas em outros lugares, são relembradas e revalorizadas como condições de sua própria realização. A esfera política de formação da vontade democrática somente pode fazer jus a esse nome, isto é, somente pode conceber-se como uma esfera em que há liberdade de participação de todos, se aprender que as lutas sociais que visam a assegurar a institucionalização de liberdades em outras esferas de ação merecem apoio. Isso porque elas representam as condições de sua própria liberdade. Em suma, o sistema social de vida ética democrática representa uma rede complexa de dependências recíprocas, em que a realização de liberdade em uma esfera de ação depende da realização dos princípios de liberdade subjacentes às outras esferas (HONNETH, 2014, p. 330).

Honneth, admite, não obstante, duas razões para que a esfera da formação da vontade democrática tenha prioridade sobre as outras duas. A primeira diz respeito ao fato de que, conforme os princípios constitucionais modernos, as autoridades do Estado conferem poder legítimo àquela esfera para transformar em garantias legais as mudanças obtidas em outras esferas de ação por meio das lutas sociais. O Estado constitucional e a autolegislação democrática funcionam como um centro destacado ao alcance de outros centros calcados em normas independentes de liberdade. Isso porque somente a formação da vontade democrática tem o poder, aceito de forma geral, de interromper o fluxo do

discurso em outras partes e de assegurar os resultados obtidos, por meio de legislação (HONNETH, 2014, p. 331).

A segunda razão baseia-se numa especificidade característica da esfera de formação da vontade democrática. O princípio de liberdade que está na essência dessa esfera é o de "autotematização reflexiva". Ainda que mecanismos discursivos possam em algum momento se formar nas outras duas esferas sociais citadas, como resultado de debates e lutas, eles não fazem parte da estrutura institucional dessas esferas. Somente na esfera político-democrática o processo de interação consiste num intercâmbio de argumentos, configurando um processo reflexivo. Nas outras duas esferas, a interação cooperativa consiste fundamentalmente numa realização recíproca de ações práticas, às quais somente de forma secundária podem ser suplementadas por mecanismos reflexivos (HONNETH, 2014, p. 331). Mecanismos discursivos que possibilitem que a distribuição de obrigações recíprocas, no âmbito das relações pessoais e da economia de mercado, seja definida a partir de deliberação reflexiva de todos os envolvidos, podem, em princípio, ser institucionalizados. Isso representaria um avanço na democratização dessas esferas de ação. Porém, tais mecanismos, como observado, não são intrínsecos à estrutura institucional dessas esferas.

Essas peculiaridades da esfera de formação da vontade democrática não significam, como vimos, que esta possa estar alheia ao que ocorre nas duas outras esferas sociais. Ela deve atuar como uma autoridade reflexiva. Ao mesmo tempo, a participação dos cidadãos naquela esfera decisória está diretamente relacionada ao grau de liberdade social alcançado nas esferas do relacionamento pessoal e das relações de mercado. Quanto maior for essa liberdade, maior será a igualdade, a liberdade e a autoconfiança dos cidadãos no processo de formação da vontade pública.

CAPÍTULO III: FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA E O EXPERIMENTALISMO DEMOCRÁTICO DE MANGABEIRA UNGER

O presente capítulo aborda incialmente alguns aspectos importantes do experimentalismo democrático defendido por Mangabeira Unger. Em seguida, são apresentadas as visões sobre instituições dos autores estudados na presente tese. Por fim, realizamos uma avalição dessas visões, à luz da crítica de Unger ao pensamento político contemporâneo.

1- A CRÍTICA DE UNGER AO PENSAMENTO LIBERAL

Como observamos na Introdução, Unger desenvolve uma crítica ao conservadorismo institucional que caracteriza certas correntes do pensamento político e social contemporâneo e que se manifesta nas práticas políticas atuais ¹⁰⁹.

Como alternativa a esse quadro, defende o experimentalismo democrático como ação política voltada para a mudança da ordem institucional estabelecida.

Antes de abordarmos a questão do experimentalismo democrático proposto por Unger, convém iniciar com uma crítica ao pensamento liberal formulada pelo filósofo em *Conhecimento e Política*, um de seus primeiros trabalhos. Nessa obra, Unger pretende formular uma crítica total ao liberalismo. Ele argumenta que, até então, as críticas existentes ao liberalismo seriam críticas parciais e apresentariam deficiências, citando como exemplo o estruturalismo e o realismo, no qual se incluiria o marxismo.

Para Unger, as premissas adotadas pelo liberalismo levariam a várias antinomias: entre a teoria e o fato, entre a razão e o desejo e entre normas e valores. Tais antinomias seriam problemas fundamentais da doutrina liberal¹¹⁰. A duas primeiras se situariam no campo da psicologia, abrangendo questões epistêmicas; a terceira se encontraria no campo da política.

¹⁰⁹ Nesse aspecto, Unger descreve a postura progressista como a antítese desse conservadorismo: "Todo aquele que aceita a estrutura institucional estabelecida como horizonte dentro do qual os interesses e ideais - inclusive os ideais igualitários - devem ser perseguidos não é um progressista. Os partidos social-democratas da Europa não são progressistas. Um reformismo pessimista, socialmente preocupado, mas institucionalmente conservador, não é progressista. O erro consiste em acreditar que a alternativa à submissão é a substituição total de um "sistema" por outro. Mas a reforma revolucionária – a substituição, parte por parte, de estruturas e ideias institucionais formadoras – é a forma paradigmática da política transformadora. A ideia de mudança revolucionária tornou-se um pretexto para seu contrário" (UNGER, 1999, p. 31).

¹¹⁰ Para Unger, essas antinomias "são os problemas centrais em torno dos quais todos os outros revolvem" (UNGER, 1978, p. 132).

1.1 Psicologia liberal

A primeira antinomia da psicologia liberal citada é entre teoria e fato, que seria o eixo da evolução de pontos de vista sobre a ciência e a natureza (UNGER, 1978:61). Essa antinomia refere-se ao conflito entre a mediação de todos os fatos através da teoria e a possiblidade de uma compreensão independente entre a teoria e o fato. A fonte dessa antinomia, para Unger, seria a separação entre forma e substância, base da diferença entre ideias ou teorias gerais e a compreensão ou intuição de eventos individuais. Enquanto as primeiras seriam formais e universais, os eventos individuais seriam substantivos e particulares. Essa distinção produz o problema entre teoria e fato. O âmago da antinomia entre teoria e fato seria o conceito de que é necessário atingir a universalidade através da abstração da particularidade, e não pela direta elucidação do particular (UNGER, 1978, p. 41 e 44).

Em seguida, Unger aborda a relação entre a compreensão (razão) e o desejo. Ele parte do que chama de imagem vulgar da mente, que, segundo ele, constitui uma versão difundida da psicologia liberal. Segundo essa visão, o eu é constituído de compreensão e desejo. Existiria uma distinção entre a mente que compreende ou sabe, e a vontade que deseja (UNGER, 1978, p. 45 e 47).

Segundo Unger, a imagem vulgar da mente pode se reduzir a três postulados que podem ser entendidos como princípios da psicologia liberal. O primeiro, chamado por Unger de princípio da razão e do desejo, "afirma que o eu consiste em compreensão e desejo, e de que o desejo é a parte motiva, ativa e primordial do eu. O mecanismo da mente, por si só, nada deseja; o desejo não ajudado pela compreensão nada pode visualizar" (UNGER, 1978, p. 48). É pela razão, ou compreensão, que o eu determina como é o mundo.

De acordo com Unger, os pensadores clássicos do liberalismo frequentemente expressaram esse princípio sob uma forma francamente política, segundo a qual os homens se distinguem uns dos outros não porque possuem diferentes compreensões do mundo, mas pelo fato de desejarem coisas diferentes mesmo quando compreendem o mundo da mesma maneira (UNGER, 1978, p. 49).

O segundo princípio da psicologia liberal, chamado por Unger de princípio do desejo arbitrário, uma extensão do primeiro, "declara que os desejos são arbitrários do ponto de vista da compreensão". Essa "arbitrariedade dos desejos consiste na impossibilidade de usar a razão para justificar seu conteúdo" (UNGER, 1978, p. 52).

O princípio da razão e do desejo e o princípio do desejo arbitrário estariam no centro de um sistema de crenças que os conectaria a série de dicotomias presentes em nossas ideias. A oposição entre meios e fins expressaria o contraste entre o conhecimento objetivo e o desejo arbitrário. O dualismo da forma e da substância também estaria ligado ao princípio da razão e do desejo, e a dicotomia entre a vida pública e a vida privada também seria um corolário da separação entre a compreensão e o desejo. Os meios e a forma, como objetos da razão, seriam do domínio público; os fins e a substância, como preocupações do desejo, seriam do domínio privado. Por fim, haveria a dicotomia entre técnica e teoria (UNGER, 1978, p. 55 e 56).

Enquanto os dois primeiros princípios da psicologia liberal se dirigem à personalidade como um todo, o terceiro, chamado de princípio da análise, se refere mais ao conhecimento. Ele sustenta que "nada existe em qualquer dose de conhecimento que não possa ser, através da análise, inserido de volta nas sensações ou ideias elementares de que foi composto e, a partir delas, construído outra vez" (UNGER, 1978, p. 57). Uma outra maneira de formular o princípio da análise é a de que, na aquisição do conhecimento, o todo é a soma das partes (UNGER, 1978, p. 57). Um ponto de vista alternativo é o princípio da síntese, segundo o qual "é impossível nos darmos conta do conteúdo de qualquer modalidade de conhecimento mais complexo pela simples soma dos mais elementares conceitos e sensações de que ele se compõe" (UNGER, 1978, p. 58).

Tendo por base esses três princípios, Unger apresenta a antinomia entre razão e desejo. Essa antinomia estaria no coração da história das ideias morais no moderno Ocidente. A psicologia liberal ofereceria duas respostas principais ao problema moral: a moralidade do desejo e a moralidade da razão. Na moralidade do desejo, o bem é a satisfação do desejo, isto é, a capacidade de alcançar os objetivos determinados pelas nossas inclinações. A moral da razão, por sua vez, estabelece os critérios da conduta correta (UNGER, 1978, p. 61).

A moral do desejo é uma ética de objetivos, que se preocupa com a satisfação de desejos particulares. Enquanto a moral da razão é uma ética de regras dos princípios universais limitadores da busca de nossos objetivos. A primeira pretende afirmar a prioridade do bem sobre o direito. A segunda, a prioridade do direito sobre o bem (UNGER, 1978, p. 63).

Para Unger, a antinomia entre razão e desejo resulta da existência dessas duas doutrinas morais, insustentáveis e mutuamente contraditórias, oriundas dos postulados da

psicologia liberal. A moral do desejo falharia em nos oferecer orientação, deixando-nos à mercê dos nossos apetites. A moral da razão, por sua vez, deixaria de levar em conta nossa existência como criaturas subjetivas que possuem objetivos individuais. Unger conclui que os princípios psicológicos do liberalismo impedem a formulação de um conceito adequado de personalidade (UNGER, 1978, p. 67 e 68).

1.2 Teoria política liberal

Tendo analisado a psicologia liberal, Unger se volta para a teoria política liberal. De acordo com o filósofo, três princípios se encontram no âmago da teoria política clássica do liberalismo. O primeiro, "contrasta regras e valores; o segundo, afirma que os valores são subjetivos; o terceiro, considera que as características de um grupo são reduzíveis à qualidade de seus membros individuais" (UNGER, 1978, p. 77). A partir desses postulados, o liberalismo define a ordem e a liberdade como os problemas centrais da política.

O primeiro princípio do pensamento político liberal, denominado por Unger de princípio de normas e valores, estabelece a distinção entre normas e valores¹¹¹ como sendo o elemento básico da ordem social. Ele traz consigo a ideia de que a ordem e a liberdade dever ser mantidas pelo estado de direito, por meio de um sistema de normas jurídicas. As leis, por sua vez, devem ser gerais, uniformes, públicas e capazes de aplicação coerciva (UNGER, 1978, p. 82 e 89).

O segundo princípio da doutrina política liberal, o princípio do valor subjetivo, propõe que todos os valores são individuais e subjetivos, no sentido de serem sempre objetivos de indivíduos particulares e determinados por opção. Ele se baseia na não existência de essências inteligíveis (UNGER, 1978, p. 93; 94; 97).

Segundo Unger, a individualidade dos valores é a base da identidade pessoal no pensamento liberal. Uma visão alternativa, não aceita pelo liberalismo, propõe a ideia de valores comunais, compreendidos como finalidades de grupos, ou de indivíduos, mas somente na medida em que estes são membros de grupos (UNGER, 1978, p. 94).

O conceito oposto ao de valor subjetivo é a ideia de valor objetivo, um dos temas principais da filosofia dos antigos. Segundo essa concepção, os valores são critérios e

¹¹¹ De acordo com Unger, "o valor é a face social do desejo. Refere-se a uma finalidade de uma ação ou a uma vontade quando a ênfase é colocada na relação entre pessoas. Em contraste, o termo desejo é empregado quando a discussão é relativa ao relacionamento, no indivíduo, entre a colocação de objetivos e a compreensão de fatos" (UNGER, 1978, p. 82).

metas de conduta que existem independentemente da escolha humana. Eles podem ser abraçados ou rejeitados, mas não podem ter sua autoridade estabelecida ou desfeita pelos homens (UNGER, 1978, p. 94).

Unger argumenta que o pensamento político liberal sempre se opôs-se ao conceito do valor objetivo, mas que se tais valores pudessem ser percebidos, se tornariam o verdadeiro fundamento da ordem social. Como consequência, as premissas da psicologia liberal seriam afetadas. Os fins seriam pelo menos tão inteligíveis quanto os fatos. Seriam coisas que existem no mundo (UNGER, 1978, p. 94).

O terceiro princípio, o princípio do individualismo, trata da relação do indivíduo com os grupos. Ele concebe um grupo como apenas uma coleção de indivíduos. Ou seja, os atributos do grupo são a soma dos atributos de seus membros individuais (UNGER, 1978, p. 100).

Ao afirmar que o todo (o grupo) é a soma de suas partes (os membros do grupo) o princípio do individualismo afigura-se formalmente análogo ao princípio da análise, quando este postula que todo conhecimento complexo (o todo) pode ser analisado em retrocesso até as ideias ou sensações (as partes) com as quais foi construído (UNGER, 1978, p. 100).

O princípio do individualismo expressa a visão de que a sociedade se forma artificialmente, uma vez que os grupos seriam produto da vontade e dos interesses dos indivíduos, bem como contém a ideia de que a personalidade é independente da História (UNGER, 1978, p. 100).

Em termos metodológicos, está presente a noção de que tudo o que podemos saber a respeito de um grupo provém da soma do que sabemos sobre os seus membros individuais tomados separadamente. Como consequência, temos, pelo lado moral, que o grupo nunca deve ser visto como uma fonte de valores por si só, e que, portanto, não haverá uma categoria específica de objetivos comuns (UNGER, 1978, p. 100 e 101).

Segundo Unger, existe uma dependência entre o individualismo e os primeiros dois postulados da teoria política liberal. Os grupos são artificiais porque os valores são individuais e subjetivos. Ao mesmo tempo, dado que na comunidade os interesses são particulares, são necessárias regras fixas a fim de garantir uma associação pacífica e livre (UNGER, 1978, p. 102).

Se, diferentemente, o grupo fosse visto como tendo uma existência autônoma e como uma fonte de valor por si só próprio, não seria mais possível afirmar que todos os objetivos são individuais. Se, além disso, fosse reconhecido, como o fazem alguns dos

coletivistas, um mérito moral objetivo para os valores da comunidade ou da nação, também a ideia da subjetividade teria de ser abandonada (UNGER, 1978, p. 102).

Uma vez definidos os princípios da teoria política liberal, Unger analisa a questão da relação entre liberdade e legislação. Ele considera que premissas liberais não são capazes de viabilizar a formulação de uma doutrina de legislação, ou de sua aplicação coerente e adequada, pois produzem contradições entre as questões da ordem e da liberdade (UNGER, 1978, p. 103).

Ele apresenta três maneiras pelas quais a filosofia política moderna concebe o estabelecimento da liberdade através da legislação¹¹². A primeira, a <u>teoria formal da liberdade</u>, tenta derivar as leis do próprio conceito de liberdade, exemplificada pelas doutrinas políticas e jurídicas de Kant e pelas modalidades de positivismo jurídico que se desenvolveram a partir da tradição Kantiana (UNGER,1978, p. 104 e 105).

A segunda resposta ao problema da liberdade no pensamento liberal pressupõe a existência de um processo de elaboração das leis baseado na combinação de objetivos particulares, ao qual todos os indivíduos, em defesa de seus próprios interesses, devem aderir (teoria substantiva da liberdade) (UNGER, 1978, p. 105 e 106). Essa corrente possuiria três formas principais: o utilitarismo clássico, a doutrina do contrato social de Locke e de Rousseau, e o trabalho de Rawls.

No caso deste último, ele recorreria à ideia de um sistema ideal de processos para a elaboração de leis, aceitável, por interesse próprio, por todos os homens, cuja operação poderia conduzir a determinadas conclusões específicas sobre como distribuir bens e poder (UNGER, 1978, p. 106).

De acordo com Unger, essa terceira vertente da teoria substantiva da liberdade apresenta semelhanças com a doutrina do contrato social e com o utilitarismo. No primeiro caso, porque propõe um processo para a elaboração de leis. No segundo, porque procura demostrar que este processo resultaria em leis específicas governando o poder e o dinheiro. A dificuldade partilhada com o utilitarismo é como encontrar um ponto de partida, independentemente dos propósitos subjetivos dos indivíduos, que permita decidir que combinação de valores deverá ser favorecida pelas leis. Com relação à teoria do contrato social, esta pressupõe a possiblidade de definir um processo de elaboração de leis com o qual todos, quaisquer que fossem seus valores, estariam de acordo. Os problemas, neste caso, são como chegar a esse consenso, dada a multiplicidades de

¹¹² As duas primeiras seriam variações da interpretação de premissas políticas liberais. A terceira, seria uma meia tentativa de escapar a essas premissas (UNGER, 1978, p. 104).

valores existente, e a possiblidade de que o processo concreto produza resultados que não contemplem as necessidades de todos (UNGER, 1978, p. 106 e 107).

A fim de contornar essas dificuldades, a concepção rawlsiana da justiça imagina uma situação hipotética ideal na qual os homens elaborariam as leis sem conhecer suas posições na sociedade, ignorando, portanto, quais seriam seus valores específicos como indivíduos reais. A dificuldade, identificada por Unger, neste caso, é análoga às objeções contra as primeiras modalidades da teoria substantiva da liberdade. Quanto menos as pessoas que se encontram na posição ideal forem consideradas pessoas concretas, mais reduzidos seriam os critérios pelos quais poderiam elaborar leis específicas, deixando não solucionados os problemas da legislação. Quanto mais, porém, forem vistos como seres humanos reais, com suas próprias preferências, mais se verão forçados a escolher entre valores individuais e subjetivos (UNGER, 1978, p. 106-108).

Em suma, segundo Unger, uma das maneiras de pensar a liberdade, na doutrina liberal, é vinculá-la ao estabelecimento de um sistema jurídico, como na teoria substantiva e na teoria formal da liberdade. Mas, estas, como vimos, fracassariam ao não encontrar uma maneira neutra de combinar valores individuais e subjetivos. Ao mesmo tempo, as duas teorias seriam incapazes de reconciliar as exigências da concretude e as da neutralidade, na doutrina da legislação (UNGER, 1978, p. 106 e 108).

Uma noção alternativa de liberdade na tradição liberal seria uma teoria do desenvolvimento dos talentos. De acordo com essa visão, a liberdade está relacionada ao desenvolvimento das capacidades, dos poderes ou dos talentos que os homens possuem. A tarefa do Estado e o critério da legislação seria escolher as fórmulas sociais mais adequadas ao florescimento dessas capacidades¹¹³ (UNGER, 1978, p. 109).

Por fim, uma terceira solução para o enigma da liberdade mencionada por Unger rejeita o subjetivismo dos valores e defende a ideia de valores compartilhados como base da elaboração de leis. Essa visão estaria expressa na teoria social clássica, que vai de Saint-Simon e Comte a Durkheim (UNGER, 1978, p. 108).

A seguir, Unger analisa a teoria da aplicação do direito, que considera uma continuação da teoria da legislação. O problema básico da aplicação do direito consistiria em determinar através de que critérios, ou de que maneira, a aplicação das leis possa ser compatível com o respeito aos requisitos da liberdade (UNGER, 1978, p. 110).

¹¹³ A teoria do desenvolvimento dos talentos seria uma das críticas parciais do sistema clássico que abriria caminho ao criticismo total (UNGER, 1978, p. 109).

Haveria duas maneiras diferentes de ordenar as relações humanas: justiça formal e justiça substantiva¹¹⁴. A primeira estabelece normas para governar categorias gerais de atos e pessoas que orientarão a decisão sobre disputas particulares entre pessoas. A segunda, diferentemente, prioriza objetivos. Os casos particulares são resolvidos avaliando-se que decisão, independentemente das normas, contribuirá da melhor maneira para a consecução de objetivos predeterminados, configurando um julgamento de racionalidade instrumental (UNGER, 1978, p. 110).

A tese de Unger é a de que nenhum dos dois regimes de justiça pode dar conta de resolver o problema da liberdade. A aplicação de um sistema de leis e normas (justiça formal) ao mesmo tempo que não pode dispensar uma consideração dos valores, mostrase inconsistente ao fazê-lo. No caso da justiça substantiva, o propósito de favorecer valores gerais nas decisões sobre situações particulares não pode nem dispensar as normas nem se tornar compatível com elas. Esta seria a antinomia entre normas e valores¹¹⁵, que, segundo Unger, está profundamente enraizada na moderna teoria do direito (UNGER, 1978, p. 113).

A justiça formal figura usualmente, na literatura da teoria jurídica, sob o nome de <u>formalismo</u>. Na sua versão mais radical, a teoria formalista afirma que há uma solução jurídica correta para cada caso específico (UNGER, 1978, p. 114).

Para Unger, a posição formalista é inconsistente com as premissas da teoria política liberal, que, em princípio, ela também adotaria. A visão das normas implícita na tese formalista dependeria do conceito pré-liberal das essências inteligíveis. No entanto, o princípio do valor subjetivo que as teorias formalistas de aplicação do direito tomam por pressupostos contradiria a doutrina das essências inteligíveis (UNGER, 1978, p. 114-116).

Após analisar a teoria formalista, Unger aborda uma segunda doutrina de adjudicação, a teoria finalista. Esta, não obstante, exibiria as mesmas contradições da primeira (UNGER, 1978, p. 117).

De acordo com a teoria finalista, para que as leis sejam aplicadas correta e uniformemente, o juiz deve considerar os propósitos ou as normas de ação

¹¹⁴ De acordo com Unger, "a justiça formal é a contrapartida política da moral da razão, e a justiça substantiva o equivalente político da moral do desejo" (UNGER, 1978, p. 112).

¹¹⁵ Para Unger, "a antinomia entre normas e valores é a analogia política à antinomia psicológica entre razão e desejo. As duas antinomias envolvem a mesma espécie de argumentos e possuem uma fonte comum" (UNGER, 1978, p. 113).

consubstanciados nas leis. Os propósitos e as normas de ação seriam as finalidades, enquanto as leis seriam os meios. Essa forma de agir requer uma maneira de definir os valores, as normas e os propósitos que orientarão o trabalho do juiz. Não há, para Unger, nem pode haver, todavia, um método para a escolha e disposição dos valores no âmbito do pensamento liberal¹¹⁶ (UNGER, 1978, p. 117 e 118).

Unger discute a possiblidade de que o problema da liberdade possa ser resolvido por meio de um regime de justiça substantiva. Diferentemente das teorias formalista e finalista, ele não busca comprometer-se com quaisquer normas. Seu primeiro prérequisito é um conjunto de valores tão firmemente estabelecidos que a prioridade seria assegurá-los no momento em que decisões sobre casos particulares fossem tomadas (UNGER, 1978, p. 120 e 121).

Para Unger, um regime de justiça substantiva poderia se basear na existência de valores compartilhados. Neste caso, qualquer decisão seria avaliada segundo sua capacidade de promover objetivos comuns (UNGER, 1978, p. 126).

Não haveria, porém, lugar para um regime como este no pensamento liberal. Os princípios de valor subjetivo e de individualismo se mostram incompatíveis com a possiblidade de qualquer noção coletiva de objetivos comuns (UNGER, 1978, p. 121).

Em resumo, para Unger, o pensamento político liberal não comporta nenhuma teoria coerente da aplicação do direito. Mesmo que essa doutrina pudesse estabelecer uma teoria adequada da legislação, não resolveria seus problemas centrais de ordem e liberdade (UNGER, 1978, p. 123).

1.3 Uma concepção filosófica alternativa

Um terceiro passo da abordagem de Unger a respeito do pensamento liberal buscar demonstrar a existência de uma unidade entre as ideias psicológicas e políticas daquela corrente. Para o filósofo, os princípios psicológicos da razão e do desejo arbitrário se ligam de forma recíproca aos princípios políticos das normas e valores e do valor subjetivo (UNGER, 1978, p. 130; 131; 149).

¹¹⁶ Uma segunda objeção apresentada por Unger à doutrina finalista é a impossibilidade de reconciliar a visão prescritiva de normas e as implicações dos julgamentos de propósito ou norma de conduta (UNGER, 1978, p. 118).

No que tange à essa interdependência recíproca, o principal problema a resolver seria a conexão entre o lugar que os objetivos (desejos) ocupam no indivíduo e sua posição na sociedade (valores) (UNGER, 1978, p. 149).

Considerando, inicialmente, a dependência dos postulados políticos em relação aos psicológicos, a psicologia liberal admite que os desejos, como acontecimentos psíquicos, podem ser explicados causalmente, mas a mente não pode estabelecer o que deveria ser desejado (UNGER, 1978, p. 150).

Uma visão alternativa seria a de que os valores poderiam se tornar objetivos e, posteriormente, comunais, caso a razão (compreensão) fosse capaz de perceber, ou de estabelecer, os objetivos da conduta. As normas já não representariam as amarras sociais fundamentais e as condições da ordem e da liberdade se modificariam (UNGER, 1978, p. 150).

Pelo lado da dependência dos princípios psicológicos em relação aos princípios políticos, admitindo-se a existência de valores objetivos, a razão deixaria de ser apenas o instrumento do desejo. Os objetivos poderiam ser construídos, ou descobertos racionalmente, o que poria por terra a separação entre o fato e o valor. Em havendo valores comunais representados nas leis, os desejos não mais seriam arbitrários em relação à compreensão (UNGER, 1978, p. 151).

No que se refere aos princípios da análise (psicológico) e do individualismo (político), o que os uniria é a ideia de que o todo é simplesmente uma soma de suas partes (princípio da agregação). Os princípios da síntese e do coletivismo, de forma oposta, afirmam que o todo difere da soma de suas partes (princípio da totalidade) (UNGER, 1978, p. 152 e 157).

Como alternativa aos princípios da análise e do individualismo, Unger propõe adotar a ideia de totalidade. Ele identifica duas principias interpretações do princípio da totalidade: estruturalismo e realismo. A teoria social de Marx seria o exemplo mais completo de realismo. Spinoza o teria prenunciado e Hegel o teria desenvolvido. Unger apresenta objeções às duas interpretações, sobretudo ao estruturalismo. As duas concepções seriam presas da antinomia entre teoria e fato – antinomia que representa o problema da ordem das ideias e da ordem dos acontecimentos.

Segundo Unger, a separação entre a mente e o mundo, ou entre o sujeito e seus objetivos, resulta na distinção entre a ordem dos acontecimentos e a ordem das ideias, entre a explanação causal e a análise lógica. Um método satisfatório de pensamento sobre a mente e a sociedade deveria ser capaz de esclarecer a relação da ordem das ideias com

a ordem dos acontecimentos. Em outras palavras, a questão que se coloca é como relacionar a teoria aos acontecimentos reais (UNGER, 1978, p. 166).

Como visto, para Unger, as antinomias entre teoria e fato, entre razão e desejo e entre normas e valores são problemas fundamentais da doutrina liberal.

Um dos elementos que caracterizariam cada uma dessas antinomias é a presença de uma distinção entre um elemento universal e um elemento particular. "(...) Na antinomia produzida pela concepção moderna da ciência e da natureza, a teoria é o universal, e o fato, o particular. Na antinomia psicológica, a razão é o universal, e o desejo, o particular. Na antinomia política, as normas são o universal, e os valores, o particular. Nos três casos, o universal se mantém à parte do particular, não varia, como este último, e nunca determina plenamente o conteúdo do particular" (UNGER, 1978, p. 167).

O conceito do universal seria o de uma imutável forma abstrata, separada de uma substância concreta variável. Segundo Unger, as antinomias do pensamento liberal estão ligadas ao fato de que é, ao mesmo tempo, necessário e impossível assegurar a separação da forma e da substância, do abstrato e do concreto (UNGER, 1978, p. 168 e169).

Na antinomia entre teoria e fato, o fato, elemento substantivo ou particular, deve permanecer independente da teoria, elemento universal ou formal. Uma teoria, num determinado ponto, deve ser capaz de comparação com os fatos. "A não ser que os fatos possam ser independentemente definidos e compreendidos, a não ser que possamos partir de ume experiência pré-teórica, tal comparação é inviável. Ao mesmo tempo, contudo, os fatos só podem ser classificados, definidos e explicados na linguagem de uma teoria específica (...)" (UNGER, 1978, p. 169).

A mesma contradição se observaria na antinomia entre razão e desejo. De acordo com a moral do desejo, a razão pode esclarecer o relacionamento entre fins, mas não pode determinar os objetivos a serem escolhidos. A vontade, que faz opções, deve se separar da razão, que produz conhecimento objetivo. No entanto, a moralidade do desejo, a fim de definir o que devemos fazer, depende da existência de critérios gerais de escolhas entre desejos. Do mesmo modo, uma moral da razão depende da definição de preceitos de conduta formais que assegurem a realização dos objetivos escolhidos. No entanto, somente a preferência por determinadas metas a outras poderia tornar os critérios da moralidade racional suficientemente concretos para que funcionem como critérios de escolha¹¹⁷ (UNGER, 1978, p. 169).

-

¹¹⁷ Haveria também uma antinomia entre o regime de justiça substantiva (contrapartida política da moral do desejo) e o regime de justiça formal (equivalente político da moral da razão). Pois, nos julgamentos

Tendo desenvolvido uma crítica às fundações teóricas do pensamento liberal, Unger busca formular uma concepção filosófica alternativa àquela corrente.

A simples negação das diferenças entre o universal e o particular, que o liberalismo transforma em oposições (dicotomias), não seria uma solução adequada para o problema do universal e do particular, uma vez que não levaria em conta alguns aspectos cruciais de nossa experiência do mundo, como ele é, ou de nossas intenções como seres morais. Em vez de propor a identidade entre o universal e o particular, o que significaria colocar o pensamento liberal de cabeça para baixo, caberia buscar um conceito diferente da relação entre eles, que viabilizasse uma síntese do liberalismo com seu oposto (UNGER, 1978, p. 176 e 177).

Segundo Unger, os princípios do liberalismo não surgem do nada, eles iluminam uma situação histórica. Caberia compreender os aspectos da existência e da consciência que as antinomias teóricas do liberalismo descrevem, tentar descobrir se a situação histórica já contém soluções possíveis e buscar uma teoria que possa contribuir para estas soluções (UNGER, 1978, p. 177).

O desafio seria descobrir como evitar a oposição de ideias e acontecimentos, de razão e desejo, e de norma e valor, sem negar sua separação. Isso significaria encontrar um meio de tornar o universal e o particular idênticos e diversos ao mesmo tempo (UNGER, 1978, p. 177 e 178).

2- O EXPERIMENTALISMO DEMOCRÁTICO DE UNGER

Como vimos, a análise de Unger a respeito do pensamento liberal transcorre num alto grau de abstração, privilegiando categorias filosóficas. Nas obras posteriores a *Conhecimento e Política*, são observadas novas tendências no pensamento desse autor. Elas podem ser consideradas, por assim dizer, desdobramentos da sua abordagem inicial da doutrina liberal. Unger dá continuidade a formulações críticas a respeito do pensamento político contemporâneo, não se restringindo, porém, ao liberalismo, ao mesmo tempo em que identifica um conservadorismo presente nas práticas e nas instituições da sociedade atual. Como alternativa ao conservadorismo institucional, propõe o experimentalismo democrático, que abordaremos a seguir¹¹⁸.

segundo as normas ou nos julgamentos segundo os valores, o universal e o particular, ao mesmo tempo em que devem ser separados, não podem sê-lo (UNGER, 1978, p. 169 e 170).

¹¹⁸ Vale observar, que, ao enveredarmos pelo experimentalismo democrático, não se pretende uma reconstrução completa dessa concepção teórica, mas somente destacar alguns elementos que contribuam

No centro da perspectiva do experimentalismo democrático está a formulação de um projeto democrático. Para Unger, o projeto democrático se associa ao esforço de tornar a sociedade um sucesso prático e moral, pela conciliação do bem do progresso material e do bem da independência individual. No entanto, o enfraquecimento da imaginação institucional produziria superstições hostis ao avanço desse projeto. Não obstante, o avanço nas duas dimensões citadas dependeria da aceleração do aprendizado coletivo pelo experimentalismo prático (UNGER, 2004, p. 16).

A questão da existência de um conservadorismo institucional no pensamento e nas práticas políticas contemporâneos está, segundo Unger, relacionada ao que chama de fetichismo institucional e de tese da convergência. O fetichismo institucional, um dos inimigos do experimentalismo democrático, seria a crença de que existiria uma expressão institucional única, natural e necessária, para concepções institucionais abstratas como a democracia política, a economia de mercado e uma sociedade civil livre. Tratar-se-ia de um tipo de superstição que permeia a cultura contemporânea e que identifica instituições abstratas com um conjunto específico e contingente de estruturas institucionais (UNGER, 2004, p. 17 e 18).

A questão central para o experimentalismo democrático seria então como, e em que direção, promover uma renovação das estruturas institucionais que as democracias industriais avançadas vêm partilhando desde o fim da Segunda Guerra Mundial. Para Unger, essa formulação tem como premissa a ideia de que democracias representativas, economias de mercado e sociedades civis livres podem assumir formas jurídico-institucionais muito diferentes das que vigoram atualmente nas democracias industriais ricas. Assim, haveria um amplo leque de possibilidades institucionais não aproveitadas para a reorganização do Estado e da economia (UNGER, 2004, p. 17 e 18).

O fetichismo institucional é reforçado pela tese da convergência. A noção da convergência diz respeito à suposta existência de um conjunto único de melhores práticas disponíveis no mundo todo. De acordo com essa ideia, a evolução institucional do mundo moderno seria o resultado de um processo de aproximação, por tentativa e erro, que teria conduzido às únicas instituições políticas e econômicas capazes de conciliar prosperidade econômica, liberdade política e alguma forma de segurança social (UNGER, 2004, p. 18

-

para uma melhor compreensão da crítica de Unger à filosofia política contemporânea. Nesse aspecto, nossa discussão também não incorpora elementos de obras centrais do pensamento filosófico do autor, tais como "Paixão: um ensaio sobre a personalidade", edição original de 1984, e "The self-awakened: pragmatism unbound", de 1986.

e 19). Nesse caso, haveria pouco espaço para a imaginação de instituições alternativas às atuais, que seriam as melhores possíveis.

Unger apresenta duas objeções à tese da convergência. A primeira é a de que ela desconsidera que instituições sociais são um produto histórico e que estão sujeitas a modificações pela ação humana. Segundo essa ideia, a execução de objetivos práticos pode se dar por diferentes meios institucionais, as exigências funcionais não determinam completamente o formato das respostas institucionais. A segunda objeção se dirige à noção de que a escolha de um conjunto de instituições econômicas implica simultaneamente na escolha de uma certa maneira de viver e de relacionamento entre as pessoas. Segundo essa visão, não haveria uma separação entre os aspectos prático e espiritual da nossa civilização (UNGER, 2004, p. 19).

Para Unger, a tese da convergência reforça a autoridade do projeto político do neoliberalismo. Tal projeto encontraria equivalentes programáticos nas democracias industriais ricas. Um deles francamente contrário à intervenção do Estado na economia e hostil a direitos sociais e trabalhistas. Um outro, uma versão apurada e liberalizada da social-democracia, que estaria se tornando o novo centro de gravidade da política Ocidental. Unger enumera os seguintes atributos característicos dessa forma de socialdemocracia: "primeiro, seu compromisso contínuo com o Estado de bem-estar e com o investimento em gente, tanto como um fim em si mesmo quanto como uma condição do êxito econômico; segundo, um desejo de livrar a economia de mercado regulada de constrangimentos estatistas, corporativistas e oligopolistas sobre a flexibilidade e a inovação econômica, principalmente na transição a um estilo pós-fordista de organização industrial, aliado à simpatia em relação a associações de base e participação popular nos governos e organizações sociais locais; e terceiro, um conservadorismo institucional indisfarçado, expresso num ceticismo sobre os grandes projetos de reconstrução institucional e na aceitação das formas jurídicas atuais de economia de mercado, democracias representativas e sociedades civis livres" (UNGER, 2004, p. 20)

O programa da social-democracia apurada possuiria limites bem demarcados, de forma a não questionar a natureza jurídica do regime de propriedade e a estrutura jurídica do Estado e da sua relação com a sociedade civil. Na esfera política, predominaria uma ação desenergizada que favoreceria níveis baixos de engajamento popular e submeteria a escolha política ao escrutínio de um suposto conhecimento técnico. Segundo Unger, os governantes das democracias industriais ricas desacreditam da ação política popular voltada para mudanças estruturais e optam por uma baixa energização da política. O

resultado seria impedir que problemas coletivos tenham soluções coletivas. Nesse contexto, a política se confinaria à concertação de entendimentos parciais e restritos entre grupos desigualmente organizados (UNGER, 2004, p. 20).

No âmbito da crítica de Unger ao pensamento filosófico contemporâneo, esse autor aponta para uma tendência contemporânea de busca de um meio-termo entre o racionalismo e o historicismo pela deflação do primeiro e inflação do segundo. O racionalismo considera possível haver um fundamento de justificação e de crítica das formas de vida em sociedade, e que tais critérios de julgamento não estão necessariamente vinculados a um contexto histórico definido, podendo alcançar validade universal. De forma oposta, o historicismo defende a ideia de que não haveria critérios de julgamento com um valor capaz de transcender formas de vida e universos de discurso específicos e historicamente localizados. Os critérios de julgamento válidos para uma forma de vida em sociedade seriam somente os que essa mesma forma de vida produz, os quais não atravessariam tradições ou culturas (UNGER, 2004, p. 207; 211).

O racionalismo moderno estaria comprometido com a identificação de uma forma de organização social que se mantivesse neutra em relação a projetos de vida individuais e perspectivas de grupos específicos, e que encarnasse a ideia abstrata de sociedade voluntária, isto é, de uma associação escolhida entre indivíduos livres e iguais. Na prática, porém, esse racionalismo se revelaria indeterminado demais para proporcionar a orientação que promete. Alternativamente, ao aceitar versões atuais da economia de mercado ou da democracia representativa como expressões de escolha individuais tidas como imparciais, ele se tornaria determinado e perderia a sua pretensão de neutralidade. Por outro lado, na cultura contemporânea, a inflação do historicismo significa afirmar que as formas de vida e os conjuntos de discussões existentes no mundo são historicamente localizados (UNGER, 2004, p. 208; 209; 211). As únicas justificações legítimas seriam aquelas surgidas do seio dos contextos históricos específicos de formas de vida ou de tradições de debate. E o julgamento correto de cada contexto deve se dar segundo seus critérios internos próprios. Essa é, para Unger, uma postura que reafirma um compromisso com a tradição conservadora e com as instituições vigentes.

Nessa visão historicista, haveria um suposto dilema entre a necessidade de escolher entre um diálogo moral e político dominante, oriundo de uma tradição particular, e um diálogo que procura transcender tradições específicas. Para Unger, a crença nesse falso dilema não leva em conta as rupturas esporádicas na percepção política e moral no âmbito das sociedades, citando como exemplo a difusão de grandes religiões mundiais,

como o cristianismo e o budismo, que propuseram visões de como viver que contradisseram a sabedoria moral dominante das sociedades em que se propagaram.

Além disso, diferentemente do que entende o historicismo em questão, não há, na situação contemporânea, tradições fechadas em que possamos nos basear, e é isso o que torna necessária a busca por justificação e crítica, por meio da atenuação, recombinação, reconstrução, desmantelamento e mistura das tradições.

Finalmente, uma terceira objeção de Unger a esse historicismo é que ele atribui autoridade normativa a fatos que, no entanto, não possuem essa autoridade. Tal postura produz uma inflação do historicismo cuja forma mais comum é uma hipervalorização das tradições e instituições políticas das democracias industriais do Ocidente contemporâneo como fonte de orientação moral e política (UNGER, 2004, p. 212).

Unger considera que, na busca desse ponto médio imaginário entre racionalismo e historicismo, os filósofos e teóricos do direito procuram algo que retenha parte da autoridade, distância crítica e impulso do racionalismo, e que, ao mesmo tempo, se afaste de suas pretensões de transcendência de contexto. Esse esforço teórico, é, para Unger, no mais das vezes, uma tentativa de justificação do projeto do liberalismo progressista, ou da social-democracia institucionalmente conservadora (UNGER, 2004, p. 213).

Como exemplo de pensadores que buscam alcançar um meio termo entre as duas correntes filosóficas indicadas, Unger cita a concepção de um consenso abrangente numa sociedade democrática, de Rawls, e a noção de uma estrutura de diálogo não distorcido, de Habermas. O fator historicista nessas concepções seria a convicção de que certas crenças têm autoridade apenas porque seriam as crenças com mais possiblidades de prevalecer numa democracia moderna. O elemento racionalista seria a visão de que uma democracia moderna não é apenas uma sociedade qualquer, mas uma sociedade cuja estrutura cumpre a promessa de associação voluntária entre indivíduos livres e iguais. A autoridade da estrutura se comunica para a autoridade das crenças que se disseminam na sociedade (UNGER, 2004, p. 214).

A principal deficiência dessa abordagem residiria na falta de questionamento da ideia de que a organização das esferas do governo, da economia e da sociedade civil vigentes na sociedade representaria a concepção ideal de associação voluntária. Para Unger, é necessário definir que parte da estrutura devemos tomar como dada e que parte deva ser desafiada. A resposta a essa pergunta permitiria "saber realmente de que grau de autoridade as crenças que florescem dentro dessa estrutura devem desfrutar" (UNGER, 2004, p. 214).

Unger sustenta que o exemplo mais importante e detalhado da campanha para alcançar um meio-termo entre o racionalismo e o historicismo na cultura contemporânea se encontra na análise jurídica racionalizadora. Tal análise conferiria um sentido mais profundo à busca por aquele meio-termo e emprestaria uma autoridade especial ao direito ao representar as estruturas sociais, políticas e econômicas como aproximações rudimentares do ideal de uma sociedade em que todos contam como iguais (UNGER, 2004, p. 214 e 215).

Como alternativa a essa tentativa de busca de um ponto médio entre o racionalismo e o historicismo, e ao arcabouço institucional existente e estabelecido na sociedade atual, Unger defende a ideia de experimentalismo democrático. Segundo esse projeto, é possível conceber instituições que permitam a ampliação das capacidades práticas produtivas da sociedade e a autoafirmação dos indivíduos no mundo por meio da redução dos mecanismos que, na vida social, produzem dependência e despersonalização (UNGER, 2004, p. 218).

No âmbito da sua crítica ao conservadorismo institucional contemporâneo, Unger formula um conjunto de propostas abrangendo diversas áreas da vida social: a organização constitucional do governo e a estrutura legal da política eleitoral; a organização da sociedade civil e a proteção dos direitos; a organização das finanças públicas e da economia; a democracia e a esquerda.

Antes de passarmos à análise do pensamento de Rawls e de Sandel, convém concluir esse tópico destacando alguns elementos das propostas de reforma social defendidas por Unger, no contexto do experimentalismo democrático.

Em termos da organização política da sociedade, Unger se mostra crítico em relação ao formato constitucional dominante no Ocidente nos dias atuais. Ele identifica uma preferência por estilos de organização constitucional que fazem a reforma depender de consenso e uma forma de organização da política que favorece a resignação das pessoas (UNGER, 2004, p. 27 e 28), mantendo a sociedade em um nível relativamente baixo de mobilização política (UNGER,1999, p. 208). O constitucionalismo baseado no sistema de pesos e contrapesos, em regimes presidenciais no estilo americano, e o parlamentarismo, no estilo europeu, seriam exemplos dessa preferência. Ambos apresentariam mecanismos inibidores e desaceleradores da política (UNGER, 2004, p. 27 e 28).

Como alternativa a esse quadro, Unger propõe um estilo constitucional que propiciasse uma aceleração da política e favorecesse a prática repetida e frequente de

reforma básica. Para tanto, tal estilo deveria combinar um forte elemento plebiscitário com uma ampla faixa de canais para a representação política da sociedade (UNGER, 1999, p. 208).

Unger ressalta que a aceleração do experimentalismo democrático em todos os campos da vida social depende de uma elevação sustentada do nível de mobilização da sociedade. A fim de alcançar esse objetivo, ele defende a criação de instituições que favoreçam a ascensão do engajamento político popular (UNGER, 1999, p. 208 e 209).

No que tange ao conceito de direitos fundamentais, Unger não o rejeita, mas propõe reinterpretá-lo. Ele critica a ideia de direitos vistos como simples elementos de esquemas de bem-estar social e de seguro social, dependentes de recursos. Para esse filósofo, "o papel dos direitos é garantir às pessoas os equipamentos políticos, econômicos e culturais de que elas precisam para se levantar, progredir e se relacionar" (UNGER, 1999, p. 210 e 211).

Na sua visão, deveria haver uma limitação do direito de herança a fim de que fosse constituída uma conta de dotação social para cada indivíduo. O principal objeto dessa conta seria a educação, continuada por toda vida, que atuasse como instrumento de capacitação da libertação individual e coletiva (UNGER, 1999, p. 210). A ideia é que essas contas contribuam para romper a resistência da estrutura de classes sociais vigente, de forma a não predeterminar o futuro dos indivíduos segundo sua origem de classe (UNGER, 2004, p. 26).

Quanto à forma de organização econômica da sociedade, Unger preconiza uma reforma tributária¹¹⁹ e uma reforma da produção que favoreça a prática da produção como aprendizado, dentro das empresas, uma competição cooperativa entre empresas, e o estabelecimento de uma parceria descentralizada e democratizada entre governos e empresas. Essa última poderia, segundo Unger, avançar por meio do desmembramento dos direitos tradicionais de propriedade¹²⁰ (UNGER, 1999, p. 214 e 215).

¹¹⁹ A reforma tributária defendida por Unger combina a adoção de um imposto abrangente, de alíquota única, sobre o valor agregado, com duas modalidades de impostos diretos principias. Um deles é um imposto sobre o consumo do tipo Kaldor, que taxa a diferença entre receita e os investimentos em poupança. O outro, é um imposto sobre o patrimônio, em que se destaca a tributação das doações e heranças familiares (UNGER, 1999, p. 214).

¹²⁰ A reforma industrial defendida por Unger tem como pressuposto uma transformação do sistema tradicional de direitos de propriedade. "O direito de propriedade unitário, conferindo poder concentrado ao proprietário ou seu representante, daria gradualmente lugar a direitos de propriedade fragmentários, condicionais e temporários, concedendo direitos residuais de controle e direitos aos retornos dos bens produtivos a uma gama de tipos diferentes de participantes, incluindo fundos sociais, governos locais, pequenos empresários e trabalhadores" (UNGER, 2004, p. 24).

Para Unger, mudanças nas instituições econômicas somente podem ser alcançadas e sustentadas se vierem acompanhadas de inovações nas formas institucionais da democracia e da sociedade civil. A democratização da economia de mercado deve se dar concomitantemente com reformas políticas. Essas reformas compreenderiam a instauração de um direito constitucional favorável ao engajamento do eleitorado universal na resolução rápida de impasse entre órgãos do Estado e uma estrutura jurídica da política eleitoral favorável a um aumento contínuo do nível de mobilização política popular. A energização e a aceleração da política requereriam, por sua vez, novas formas de organização da sociedade civil (UNGER, 2004, p. 28-30).

3- AS INSTITUIÇÕES NA VISÃO DE RAWLS

Muito foi dito na literatura política contemporânea sobre os princípios de justiça de Rawls e sobre o seu significado para a teoria política. A pergunta que se formula no presente texto é: a que tipo de instituições sociais e políticas correspondem os princípios de justiça formulados por aquele autor?

Para Rawls, os princípios de justiça, formulados de maneira abstrata, definem uma concepção política susceptível de ser posta em prática. Existe, por parte dele, uma preocupação em descrever uma estrutura básica que satisfaça esses princípios. Uma estrutura básica compreende instituições políticas e econômicas. Introduzimos, a seguir, a questão do formato desejável dessas instituições, na visão de Rawls. Antes, apresentamos a sua definição de instituições.

Rawls estabelece uma distinção entre princípios de justiça para instituições e princípios que se aplicam a indivíduos e a seus atos em determinadas circunstâncias. Ele define instituições como "um sistema público de normas que define cargos e funções com seus direitos e deveres, poderes e imunidades etc." (RAWLS, 2008, p. 66). Como exemplo de instituições ou, de forma mais geral, de práticas sociais, são citados jogos e ritos, julgamentos e parlamentos, mercados e sistemas de propriedades. Para esse autor, as instituições podem ser vistas de duas maneiras. A primeira, "como um objeto abstrato, ou seja, como uma forma possível de conduta expressa por um sistema de normas" (RAWLS, 2008, p. 66). A segunda, "como a efetivação dos atos especificados por essas leis no pensamento e na conduta de certas pessoas em determinado momento e lugar" (RAWLS, 2008, p. 66).

Após a escolha dos princípios de justiça na posição original são definidas as instituições que devem se adequar aos princípios de justiça escolhidos. Esse é um

processo que envolve em três etapas. A primeira é a formação de uma assembleia constituinte responsável pela definição dos direitos dos cidadãos, que se concluirá com a promulgação de uma Constituição. A segunda é o desenvolvimento do processo legislativo pelo qual são formuladas leis e políticas públicas. A terceira, e última, referese ao processo de resolução judicial de casos particulares pelo sistema jurídico (RAWLS, 2008, p. 239-247).

Rawls estabelece uma distinção entre os princípios de justiça que definem a igualdade de direitos e liberdades básicas (primeiro princípio) e os princípios reguladores de assuntos básicos de justiça distributiva (segundo princípio), tais como a liberdade de movimentos e a igualdade de oportunidades, as desigualdades sociais e econômicas e as bases sociais do autorrespeito.

Segundo o filósofo, nem todos os princípios de justiça definidos na posição original devem ser tratados como fundamentos constitucionais e, portanto, serem incorporados à Carta Magna. O princípio que cobre a igualdade de direitos e as liberdades básicas estaria na categoria de fundamento constitucional. No que tange, no entanto, ao princípio de igualdade equitativa de oportunidades, somente a garantia de liberdade de movimentos e a livre escolha de emprego poderiam ser vistos como pertencentes àquela categoria. Considerando, no entanto, que a igualdade equitativa de oportunidades envolve muito mais do que isso, ela não se enquadraria completamente como assunto constitucional. O mínimo social que cubra as necessidades dos cidadãos também poderia ser incluído como fundamento constitucional, mas o princípio de diferença não. Os temas de igualdade equitativa de oportunidades não enquadrados como matéria constitucional e o princípio de diferença são considerados, por Rawls, temas de justiça básica (RAWLS, 1996, p. 262-264).

3.1 Instituições políticas: a Constituição

Para Rawls, as principais instituições da estrutura básica da sociedade são as da democracia constitucional, ainda que admita que outros arranjos justos sejam possíveis. No que tange à justiça política, isto é, à justiça da Constituição, sua preocupação central recai sobre os elementos que contribuam para a promoção de uma Constituição justa. Ele busca esboçar especificamente o significado da liberdade igual para essa componente da estrutura básica. O princípio da liberdade igual, quando aplicado ao procedimento político

definido pela Constituição, é denominado de princípio de (igual) participação¹²¹. "Este exige que todos os cidadãos tenham um direito igual de participar do processo constituinte que define as leis às quais devem obedecer, bem como seu resultado final" (RAWLS, 2008, p. 273). A ideia de que os princípios de justiça são definidos na posição original a partir de uma situação de igualdade, em que cada pessoa é representada de maneira equitativa, é reproduzida na Constituição, "o mais elevado sistema de normas sociais para a criação de normas" (RAWLS, 2008, p. 273), por meio do princípio da participação.

Sendo a Constituição justa um caso de justiça procedimental imperfeita, dois aspectos devem ser considerados. "Em primeiro lugar, a constituição deve ser um procedimento justo que satisfaça as exigências da liberdade igual; e, em segundo lugar, deve ser estruturada de modo que, dentre todos os arranjos justos viáveis, seja aquele que tem maiores probabilidade de resultar num sistema de legislação justo e efetivo" (RAWLS, 2008, p. 273).

Esse autor considera ser possível organizar uma democracia constitucional que atenda ao princípio da participação. Para tanto, apresenta os requisitos necessários. Esses são os elementos de um regime constitucional. Em primeiro lugar, há um corpo de representantes com poderes para criar leis e autoridade para decidir sobre as políticas sociais básicas. Esses representantes possuem um mandato por um período de tempo determinado e devem prestar contas ao eleitorado. Todos os adultos têm o direito de participar dos assuntos políticos e deve prevalecer, tanto quanto possível, o preceito de "um eleitor, um voto". Participar significa direitos de igual acesso, pelo menos em sentido formal, a cargos eletivos. "Todos os cidadãos têm o direito de participar de partidos políticos, de candidatar-se a cargos eletivos e de ocupar postos de autoridade" (RAWLS, 2008, p. 276). As eleições são limpas e livres e realizadas com regularidade. Determinadas liberdades, principalmente liberdade de expressão e de reunião, liberdade de formar associações políticas, são asseguradas pela Constituição. O princípio da oposição política leal é reconhecido e protegido.

Ele questiona qual deve ser a extensão da liberdade política. Ele "supõe que a variação principal na extensão da liberdade igual política reside no grau em que a

O princípio de participação política igual é requisito do primeiro princípio de justiça. O princípio de participação política igual pressupõe que os cidadãos tenham liberdades políticas iguais, inclusive o direito de votar e de ocupar cargos públicos, de formar e participar de partidos políticos, de expressar suas opiniões políticas, e oportunidades iguais de participar da vida pública. Esse princípio também requer que o valor equitativo das liberdades políticas seja mantido pelos governos por meio de medidas destinadas à equalização da posição e da influência políticas dos indivíduos, de forma a não permitir concentração de poder e riqueza que produza distorções no processo democrático (FREEMAN, 2007, p. 469).

constituição é majoritária" (RAWLS, 2008, p. 276). Para Rawls, a liberdade é mais extensa quando a Constituição adota o procedimento da regra da maioria, situação em que a minoria não pode sobrepujar nem obstruir a maioria, no que refere a decisões políticas importantes que não sofram impedimento de restrições constitucionais. Por outro lado, a liberdade é menos extensa quando limita o alcance ou a autoridade das maiorias. Isso pode ser feito, por exemplo, por meio da exigência de quorum qualificado para certos tipos de decisão, de uma declaração de direitos que restrinja os poderes do legislativo, e de outras medidas semelhantes. Ele considera que os recursos tradicionais do constitucionalismo limitam o alcance do princípio da participação, mas supõe que esses limites são compatíveis com a liberdade política igual, desde que respeitadas certas condições. A vigência dessas condições depende, por sua vez, da preservação do valor equitativo da liberdade política. A ideia básica que permitiria justificar restrições à aplicação da regra da maioria, supondo que tais restrições atinjam a todos os cidadãos, é a de que isso seria compensado pela maior segurança e alcance de outras liberdades. "A prioridade da liberdade não exclui intercâmbios marginais dentro do sistema de liberdades" (RAWLS, 2008, p. 284). Rawls na verdade não se propõe a entrar no mérito sobre se os dispositivos que limitam a regra da maioria se justificam. Para ele, caberia perguntar que tipo de argumentação é necessário para defendê-los. O que importa ao final das contas é se o arranjo constitucional a que se chega é justo, tendo por referência os dois princípios de justiça por ele definidos.

Rawls considera que direitos iguais de participação para todos os membros da sociedade são fundamentais, e que, portanto, a Constituição deve reforçar esses direitos e garantir uma oportunidade equitativa de participação e de influência no processo político. Liberdade de expressão e de reunião, liberdade de consciência e pensamento são instituições necessárias para que os assuntos políticos sejam conduzidos de maneira racional. A participação política deve ser livre e aberta a todos. "Todos os cidadãos devem ter os meios de informar-se sobre questões políticas. Devem ter condições de avaliar como certas propostas interferem em seu bem-estar e quais políticas promovem sua concepção do bem público. Além disso, devem ter uma oportunidade equitativa de acrescentar à agenda propostas alternativas para debate político" (RAWLS, 2008, p. 277 e 278).

Ele observa que atores que eventualmente detenham maiores recursos privados podem usar essas vantagens para influenciar os rumos do debate público em benefício próprio, e, com o tempo, exercer um peso preponderante na decisão de certas questões

sociais. "Deve haver, então, medidas de compensação para preservar o valor equitativo de todas as liberdades políticas iguais" (RAWLS, 2008, p. 278). Ele cita alguns exemplos de como isso poderia ser feito. Uma forma possível seria, numa sociedade onde vigora a propriedade privada dos meios de produção, a ampla distribuição da propriedade e da riqueza. Outra opção seria a destinação regular de verbas públicas ao incentivo do livre debate público. Um terceiro elemento seria a necessidade de financiamento público dos partidos políticos, como forma de torná-los "autônomos no que diz respeito aos interesses privados, isto é, em relação a demandas não expressas no fórum público e não discutidas abertamente com base em uma concepção do bem público" (RAWLS, 2008, p. 278 e 279).

Na avaliação de Rawls, historicamente, o governo constitucional falhou em assegurar o valor equitativo da liberdade política. Medidas corretivas necessárias não foram tomadas, gerando sérias distorções no processo decisório. Na verdade, segundo o próprio afirma, sua preocupação principal é com a formulação de uma teoria da justiça e não com uma teoria do sistema político. Nesse aspecto, ele se propõe a descrever um arranjo ideal, isto é, um termo de comparação que define um padrão para julgar instituições reais (RAWLS, 2008, p. 279 e 280).

3.2 Instituições econômicas: o mercado

Rawls afirma que o "principal problema da justiça distributiva é a escolha de um sistema social". Sua preocupação central em relação a esse tema é com a estruturação de um sistema em que a distribuição resultante seja justa. Para tanto, "é necessário situar o processo econômico e social dentro de um contexto de instituições políticas e jurídicas adequadas" (RAWLS, 2008, p. 342).

Ainda que não figure usualmente como uma das suas principais obras, há, no seu livro *Justice as fairness: a restatement*, uma discussão mais ampla e detalhada sobre diferentes sistemas sociais e econômicos. Freeman (2013) chama a atenção para a distinção formulada, especificamente nessa obra, por Rawls, entre democracia de cidadãos-proprietários e capitalismo com Estado de bem-estar social. Essa distinção, ausente em *A theory of justice*, toma por base o grau em que cada sistema incorpora, em suas instituições básicas, os principais elementos dos princípios de justiça rawlsianos.

Rawls enumera cinco classes de regimes considerados como sistemas sociais, sistemas completos com suas instituições políticas, econômicas e sociais: capitalismo de *laissez-faire*, capitalismo com Estado de bem-estar social, socialismo de Estado com

economia planificada, democracia de cidadãos-proprietários e socialismo liberal (democrático). Ele indaga quais desses regimes, funcionando de acordo com sua descrição institucional ideal¹²², satisfariam aos dois princípios de justiça como equidade. Rawls considera que somente dois deles, democracia de cidadãos-proprietários e socialismo liberal (democrático), se encontrariam nessa situação. Os traços positivos partilhados pelos dois regimes são a definição de um marco constitucional para a política democrática, a garantia das liberdades básicas com o valor equitativo das liberdades políticas, a proteção da igualdade equitativa de oportunidades e a regulação das desigualdades econômicas e sociais por meio de um princípio de mutualidade ou pelo princípio de diferença. Esse autor considera que os outros três regimes violam os princípios de justiça ao menos de uma forma. Apresentamos, a seguir, as objeções de Rawls a esses sistemas (RAWLS, 2012, p. 186-188).

- Capitalismo de *laissez faire* Em termos políticos, assegura uma igualdade apenas formal e rejeita o valor equitativo das liberdades políticas iguais e a igualdade equitativa de oportunidades. Em termos econômicos, busca alcançar a eficiência e o crescimento com um mínimo social bastante baixo.
- Capitalismo com Estado de bem-estar Também rejeita o valor equitativo das liberdades políticas. Apesar de mostrar algum interesse pela igualdade de oportunidades, não segue as políticas necessárias para alcançá-la. Permite grandes desigualdades na propriedade dos meios de produção e dos recursos naturais, de forma que o controle da economia e grande parte da vida política ficam nas mãos de poucos. As medidas voltadas para o bem-estar podem ser bastante generosas e garantir um mínimo social decente que atenda às necessidades básicas dos indivíduos. No entanto, não reconhece nenhum princípio de reciprocidade que regule as desigualdades econômicas e sociais.
- Socialismo de Estado Com uma economia centralizada, supervisionada por um regime de partido único, viola os direitos e liberdades básicas iguais, ao não mencionar o valor equitativo dessas liberdades. A economia é dirigida, isto é, guiada por um plano econômico geral adotado pela cúpula e, portanto, faz um uso relativamente restrito de procedimentos democráticos e de mercado (a não ser como mecanismo de racionamento).

Considerando que, numa democracia de cidadãos-proprietários, e no capitalismo de Estado de bem-estar, a propriedade dos meios de produção é admitida, poderíamos

¹²² A descrição institucional ideal de um regime é, segundo Rawls, a descrição de como ele funciona quando funciona bem, isto é, de acordo com suas metas públicas e princípios básicos (RAWLS, 2012, p. 187).

pensar que esses dois sistemas são muito parecidos. Rawls argumenta que esse não é caso, visto que as instituições básicas do primeiro contribuem para a dispersão da propriedade da riqueza e do capital, impedindo que uma pequena parcela da sociedade controle a economia e, de forma indireta, a vida política. O capitalismo de Estado de bem-estar, contrariamente, permite que uma pequena classe tenha um quase monopólio dos meios de produção (RAWLS, 2012, p. 189).

Embora defensor da economia de mercado, Rawls não postula a defesa de um regime econômico em particular. Diferentes regimes podem adotá-la. Não obstante, sua análise é desenvolvida supondo um regime conhecido como "democracia de cidadãos-proprietários" ("property-owning democracy"), esquema proposto por James Meade¹²³. Trata-se de um arranjo institucional "no qual a terra e o capital são distribuídos de forma ampla, embora essa distribuição possa não ser igualitária. A sociedade não é dividida de forma a que um setor muito pequeno controle a maior parte dos recursos produtivos" (RAWLS, 2008, p. 349). Segundo Freeman, a "democracia de cidadãos-proprietários" é o regime social sobre o qual recaem as preferências de Rawls (FREEMAN, 2013).

As principais características desse regime seriam as seguintes (RAWLS, 2008, p. 342-352):

A fim de situar o processo econômico e social num contexto de instituições políticas e jurídicas adequadas, é necessário a existência de um conjunto de instituições de fundo. Nesse sentido, a estrutura básica deve ser regulada por uma Constituição justa que assegure as liberdades básicas. Deve haver liberdade de consciência e de pensamento e a garantia do valor equitativo da liberdade política. O processo político deve ser conduzido, até onde possível, como um procedimento justo para a escolha do tipo de governo e para a produção de legislação justa. No plano socioeconômico, deve haver uma igualdade equitativa de oportunidades, e não apenas formal. Para tanto, o Estado busca assegurar oportunidades iguais de educação e cultura para pessoas semelhantemente dotadas e motivadas, seja subsidiando escolas particulares, seja implantando um sistema de ensino público. O Estado assegura também a liberdade de escolha de ocupação, pela fiscalização da conduta de empresas e de associações privadas, de forma a impedir a criação de restrições e de barreiras monopólicas que dificultem o acesso às posições mais cobiçadas. Além disso, o Estado garante um mínimo social, por meio de benefícios familiares e de transferências especiais em casos de doença ou desemprego, ou, de forma

_

¹²³ Ver Meade, James. Efficiency, equality and the ownership of property, de 1964.

mais sistemática, por intermédio de dispositivos tais como a complementação da renda (imposto de renda negativo). São estabelecidos impostos sobre heranças e doações, de forma a beneficiar os menos afortunados, bem como sobre o consumo (ou sobre a renda), a fim de se obterem as receitas que financiem os gastos destinados a se alcançar a justiça social. Por fim, poderia haver uma taxação extra sobre o fornecimento adicional de bens públicos, respeitadas certas condições.

A fim de alcançar os objetivos econômicos e sociais citados, Rawls propõe uma organização do Estado diferente da habitual. Ela compreende a divisão do Estado em quatro setores: alocação, estabilização, transferências e distribuição. Já estabelecidas as instituições de fundo proporcionadoras de uma distribuição justa de renda e de riqueza, haveria ainda a instauração de um quinto setor, o de trocas.

Os setores de alocação e de estabilização teriam o propósito de manter a eficiência geral da economia de mercado. O primeiro teria como função manter o sistema de preços em nível razoavelmente competitivo e combater a formação de práticas monopolísticas de mercado. O objetivo seria identificar e corrigir certos desvios da eficiência quando os preços não estiverem exprimindo de forma apropriada os benefícios e os custos sociais. Essa correção poderia ser realizada, por exemplo, por meio de determinados impostos e subsídios ou por mudanças no alcance e na definição dos diretos de propriedade. Ao setor de estabilização, caberia promover a geração de pleno emprego, via incremento da oferta de empregos que propiciasse uma livre escolha de ocupação e por facilidades de acesso a crédito.

O setor de transferências atuaria no provimento de um mínimo social. Rawls considera que um sistema competitivo de preços não está voltado para a satisfação das necessidades sociais e, portanto, não pode funcionar como o único instrumento de distribuição. Esse setor se encarregaria de garantir um certo nível de bem-estar social e de atender às exigências da necessidade, de forma a contribuir, por intermédio de instituições adequadas, para um equilíbrio entre os preceitos definidos pelos princípios de justiça aceitos pela sociedade.

Para Rawls, em havendo um mínimo social garantido pelas transferências, talvez seja justo que o restante da renda total seja definido pelo sistema de preços, desde que este seja razoavelmente eficiente e livre de restrições monopólicas, e que externalidades não razoáveis tenham sido eliminadas.

O setor de distribuição ficaria responsável pela preservação de uma justiça aproximada nas parcelas distributivas, por meio da tributação e dos ajustes necessários ao

direito de propriedade. De um lado, ele estabeleceria vários impostos sobre heranças e doações, e restrições ao direito de herança. O objetivo dessas medidas não seria o de aumentar a receita fiscal, mas corrigir, de maneira gradual e contínua, a distribuição da riqueza e impedir concentrações de poder que prejudiquem o valor equitativo da liberdade política e a igualdade equitativa de oportunidades. Uma das possiblidades seria aplicar um princípio de tributação progressiva, o que incentivaria uma ampla dispersão da propriedade, o que parece ser uma condição necessária à manutenção do valor equitativo das liberdades iguais. Para Rawls, a herança é aceitável desde que as desigualdades resultantes tragam vantagens para os menos favorecidos e sejam compatíveis com a liberdade e com a igualdade de equitativa de oportunidades.

De outro lado, o setor de distribuição atuaria como um sistema de tributação, cuja finalidade seria a de arrecadar a receita exigida para a consecução da justiça, via fornecimento de bens púbicos e realização das transferências necessárias à satisfação do princípio de diferença. Um imposto proporcional sobre o consumo, com as isenções usuais sobre dependentes, seria mais justo do que um imposto sobre a renda, visto que a tributação recairia sobre o que as pessoas retiram do estoque comum de bens, e não sobre o que elas contribuem socialmente, desde que a renda seja ganha de forma justa. Alternativamente, uma tributação progressiva seria mais adequada apenas quando fosse necessário proteger a justiça da estrutura básica no tocante ao primeiro princípio de justiça e à igualdade equitativa de oportunidades, a fim de evitar acúmulos de propriedade e poder que venham a solapar as instituições correspondentes.

As duas partes do setor de distribuição teriam, portanto, como objetivo, promover a realização dos dois princípios rawlsianos de justiça. Por um lado, o imposto sobre a herança e sobre a renda, de forma progressiva, e a definição legal dos direitos de propriedade garantiriam as instituições da liberdade igual em uma democracia de cidadãos-proprietários, e o valor equitativo dos direitos estabelecidos por elas. Por outro lado, os impostos proporcionais sobre o consumo, ou progressivos sobre a renda, forneceriam a receita para os bens públicos, para o setor de transferências e para a instauração da igualdade equitativa de oportunidades na educação, conforme o segundo princípio.

Haveria ainda um quinto setor do Estado, o de trocas. Rawls imagina uma situação em que, mesmo depois de estabelecidas as instituições de fundo que venham a proporcionar uma distribuição justa de renda e de riqueza, possa haver o desejo, por parte

de uma grande parcela de cidadãos, de que haja uma oferta adicional de bens públicos pelo Estado, o que implicaria em aumento dos gastos públicos.

Nesse contexto, o setor de trocas, composto por um corpo especial de representantes, seria responsável por analisar os diversos interesses sociais e suas preferências por bens públicos. A Constituição autorizaria esse corpo a considerar apenas os projetos de lei que regulamentem atividades do Estado não relacionadas ao exigido pela justiça, e tais projetos só devem ser aprovados se houver um acordo unânime, ou quase unânime, sobre os meios para a cobertura dos gastos.

Apesar de uma suposta preferência de Rawls pela democracia de cidadãosproprietários, ele, como vimos, considera que não há uma única forma possível de
economia de mercado. Ele entende que não há um vínculo essencial entre o emprego de
mercados livres e a propriedade privada dos meios de produção (RAWLS, 2008, p. 337).

Para esse autor, o regime socialista liberal também poderia valer-se das vantagens de um
sistema de economia de mercado. Uma primeira vantagem seria a da eficiência alocativa.

Aqui o mercado é visto como sinalizador de preços aos agentes econômicos por meio do
qual seria possível alcançar um equilíbrio paretiano. Rawls reconhece a existência de
graves deficiências e imperfeições do mercado, tais como restrições monopolistas, falta
de informações, economias e deseconomias externas, e outros fenômenos semelhantes.
Isso sem falar no fracasso do mercado no que respeita à produção de bens públicos. Tais
deficiências e imperfeições demandam ações corretivas ou ajustes compensatórios por
parte do setor responsável pela alocação (RAWLS, 2008, p. 338 e 339).

A vantagem mais significativa, porém, do sistema de mercado é que, dadas as instituições básicas necessárias, ele é compatível com as liberdades iguais e com a igualdade equitativa de oportunidades. Isso significa que a força de trabalho não estaria sujeita a um controle centralizado e coercitivo, e que, portanto, os cidadãos teriam liberdade de escolha de carreiras e ocupações (RAWLS, 2008, p. 339).

Vale observar que quando Rawls afirma a possibilidade do uso do sistema de mercado no âmbito do regime socialista, está falando de uma economia onde a propriedade dos meios de produção pode estar majoritariamente sob o controle do Estado, mas onde não há um planejamento centralizado responsável pelas decisões de alocação dos recursos. Sistema de mercado, na visão de Rawls, significa a descentralização do exercício do poder econômico, a qual coexiste com a função reguladora do Estado. Os preços de produtos e de insumos são tomados como dados na formulação dos planos de ação das empresas, sejam elas estatais ou privadas, geridas por empresários ou por

gerentes eleitos pelos trabalhadores. Ao mesmo tempo, em conformidade com decisões políticas tomadas democraticamente, o Estado ajusta determinadas variáveis que estão sob seu controle, tais como o valor total de investimentos, a taxa de juros e a quantidade de moeda em circulação. Assim, o Estado, de certa forma, regula o ambiente econômico, mas não existe um planejamento abrangente direto. Os agentes econômicos têm liberdade para tomar decisões de maneira independente, de acordo com as condições gerais da economia (RAWLS, 2008, p. 339 e 340).

Rawls observa que ao se analisar a coerência dos mecanismos de mercado de instituições socialistas, deve-se distinguir entre as funções alocativa e distributiva dos preços. A primeira se vincula ao uso dos preços para se alcançar a eficiência econômica; a segunda se relaciona com a renda recebida pelos indivíduos em retribuição por sua contribuição (RAWLS, 2008, p. 340).

3.3 Comentários sobre Rawls

A presente tese não tem como objetivo um estudo do pensamento de Unger. Busca-se verificar o quanto sua crítica a uma suposta presença de um conservadorismo institucional na filosofia política atual é pertinente quando aplicada ao pensamento de alguns autores contemporâneos. Primeiramente, perguntamos em que medida a crítica de Unger é procedente ao analisarmos o pensamento de Rawls e a crítica de Sandel.

Ao abordar o tema das possiblidades institucionais na filosofia, Unger faz referência a um estilo dominante de filosofia política, presente especialmente no mundo de língua inglesa, que "desliga a formulação de princípios de justiça dos problemas de elaboração institucional, recusa-se a reconhecer o efeito de instituições e práticas estabelecidas sobre desejos e instituições e trata o acerto social-democrata do período pós-guerra como o horizonte insuperável para a perseguição dos seus ideais" (UNGER, 2004, p. 12). As características dessa filosofia política estariam interligadas e resultariam numa dependência paradoxal do contexto histórico que o filósofo pretendia transcender.

Unger critica a ideia de que princípios de justiça – em especial, princípios de distribuição justa – possam ser primeiro formulados num vácuo institucional, por meio do uso de disciplinas técnicas de elaboração institucional desvinculadas de contextos. Isso significaria banalizar o problema de elaboração institucional como sendo um problema de engenharia social circunstancial (UNGER, 2004, p. 13).

Uma das posturas possíveis para o filósofo é vincular seu método de seleção de princípios de justiça – contratualista ou utilitário, por exemplo – com as formas

conhecidas da economia de mercado ou da democracia representativa, tratando essas instituições como resultantes de um processo de escolha coletiva por indivíduos livres e iguais. Essa forma de proceder não levaria em conta os defeitos e a contingência das instituições políticas e econômicas herdadas (UNGER, 2004, p. 13).

Uma outra postura seria o filósofo recorrer a um momento pré-institucional na aplicação do seu método, de forma a que estrutura institucional apareça entre as conclusões em vez de entre as premissas do raciocínio (UNGER, 2004, p. 13).

Unger chama essas posturas intelectuais de ilusões filosóficas, pois a elas faltaria considerar a relação interna (ou dialética) entre pensar sobre ideais e interesses e pensar sobre instituições práticas. Estes não seriam momentos ou atividades separados: cada uma incorpora o outro sem ser redutível um ao outro (UNGER, 2004, p. 14).

A formulação de princípios de justiça por Rawls, em especial as ideias de posição original e de véu da ignorância, podem ser analisadas à luz desses comentários de Unger, bem como à luz da sua crítica ao liberalismo.

Unger identifica a concepção rawlsiana de justiça como uma forma de teoria substantiva da liberdade. Sobre a possiblidade de definir uma situação ideal, como na posição original, em que haja uma escolha livre, e ao mesmo tempo neutra, dos princípios de justiça, viabilizada pela ideia de véu da ignorância, Unger chama a atenção para a dificuldade dessa formulação de encontrar uma maneira neutra de combinar valores individuais e subjetivos e de reconciliar as exigências da concretude e as da neutralidade, na doutrina da legislação. De acordo com esse autor, nessa situação hipotética em que os homens elaborariam as leis sem conhecer suas posições na sociedade, ignorando, portanto, quais seriam seus valores específicos como indivíduos reais, quanto menos as pessoas que se encontram na posição ideal forem consideradas pessoas concretas, mais reduzidos seriam os critérios pelos quais poderiam elaborar leis específicas, deixando não solucionados os problemas da legislação. Quanto mais, porém, forem vistos como seres humanos reais, com suas próprias preferências, mais se verão forçados a escolher entre valores individuais e subjetivos (UNGER, 1978, p. 106-108). Essa forma de conceber a elaboração dos princípios de justiça num plano abstrato é um exemplo da postura intelectual descrita por Unger de formulação de princípios num vácuo institucional, isto é, desvinculada de contextos históricos.

Ocorre que, uma vez definidos os princípios de justiça com equidade, na posição original, seguem-se, no pensamento rawlsiano, as etapas de definição institucional orientadas por aqueles princípios, em que a elaboração de uma Constituição surge como

a etapa de construção institucional mais importante, pois é ela que definirá a institucionalidade fundamental da sociedade. Embora a elaboração da Constituição esteja, em princípio, aberta a diferentes formatos institucionais, Rawls acaba por defender a ideia de que as instituições tradicionais da democracia representativa vigentes nas sociedades Ocidentais, constituem o formato institucional que deverá ser escolhido. Isso tem origem na sua postulação, presente sobretudo na sua concepção política do liberalismo, de que a justiça como equidade refletirá o conteúdo político latente na cultura democrática presente na sociedade Ocidental atual. Assim, uma concepção de justiça que se iniciou como uma forma abstrata de princípios, termina por abraçar a defesa das instituições políticas existentes. Uma visão que, inicialmente, pretende desvincular-se de contextos históricos, evolui para a defesa das instituições representativas de um contexto histórico específico. A ambição universalista, embutida na formulação de princípios supostamente neutros de justiça, na posição original, transita, à medida que o véu da ignorância vai sendo levantado, para o acolhimento do arranjo institucional em vigor, a partir da etapa constitucional.

No caso das instituições econômicas propugnadas por Rawls, a situação nos parece diferente. Aqui o pensamento desse filósofo não está amarrado pela defesa das instituições vigentes. A proposta de instauração de uma democracia de cidadãosproprietários, núcleo das ideias de Rawls no campo econômico, representa de fato uma inovação institucional no marco da economia de mercado praticada no capitalismo atual. Como vimos, ao descrevermos as principais características da democracia de cidadãosproprietários, enumeramos uma série de medidas cujo objetivo seria o de promover a justiça social. Várias dessas medidas não são estranhas ao Estado de bem-estar social, tais como a regulação dos mercados contra práticas monopólicas, programas de complementação da renda, programas educacionais e cobrança progressiva de impostos sobre a renda. Não obstante, a democracia de cidadãos-proprietários, além de buscar fortalecer elementos encontráveis no Estado de bem-estar, pretende ir além deste. A grande novidade daquele regime em relação a este último reside na proposta de redefinição das relações de propriedade da sociedade, de forma a promover a desconcentração dos meios de produção e corrigir a distribuição da riqueza, com fortes efeitos democratizantes sobre a vida política. Numa democracia de cidadãosproprietários, essa desconcentração dos meios de produção poderia ser alcançada pela modificação legal dos direitos de propriedade, por uma política de taxação de heranças e doações e pela aplicação de um princípio de tributação progressiva. Outro elemento importante desse regime seria a adoção de um sistema de tributação baseado num imposto proporcional sobre o consumo e não sobre a renda. Nessas políticas, identificamos uma grande proximidade com as ideias de reorganização institucional, no campo da economia, defendidas por Unger, visto este postular, entre outras coisas, também uma redefinição dos direitos legais de propriedade e um sistema progressivo de taxação do consumo. Observe-se ainda que Rawls, embora tenha se detido mais sobre os aspectos institucionais da democracia de cidadãos-proprietários, igualmente descreveu o socialismo de mercado como uma alternativa ao Estado de bem-estar social. Isso reforça a ideia de ausência de conservadorismo nas instituições econômicas defendidas por Rawls.

Essa discussão também pode ser desenvolvida a partir dos comentários de Unger a respeito da relação do racionalismo e do historicismo com a filosofia política contemporânea.

Como vimos, Unger cita o pensamento de Rawls como um exemplo de tentativa de alcançar um ponto médio entre racionalismo e historicismo que se expressaria por meio da ideia de consenso sobreposto. O elemento racionalista estaria na crença de que as democracias ocidentais modernas representam uma forma de associação política cujas instituições resultam da vontade coletiva de cidadãos livres e iguais. Essa forma de sociedade se manteria neutra em relação a projetos de vida individuais ou de grupos específicos. O elemento historicista residiria em evitar uma transcendência de contexto que questionasse a autoridade normativa que atribui máximo valor às tradições e instituições políticas daquelas democracias.

Uma das características centrais do pensamento liberal de Rawls é a ideia de neutralidade das instituições ante os diferentes projetos de vidas dos indivíduos numa sociedade, ideia essa que se contrapõe à concepção republicana de uma sociedade fundada num certo bem comum estabelecido por consenso. A escolha livre na posição original rawlsiana permitiria a definição de certos princípios de justiça que, se implementados, possibilitariam aos indivíduos levar adiante os seus projetos de vida particulares sem que houvesse o comprometimento da sociedade com um projeto específico, pois isso feriria a liberdade de cada um decidir o que é melhor para a sua vida. Os princípios de justiça assim definidos compreendem duas dimensões. Uma dimensão se refere aos direitos individuais que conferem liberdade política. A outra dimensão diz respeito aos direitos concebidos para combater as desigualdades socioeconômicas.

Quando analisamos a primeira dimensão citada, constatamos que a formulação da ideia de liberdade política corresponde aos tradicionais direitos e instituições

característicos das democracias industriais avançadas do Ocidente. Nesse caso, identificaríamos, portanto, uma espécie de conservadorismo institucional apontado por Unger. Esse não seria o caso, no entanto, quando analisamos a questão distributiva, que, como vimos, se expressa no princípio de diferença. Ao analisar as vantagens e desvantagens de diferentes sistemas econômicos, Rawls se mostrou contrário ao *laissez-faire* e ao Estado de bem-estar. Para o filósofo, a possibilidade de alcançar uma sociedade mais igualitária dependeria de uma mudança institucional bastante profunda que seria a passagem uma sociedade baseada no capitalismo de Estado de bem-estar para uma sociedade organizada institucionalmente segundo a ideia de democracia de cidadãos-proprietários ou de socialismo de mercado.

Ora, aqui não se poderia falar de nenhuma maneira de conservadorismo institucional. Aqui encontramos um aspecto das propostas de organização social de Rwals que coincide com a ideia de Unger sobre a necessidade de transformação e inovação institucional que venham a alargar as possibilidades de realização da espécie humana. O problema que detectamos, elemento destacado por autores como Chambers, Wolin e Vita, é o de que a preocupação central conferida por Rawls ao tema do igualitarismo em A theory of justice cedeu lugar, em Political liberalism, ao tema da estabilidade numa sociedade caracterizada pelo pluralismo. Como vimos, o tema das desigualdades sociais e da organização econômica da sociedade não é visto por Rawls como assunto a ser tratado como matéria constitucional, e sim no âmbito da formulação de leis ordinárias na fase legislativa do seu esquema de quatro estágios. Essa forma de tratar a questão distributiva abre espaço para que os sistemas defendidos por Rawls, democracia de cidadãos-proprietários e socialismo de mercado, não sejam implantados e que, portanto, não haja nenhuma transformação institucional fundamental na forma de organização econômica da sociedade.

Em resumo, os elementos racionalista e historicista do pensamento de Rawls descritos por Unger estão, de fato, presentes na teoria da justiça como equidade. No caso do historicismo, haveria que ressalvar, no entanto, que ele é encontrável na concepção rawlsiana de instituições políticas, mas o mesmo não pode ser afirmado quando nos referimos às instituições econômicas postuladas por aquele autor.

Do ponto de vista do fetichismo institucional e da tese da convergência, podemos considerar que a sociedade política defendida por Rawls constitui um exemplo de fetichismo institucional. As instituições políticas ideais que devem constituir essa sociedade são, segundo aquele autor, as das democracias representativas tradicionais das

nações industrializadas do Ocidente. Estas representariam os ideais da cultura pública latente nessas sociedades, o que é expresso por meio da ideia de razão pública. Assim, nenhuma inovação institucional nesse campo é proposta por Rawls. É como se as instituições políticas já existentes significassem o formato natural e único de democracia representativa. Ao mesmo tempo, nessa formulação está também embutida a ideia de que essas seriam as melhores práticas disponíveis no que tange à organização política da sociedade, como quer a tese da convergência. Seria possível argumentar que, na convenção constitucional responsável por definir os direitos e a forma de organização política da sociedade compatível com os princípios da justiça como equidade acordados na posição original, os representantes da população deliberassem a instauração de formas inovadoras de instituições políticas. Essa, no entanto, não é a posição defendida por Rawls, para quem a as instituições políticas das democracias representativas atuais são as mais adequadas à consecução dos princípios de justiça como equidade, no que toca a garantir a liberdade política dos cidadãos.

O mesmo não pode ser dito quando nos atemos às instituições defendidas por Rawls como forma de combater as desigualdades sociais. Nesse caso, não podemos falar de fetichismo institucional ou de tese da convergência, ideais que, segundo Unger, representam formas de conservadorismo institucional presentes no pensamento político contemporâneo. Unger associa esse conservadorismo, entre outras coisas, às instituições que compõem o ideário defendido pela social-democracia.

Se considerarmos que o capitalismo de bem-estar se associa ao tipo de capitalismo proposto pela social-democracia, observamos que a visão de Rawls sobre a forma ideal ou desejável de organização econômica da sociedade não é, portanto, social-democrata. Como vimos, ele tem uma postura bastante crítica quanto à possibilidade de realização de justiça econômica e social no âmbito do capitalismo de bem-estar social¹²⁴. A forma de distribuição a partir dos recursos tributários desse regime pode proporcionar, na melhor das hipóteses, um mínimo social aceitável. A questão central não está, porém, relacionada a um melhor ou pior distributivismo implementado pelo governo por meio de políticas públicas. O que importa realmente é como se estrutura a propriedade dos meios de produção. Nesse aspecto, Rawls é partidário da economia de mercado, mas defende, como vimos, a dispersão da propriedade da riqueza e do capital, de forma a evitar o controle da economia e da política por uma minoria.

_

 $^{^{124}}$ Esse aspecto é observado por Vita em A justiça igualitária e seus críticos, às páginas 254 e 255.

Assim, ao criticar o *laissez-faire* e o Estado de bem-estar e postular a instauração de uma democracia de cidadãos-proprietários, constatamos que Rawls propõe, em termos econômicos, algo que vai além das instituições características da social-democracia. Dessa forma, não podemos enquadrá-lo, no que tange especificamente à dimensão da organização econômica e do regime de propriedade da sociedade, na crítica de Unger a respeito da existência de uma uniformidade do pensamento social e político contemporâneo no que se refere à defesa de determinadas instituições. Na verdade, Unger é, ele próprio, no contexto da sua proposta de reorganização da economia de mercado, um defensor do fortalecimento dos pequenos capitais, a exemplo do que ocorre na democracia de cidadãos-proprietários.

4- O IDEAL DE UMA NOVA FILOSOFIA PÚBLICA EM SANDEL

Ao formular suas críticas ao liberalismo, Sandel tem como principal preocupação propor uma forma de filosofia pública alternativa à filosofia pública liberal. Por filosofia pública, Sandel entende a teoria política implícita em nossas práticas, os pressupostos sobre cidadania e liberdade que informam nossa vida pública. Esse autor considera que a filosofia pública que prevalece nos Estados Unidos é uma certa versão da teoria política liberal (SANDEL, 1998b, p. 4).

Segundo Sandel, qualquer tentativa de revitalizar a vertente cívica da liberdade deve enfrentar duas objeções moderadas. A primeira questiona a possibilidade de reviver os ideais republicanos. A segunda põe em dúvida a sua desejabilidade.

A primeira objeção sustenta que, dadas a escala e a complexidade do mundo moderno, é irrealístico aspirar ao autogoverno na forma concebida pela tradição republicana. Da *polis* de Aristóteles ao ideal agrarista de Jefferson, a concepção cívica da liberdade teria encontrado o seu lar em localidades pequenas e delimitadas, largamente autossuficientes, habitadas por pessoas cujas condições de vida proporcionavam o tempo livre, o aprendizado e a comunalidade necessários à deliberação adequada sobre questões públicas. Mas a vida de hoje é muito diferente da vida daqueles dias. Ao contrário, vivemos numa sociedade continental com grande mobilidade, e de efervescente diversidade. Além disso, mesmo essa vasta sociedade não é autossuficiente, mas situada numa economia global cujo frenético fluxo de dinheiro e mercadorias, informações e imagens, presta pouca atenção às nações, e muito menos às suas cercanias. Como, sob

tais condições, pode a concepção cívica da liberdade vir a prevalecer? (SANDEL, 1998b, p. 317).

Assim, a vertente cívica da política americana, apesar de toda a sua persistência, tem frequentemente falado com uma voz tingida de nostalgia (SANDEL, 1998b, p. 317).

A segunda objeção argumenta que mesmo que fosse possível recuperar os ideais republicanos, isso não seria desejável. Sublinhando essa objeção estão duas outras preocupações relacionadas com a teoria política republicana tradicional. A primeira é a de que ela é exclusivista; a segunda é a de que ela é coercitiva (SANDEL, 1998b, p. 318).

A primeira preocupação diz respeito ao fato de que alguns teóricos republicanos teriam vinculado a capacidade de exercer virtudes cívicas à posição social dos indivíduos. Sandel contra-argumenta que essa visão não é intrínseca à teoria política republicana, e que nem todos os republicanos a adotaram. Alguns argumentaram que bons cidadãos são formados, e defenderam o projeto formativo da política republicana. A segunda preocupação, que Sandel considera mais provável de ocorrer nas democracias modernas, refere-se ao fato de que, à medida que o pensamento republicano se torna mais democrático, um número cada vez maior de pessoas é incorporado à cidadania, tornando mais difícil a execução do projeto formativo republicano, o que elevaria o risco de coerção. Sandel alega, no entanto, que a educação cívica não é necessariamente coercitiva. Ele cita como exemplo a economia política da cidadania que teria informado a vida americana no século XIX e que teria buscado cultivar não apenas a vida comunitária, mas também a independência e a capacidade de julgamento para uma deliberação adequada sobre o bem comum. Ela teria atuado com base, não na coerção, mas por meio de uma mistura complexa de persuasão e de formação de hábitos (SANDEL, 1998b, p. 318-320).

Assim, embora considere que a vertente cívica da liberdade não seja necessariamente exclusivista ou coercitiva, Sandel reconhece que as preocupações liberais contêm uma percepção que merece ser analisada. Trata-se da ideia de que a política republicana é uma política de risco. E que os riscos se situam no projeto formativo. Permitir que uma comunidade política intervenha na formação do caráter dos cidadãos abriria espaço para a possiblidade de que más comunidades formassem maus cidadãos. Dispersão de poder e múltiplos lugares de formação cívica poderiam atenuar esse risco, mas não eliminá-lo (SANDEL, 1998b, p. 321).

Sandel observa que, embora a filosofia política da república procedimental predomine nos dias atuais, a visão cívica da liberdade não teria sido extinta. À medida

que a agenda política dominante teria perdido energia nas décadas de 1980 e 1990, impulsos cívicos teriam ganho força. A expressão desses impulsos teria tomado duas formas. Uma delas enfatiza o aspecto moral, a outra os pré-requisitos econômicos do autogoverno. A preocupação com a questão moral teria partido sobretudo dos conservadores cívicos, que aspiravam reintroduzir a virtude, a formação de caráter e o julgamento moral na formulação de políticas públicas e no discurso político. A segunda forma citada envolveria um conjunto de esforços, principalmente da esquerda, no sentido de combater as forças econômicas que enfraquecem o poder das comunidades e ameaçam erodir o tecido social da vida democrática (SANDEL, 1998b, p. 324).

Sandel aponta para o ressurgimento, na década de 1990, do debate sobre a economia política da cidadania. Dentre os elementos citados por aquele autor que teriam contribuído para esse ressurgimento, vale a pena destacar a questão da desigualdade ¹²⁵. O incremento das desigualdades econômicas verificado na sociedade americana entre o final da década de 1970 e a de 1990 teria provocado uma crescente preocupação com as consequências cívicas desse fenômeno. Quaisquer que tenham sido as causas do aumento da distância entre ricos e pobres, o fato é que isso teria produzido novos argumentos sobre a importância do tema e sobre o que deveria ser feito. Alguns argumentos teriam ido além dos termos da república procedimental e revivido a vertente cívica da visão econômica (SANDEL, 1998b, p. 329 e 330).

De acordo com Sandel, uma das visões presentes na política americana, nas últimas décadas, contra grandes disparidades de renda e riqueza, se baseia na justiça distributiva ou justiça com equidade. Essa visão seria consistente com a filosofia pública do liberalismo contemporâneo e refletiria a concepção voluntarista da liberdade. Essa visão postula que uma sociedade justa deve possuir uma estrutura de direitos, neutra entre fins, em que os indivíduos sejam livres para escolher e perseguir suas próprias concepções de vida boa. Nessa concepção de justiça, o governo deve fazer mais do que maximizar o bem-estar geral por meio da promoção do crescimento econômico. Ele deve assegurar que as pessoas tenham um nível de segurança econômico e social suficiente para que o exercício de escolha seja possível. Na ausência dessas condições socioeconômicas, as

_

Os outros elementos apontados por Sandel são mudanças perceptíveis no discurso político; o trabalho de organizações não governamentais e comunitárias voltadas para o fortalecimento do poder, da vida e da ação política das comunidades; campanhas contra o predomínio econômico de grandes redes de lojas de departamentos; e o movimento em prol de um Novo Urbanismo, que altere o padrão vigente de urbanização, tornando-a mais amigável ao desenvolvimento de uma vida comunitária (SANDEL, 1998b, p. 333-337).

pessoas não poderão ser realmente livres para escolher e perseguir seus próprios valores e objetivos (SANDEL, 1998b, p. 330).

Alternativamente, a concepção republicana de liberdade postula que grandes desigualdades socioeconômicas solapam a liberdade porque corrompem o caráter dos cidadãos e destroem a comunalidade necessária ao autogoverno. Os ricos, distraídos por uma vida de luxo e propensos à ambição, perdem a vontade de obedecer; os pobres, afetados pela privação e propensos à inveja, tornam-se incapazes de governar. Em outras palavras, numa sociedade de extremos, falta o "espírito de amizade" que o autogoverno requer (SANDEL, 1998b, p. 330).

Para Sandel, a maior parte dos conservadores cívicos não teria se dado conta de que as forças de mercado, sob condições de desigualdades, erodem os aspectos da vida comunitária que trazem ricos e pobres para uma convivência e uma busca de objetivos comuns. Ao mesmo tempo, muitos liberais, preocupados com a justiça distributiva, também não teriam observado as consequências cívicas de uma desigualdade crescente. Ainda segundo esse autor, um liberalismo que levasse aspectos cívicos em consideração deveria defender a implementação de políticas que incentivassem práticas comunitárias, menos com o objetivo de promover a justiça distributiva do que o de buscar afirmar uma identidade cívica entre os ricos e os pobres (SANDEL,1998b, p. 332 e 333).

Sandel observa que uma prática política que não evitasse o discurso moral, que levasse em conta as consequências cívicas das desigualdades econômicas e as instituições mediadoras da sociedade civil enfrentaria um grande obstáculo. Este seria a escala em nível global que a vida econômica moderna está organizada e a dificuldade de constituir a autoridade política democrática necessária para governá-la. Essa dificuldade envolveria dois desafios adicionais. Um deles seria definir instituições capazes de governar a economia global. O outro seria cultivar as identidades cívicas necessárias à sustentação dessas instituições, isto é, provê-las com a autoridade moral que requerem (SANDEL, 1998b, p. 333).

Esse autor se mostra em dúvida quanto à possiblidade de superação desses desafios. Num contexto de perda de poder do Estado-nação, tradicionalmente o veículo do autogoverno, e dado o caráter global da economia, torna-se necessária a criação de formas de governança transnacionais (SANDEL, 1998b, p. 339). Ele reconhece as enormes dificuldades para a realização dessa tarefa e considera equivocada a ideia surgida de estabelecimento de uma ética cosmopolita baseada numa solidariedade global da humanidade. O erro estaria em afirmar que comunidades universais devem ter

precedência sobre comunidades particulares (SANDEL, 1998b, p. 343). Sandel argumenta que a esperança de autogoverno não residiria numa realocação da soberania, mas na sua dispersão. A alternativa mais promissora ao Estado-nação não seria a instauração de uma comunidade mundial baseada na solidariedade humana, e sim uma multiplicação de comunidades e de corpos políticos, variáveis no seu alcance, em que as relações de soberania entre eles fosse difusa. Isso não significaria o desaparecimento do Estado-nação, mas ele deixaria de ser o único repositório de poder soberano e o objeto primário de lealdade política. Diferentes formas de associação política passariam a governar diferentes esferas da vida e envolveriam diferentes aspectos de nossa identidade. Para Sandel, somente uma dispersão de soberania seria capaz de, ao mesmo tempo, fazer frente às forças de mercado globais e criar uma vida pública que inspirasse a lealdade dos cidadãos (SANDEL, 1998b, p. 345). Sobre esse aspecto, ele faz referência às possibilidades não realizadas implícitas no federalismo americano. Para esse autor, mais do que uma teoria das relações intergovernamentais, o federalismo sugere que o autogoverno funciona melhor quando a soberania encontra-se dispersa e a cidadania se forma em múltiplos lugares em que haja engajamento cívico (SANDEL, 1998b, p. 347).

Como vimos, Sandel apresenta os elementos que, segundo ele, teriam contribuído para um ressurgimento do debate sobre a economia política da cidadania. Além disso, discute as dificuldades para o desenvolvimento de uma nova filosofia pública e para a adoção de práticas políticas republicanas na sociedade americana atual. Não obstante as ponderações e as dúvidas levantadas por aquele autor, é possível formular um questionamento sobre que tipo de instituições corresponderiam, na prática, à essa nova filosofia. Essa questão será objeto de análise no próximo tópico.

5- AS INSTITUIÇÕES NA VISÃO DE SANDEL

5.1 Instituições políticas: o autogoverno

Uma das características centrais do pensamento republicano de Sandel é a defesa do autogoverno. A fim de analisarmos a visão de instituições desse autor, iniciamos por considerar o que podemos entender por esse termo.

De forma simples, segundo Bird, dizer que uma comunidade ou organização políticas se autogoverna é dizer que, em algum sentido, (ou alguns sentidos), as ações realizadas ou os controles impostos por suas instituições de governo podem ser entendidas como tendo se originado no interior da comunidade ou organização em questão. De acordo com esse autor, não existe um critério essencial ou canônico para que a ação

baseada na autoridade possa ser considerada originária do interior de uma comunidade ou organização políticas (BIRD, 2000, p. 563 e 564).

Ele propõe três situações em que se pode argumentar que isso estaria ocorrendo. A primeira forma, e que tem um sentido relativamente não exigente, em que um grupo pode se autogovernar, opera ao nível das instituições básicas. Uma sociedade pode ser um autogoverno simplesmente na medida em que o aparelho de governo e de administração é operado exclusivamente por funcionários públicos e por pessoas pertencentes à comunidade autorizadas pelo conjunto dos cidadãos, e não por pessoas vindas de forma.

Uma segunda, e mais exigente interpretação da ideia de que a ação pública se origina de dentro, faz uso da ideia organizadora de uma vontade social. Nessa visão de autogoverno, as decisões públicas devem ser plausivelmente entendidas pelos membros de uma coletividade como que refletindo, expressando ou revelando uma vontade que, de fato, é a sua vontade, e deve haver no mínimo um consenso social sobre os procedimentos para determinar ou verificar o conteúdo dessa vontade, de forma que cada um possa, em princípio, avaliar a extensão em que a ação pública satisfaz ou se desvia dessa vontade.

O terceiro, e mais rigoroso sentido, em que ação pública poderia ter uma fonte interna resulta numa concepção altamente moralizada (e Bird acredita, marginal) de autogoverno. Nessa acepção, a sociedade é um autogoverno na medida em que o governo age somente tendo por referência uma concepção plausível de bem comum dos cidadãos. A ideia é que os funcionários públicos consideram que o bem-estar de toda a comunidade (o "interesse público") é o principal objetivo da ação pública, e eles apelam para um entendimento plausível do que seja esse bem comum e o tomam como base para a ação pública. Nesse sentido, a comunidade configura um autogoverno na medida em que a ação pública é orientada para a consecução desses objetivos e fins identificados como sendo adequados, e não estranhos, para o conjunto da comunidade (BIRD, 2000, p. 564).

Das três situações descritas acima a respeito da possiblidade de existência de autogoverno, a visão de Sandel melhor se coaduna com a terceira situação. Segundo esse autor, ser livre, de acordo com a tradição republicana, é participar no governo de uma comunidade política que controla o seu próprio destino. Autogoverno, nesse sentido, requer comunidades políticas que controlem seus destinos e cidadãos que se identifiquem suficientemente com essas comunidades a ponto de pensar e agir segundo uma visão de bem comum.

A respeito dessa concepção de autogoverno são possíveis pelo menos dois tipos de objeção. A primeira, formulada pelo próprio Sandel, diz respeito à factibilidade de realização, na prática, nos dias atuais, da ideia de autogoverno. Segundo aquele autor, se o autogoverno, no sentido por ele proposto, é possível sob as condições atuais trata-se, na melhor das hipóteses, de uma questão em aberto. Num mundo de interdependência global, mesmo os Estados-nação mais poderosos não são mais senhores do seu destino. E, numa sociedade pluralista, com tanta diversidade, como nos Estados Unidos, não há nenhuma clareza se existe, na população, identidade suficiente em relação ao bem de todos para que o governo possa ser exercido segundo uma ideia de bem comum. De fato, a ausência de uma vida comum em escala nacional incentiva a tendência para a república procedimental. Se não é possível chegar-se a um acordo sobre moralidade, religião, ou objetivos comuns, argumentam os liberais contemporâneos, talvez se possa chegar a um acordo sobre os termos que respeitem o direito das pessoas de definir os seus objetivos por si próprias. A república procedimental busca assim realizar a concepção voluntarista da liberdade e também afastar a política e a lei de controvérsias morais substantivas (SANDEL, 1998b, p. 202).

Além das dúvidas em relação à possiblidade de autogoverno e, pelos mesmos motivos, de instauração de uma nova filosofia pública na sociedade americana contemporânea, há uma outra crítica possível à defesa do autogoverno empreendida por Sandel. Essa crítica se refere à necessidade de uma discussão mais aprofundada sobre como se organizaria a sociedade em termos de instituições para que o autogoverno fosse possível. Assim, ainda que possamos estar, em termos normativos e filosóficos, de acordo com a perspectiva de uma comunidade que se autogoverna tendo por orientação o bem comum, quais seriam a instituições que tornariam viável esse ideal? Sandel não apresenta uma resposta clara para essa questão.

Como vimos, Sandel nos oferece uma reconstituição histórica bastante interessante do debate econômico e político nos Estados Unidos que se inicia após a independência e vai até os anos recentes. Em linhas gerais, estão em disputa duas concepções de liberdade, a liberdade cívica dos republicanos e a liberdade procedimentalista dos liberais. A reconstituição nos põe em contato com diferentes visões que orientaram o debate econômico e político de sua época, mas sentimos falta de uma discussão sobre a organização político-institucional que prevaleceu no país ao longo do período analisado. O autor faz referência ao autogoverno como o ideal normativo supremo de organização política para a sociedade segundo a concepção republicanista,

mas não há uma análise sobre as instituições que, na prática, o definem. Ao mesmo tempo, embora afirme que o autogoverno tenha existido nos Estados Unidos no passado, pouca coisa é dita sobre essa experiência concreta ao longo da história americana¹²⁶. Sem a abordagem desses aspectos históricos e normativos, uma expressão como autogoverno permanece tão vaga como a simples menção a democracia.

Outra questão a ser levantada diz respeito ao tipo de instituições requeridas pelo autogoverno em diferentes momentos históricos. Autogoverno significa o mesmo para uma sociedade que inicialmente se fundamenta, em termos econômicos, na agricultura e, ao menos em parte, no trabalho escravo, numa manufatura incipiente, com uma população que ocupa um território restrito, quando comparada a uma sociedade de massas, capitalista madura, que alcançou os níveis mais elevados de desenvolvimento industrial e tecnológico, caracterizada por relações de grande complexidade econômica e social? Sobre esse tema, as considerações de Sandel também são escassas. Ele faz referência a Tocqueville que, no passado, teria enfatizado os benefícios republicanos de corpos políticos intermediários entre o indivíduo e o Estado, tal como os municípios. Para Sandel, apesar desses corpos políticos terem perdido poder e significância cívica, permaneceria válida ainda hoje a ideia de que a proliferação de lugares de atividade cívica e de poder político contribui para o autogoverno pelo cultivo da virtude, preparando os cidadãos para o exercício do governo e produzindo lealdades para contextos políticos mais amplos. Se se considera que, atualmente, os governos locais e as instituições municipais não são mais arenas adequadas para o exercício da cidadania republicana, deve-se buscar, no seio das instituições da sociedade civil, espaços públicos alternativos que possam cumprir esse papel, tais como escolas, locais de trabalho, igrejas, sinagogas, sindicatos e movimentos sociais ¹²⁷ (SANDEL, 2016, p. 347 e 348).

-

¹²⁶ Ao comentar as condições favoráveis ao autogoverno, Sandel observa que, que segundo a tradição republicana, o autogoverno depende do exercício da cidadania. O exercício da cidadania, por sua vez, mais do que uma condição legal, requer certos hábitos e disposições, uma preocupação com o todo, uma orientação para o bem comum. Tais qualidades necessitam ser permanentemente cultivadas. Baseando-se em Tocqueville, Sandel afirma que a família, a vizinhança, a religião, os sindicatos, os movimentos de reforma e o governo local constituem exemplos de práticas que, ao incentivarem hábitos de participação e orientarem as pessoas em termos do bem comum, serviram às vezes para educar as pessoas no exercício da cidadania (SANDEL, 1998b:117). Como vimos anteriormente, Sandel associa o desaparecimento do autogoverno nos Estados Unidos às transformações que a sociedade americana vivenciou a partir do final do século XIX e início do século XX. A expansão da grande empresa capitalista, ao enfraquecer a autonomia das comunidades locais, teria contribuído para a dissolução dos laços comunitários que haviam tornado o autogoverno possível (SANDEL, 1998b, p. 205).

¹²⁷ Sandel cita como exemplo o papel desempenhado por espaços públicos desse tipo para a realização do movimento por direitos civis das décadas de 1950 e 1960, que ele classifica como a melhor expressão da política republicana do nosso tempo (SANDEL, 2016, p. 348). A nosso ver, no entanto, ao defender, para

Aqui entra em cena outro aspecto passível de discussão sobre autogoverno: o da participação política dos cidadãos. Esse é na verdade um tema caro ao republicanismo. Para essa corrente, a liberdade está diretamente ligada à participação nos negócios públicos. Embora Sandel não vá adiante sobre o tema, podemos imaginar que a existência do autogoverno por ele defendido dependa de um elevado grau de engajamento político dos indivíduos em diversas arenas públicas dispersas pela sociedade. O ideal republicanista parece partir da premissa de que a participação política seja algo mais ou menos espontâneo, se oferecidas as instituições adequadas, e que ela pode ser reforçada pela educação cívica. Unger discorda dessa visão. Ele considera irrealista e mítica a figura do cidadão altruísta e transparente. Ela desconsideraria a postura concreta do indivíduo preocupado consigo mesmo e perseguidor de interesses, ambivalente acerca da política e da sociedade (UNGER, 2004, p. 204).

Em resumo, em termos da discussão normativa sobre instituições políticas na sociedade atual, em particular nos Estados Unidos da América, Sandel apresenta uma crítica ao predomínio da república procedimental e à noção de liberdade que lhe serve de inspiração e fundamento. Como contraposição a essas ideias defende a instauração de uma nova filosofia pública baseada no ideal republicano de autogoverno. Sua formulação carece, no entanto, de uma discussão sobre que instituições seriam necessárias ao funcionamento dessa forma de governo. Sobre esse aspecto, encontramos apenas uma referência vaga a formas descentralizadas de associação política e de participação nos primórdios da república americana (SANDEL, 1998b, p. 27). A ausência dessa discussão sobre instituições torna difícil uma avaliação da proposta de Sandel de formular uma alternativa republicana à república procedimental e ao liberalismo. Aparentemente, ao falar da instauração de uma nova república, Sandel não tem em mente nenhuma transformação substancial das instituições políticas norte-americanas, o que nos levaria a concordar com a crítica de Unger a respeito da presença de um conservadorismo institucional no pensamento político contemporâneo. As ideias de Sandel a respeito do funcionamento dos mercados parecem também corroborar essa interpretação, como veremos a seguir.

_

os Estados Unidos dos dias atuais, um ideal de inspiração tocqueviliana, Sandel não estaria levando na devida conta a grande diferença existente entre a vida social prevalecente na grande superpotência da atualidade e as formas de convívio da nação no início da sua vida republicana.

5.2 Instituições econômicas: o papel dos mercados

No que se refere a instituições econômicas, Sandel defende a noção de que o papel a ser desempenhado pelos mercados em nossa sociedade deva ser repensado. Ele aponta para a necessidade de um debate público sobre o que significa manter os mercados em seu lugar. Para que ocorra esse debate, considera que é preciso analisar os limites morais do mercado. Deve-se perguntar se não existem certas coisas que o dinheiro não pode comprar (SANDEL ,2014, p. 12 e 13).

Trata-se, nesse caso, de uma crítica ao papel dos mercados sob o ponto de vista moral. Ele critica o fato da lógica de mercado ter sido introduzida em aspectos da vida humana tradicionalmente governados por outras normas e que isso é um dos acontecimentos mais significativos da nossa época. A lógica de mercado nos dias atuais não estaria mais restrita a bens materiais. Ao longo das últimas décadas, ela teria sido estendida ao fornecimento de saúde, educação, segurança pública, à segurança nacional, justiça penal, proteção ambiental, recreação, procriação e outros bens sociais (SANDEL, 2014, p. 11-13).

Para Sandel, a crescente mercantilização da vida social é problemática sob dois aspectos. Um deles envolve a questão da desigualdade. O outro diz respeito à corrupção. No que tange à primeira questão, o ponto é que, numa sociedade em que tudo está à venda, a vida fica mais difícil para os mais destituídos, o que, consequentemente, conferiria maior relevância à questão da distribuição da renda e da riqueza. Sandel, ao se referir à sociedade americana, observa que nas últimas décadas as dificuldades das famílias mais pobres e de classe média se agravaram devido ao aumento da defasagem entre ricos e pobres e ao incremento da mercantilização. O segundo aspecto apontado por Sandel tem a ver com a capacidade corrosiva dos mercados sobre valores e princípios. Diferentemente do que os economistas costumam acreditar, os mercados não seriam inertes, não se limitariam a distribuir bens, eles também expressariam e promoveriam certas atitudes em relação aos produtos trocados (SANDEL, 2014, p. 14 e 15).

Segundo Sandel, os anos anteriores à crise financeira de 2008 teriam sido um período de triunfalismo de mercado e da ideia de desregulamentação. Essa era teria começado no início da década de 1980, com o liberalismo econômico defendido por Ronald Reagan e Margareth Thatcher, e teria prosseguido, nos anos 90, com Bill Clinton e Tony Blair que, embora moderando o discurso liberal favorável aos mercados, teriam contribuído para consolidar a ideia de que estes constituem o principal meio para a consecução do bem público A crise financeira de 2008 teria, no entanto, provocado o

encerramento dessa era de triunfalismo. Ela teria posto em dúvida não só as conviçções sobre a capacidade dos mercados de gerir os riscos com eficiência, como também teria disseminado a impressão de que havia uma falha moral no seu funcionamento e que algo precisava ser feito para corrigi-la. Essa falha foi associada por alguns à ganância, que teria levado a que agentes assumissem riscos de maneira irresponsável. Neste caso, a solução estaria em incentivar um comportamento mais responsável por parte dos banqueiros e executivos de Wall Street e adotar normas sensatas que evitassem uma crise semelhante. Sandel sustenta, no entanto, que esse seria, na melhor das hipóteses, um diagnóstico parcial. E que a questão central a ser considerada seria a já mencionada extensão dos mercados e de seus valores a amplas esferas da vida social. A forma correta de enfrentar essa situação não residiria em tentar evitar a ganância, mas em promover um debate público sobre o papel que o mercado deveria desempenhar na sociedade. Isso, para esse autor, significa decidir sobre o que dinheiro pode ou não comprar. A definição dessa questão implica em saber que valores deverão governar as diferentes áreas da vida cívica e social, o que envolve aspectos de ordem moral e política, e não apenas econômicos (SANDEL, 2014, p. 12; 15; 16).

De acordo com Sandel, o debate em questão não se realizou durante a era de triunfalismo de mercado e a sociedade teria então resvalado da situação de *ter* uma economia de mercado para a de *ser* uma sociedade de mercado. Para esse autor, "uma economia de mercado é uma ferramenta – valiosa e eficaz – de organização de uma atividade produtiva. Uma sociedade de mercado é um modo de vida em que os valores de mercado permeiam cada aspecto da atividade humana. É um lugar em que as relações sociais são reformatadas à imagem do mercado" (SANDEL, 2014, p. 16).

Sandel reconhece que a tentativa de repensar o papel e o alcance dos mercados enfrenta dois grandes obstáculos. O primeiro é a persistência do poder e do prestígio do pensamento de mercado, não obstante o enorme fracasso que essa concepção teria sofrido recentemente. O segundo é a animosidade e o vazio do discurso público. No primeiro caso, havia uma expectativa de que o quase colapso das outrora poderosas instituições financeiras de Wall Street e o socorro delas com o dinheiro dos contribuintes levaria a uma reavaliação profunda dos mercados. Essa expectativa, no entanto, não se confirmou. O segundo elemento apontado por Sandel é justamente a dificuldade em construir um debate público que aborde questões sociais e políticas fundamentais. O debate na sociedade americana dos dias atuais estaria circunscrito à tradicional discussão, entre democratas e republicanos, de assuntos convencionais como impostos, gastos e déficits

orçamentários, sem a inclusão de temas morais polêmicos. Esse estado de coisas estaria produzindo uma crescente frustração entre os cidadãos "com um sistema incapaz de atender ao bem público ou enfrentar as questões que realmente importam" (SANDEL, 2014, p. 17 e 18).

Para Sandel, esse vazio moral da política contemporânea está relacionado à tentativa de banir do discurso púbico a questão dos ideais de vida. A prevalência da noção de que a arena pública deve estar isenta de discussões sobre ideias morais e espirituais teria aberto caminho para o triunfalismo de mercado e a ascendência do raciocínio mercadológico. Ao mesmo tempo, ao se manter neutro sobre os valores morais envolvidos nas transações mercantis, o pensamento mercadológico privaria a vida pública de energia moral e cívica e contribuiria para a adoção de uma política tecnocrática e gerencial que hoje caracteriza muitas sociedades (SANDEL, 2014, p. 19).

De acordo com Sandel, "o grande debate que está faltando na política contemporânea diz respeito ao papel e ao alcance dos mercados" (SANDEL, 2014, p. 16) nas nossas práticas sociais, nas relações humanas e na vida cotidiana. E que "um debate sobre o limite moral do mercado nos permitiria decidir, como sociedade, em que circunstâncias os mercados atendem ao bem público e quais aquelas em que eles são intrusos. Também contribuiria para revigorar a política e abrir espaço para ideais concorrentes na arena pública" (SANDEL, 2014, p. 19).

Sandel também chama a atenção para modificações ocorridas no âmbito da ciência econômica que estariam contribuindo para disseminar uma visão mercadológica da vida humana. Ele observa que, no passado, aquela disciplina costumava se ocupar da análise de assuntos reconhecidamente econômicos, tais como inflação e desemprego, poupança e investimento, taxas de juros, comércio exterior, crescimento, etc. Mais recentemente, no entanto, muitos economistas estariam voltados não apenas para o universo tradicional da disciplina, como também estariam tratando a economia como uma ciência do comportamento humano. No cerne dessa visão estaria a ideia de que "em todas as esferas da vida, o comportamento humano pode ser explicado partindo-se do princípio de que as pessoas decidem o que fazer sopesando os custos e benefícios das opções à sua frente e escolhendo aquela que acreditam ser capaz de lhes proporcionar maior bem-estar ou que tenha maior utilidade" (SANDEL, 2014, p. 50). A aceitação dessa ideia levaria à conclusão de que tudo tem seu preço, explícito ou implícito¹²⁸.

_

¹²⁸ Sandel cita o economista Gary Becker e o seu livro *The economic approach to human behavior*, de 1976, como a tese mais influente de que as pessoas buscam sempre maximizar o seu bem-estar e que todo o

A crítica de Sandel sob o ponto de vista moral, não é, todavia, acompanhada de uma proposta de reorganização mais ampla dos mercados e com objetivos mais ambiciosos, como a que encontramos em Mangabeira Unger. Isso tem a ver com o fato de que Sandel, ao tentar se afastar do economicismo, atribui pouca relevância ao elemento econômico em si, como meio para a construção de uma sociedade mais justa, conferindo total primazia à dimensão política como elemento de organização da vida social 129. A organização econômica, na visão de Sandel, só ganha importância quando está a serviço da melhor organização política da sociedade, isto é, o autogoverno. Recordemos que, para esse autor, o papel da economia é proporcionar as condições que favoreçam o autogoverno, o que ele chama de economia política da cidadania. Mas, da mesma maneira que não é claro em indicar quais seriam as instituições que tornariam viável a existência do autogoverno na atualidade, ele não discute, e nem mesmo informa ao leitor, qual teria sido a forma de organização econômica, vigente ao longo da história americana, quando, segundo ele, teria vigorado o autogoverno. Teria, por exemplo, a organização econômica baseada na pequena propriedade contribuído para a existência do autogoverno?

Vale observar, que a análise das ideias de Sandel, e de sua defesa de uma nova filosofia pública para sociedade americana, empreendida até aqui, se baseou no seu livro *Democracy's discontents*, de 1996. Em 2009, esse autor publicou *Justice*, em que analisa três concepções de justiça: o utilitarismo, a justiça liberal, que incluiria tanto o pensamento de Rawls quanto o dos libertários, e a justiça que podemos chamar de "republicanista". Nesse livro, Sandel reafirma o seu compromisso com a defesa dos valores republicanos apresentados em *Democracy's discontents*. Ele defende a noção de

-

comportamento humano, independentemente das interações que estejam em jogo, tem como fundamento, mesmo que de forma não consciente, um cálculo econômico de custos e benefícios (SANDEL, 2014, p. 50 e 51). Becker referiu-se a "preços sombra", isto é, a preços imaginários implícitos nas escolhas que fazemos (SANDEL, 2014, p. 62). Ainda sobre a questão da economia como ciência do comportamento humano, Sandel faz referência a uma tendência da disciplina de considerar a influência de incentivos sobre a tomada de decisões das pessoas, algo formulado, por exemplo, por Greg Mankiew, na edição de 2004 do seu manual de economia. Os incentivos, concebidos como meio de alterar o comportamento humano, seriam, para Sandel, uma forma de ampliar a influência dos mercados na vida cotidiana (SANDEL, 2014, p. 85 e 86). Não obstante esse fato, a maioria dos economistas continuariam insistindo no caráter moralmente neutro da ciência econômica (SANDEL, 2014, p. 88). Sandel pondera, no entanto, que "muitos economistas reconhecem atualmente que o mercado altera o caráter dos bens e das práticas sociais por ele governados". Ele cita como exemplo Fred Hirsch, que, no livro *The social limits to growth*, publicado em 1976, questionou a pressuposição geral de que a forma de oferta de um bem ou atividade, via mercado ou via algum meio não comercial, não afeta as características do produto ou atividade (SANDEL, 2014, p. 119).

¹²⁹ Essa postura contrasta fortemente com a visão de Unger a respeito da ciência econômica, a qual considera, ao lado da filosofia política, uma importante disciplina para a consecução do ideal democrático.

que justiça envolve o cultivo da virtude e a preocupação com o bem comum, o que implicaria numa reflexão conjunta da sociedade sobre a vida boa. Ele resumiu os elementos, que, na sua opinião, deveriam nortear uma nova política de bem comum e que contribuiriam para uma sociedade mais justa: incutir nos cidadãos uma preocupação com o todo, uma dedicação ao bem comum; realizar um debate público sobre o papel dos mercados e sobre como avaliar os bens não materiais; reconstruir a infraestrutura da vida cívica, por meio da reconstrução das instituições e dos serviços públicos, via cobrança de impostos dos mais ricos, para que estes e os pobres possam usufruir deles igualmente; e estabelecer uma política de comprometimento moral, isto é, trazer para o debate público questões que envolvam aspectos morais (SANDEL, 2016, p. 321 e 330).

Nas nossas considerações anteriores sobre as ideias de Sandel, havíamos observado que na defesa desse autor de uma nova filosofia pública não há uma discussão sobre a necessidade de uma reorganização institucional da sociedade. E, portanto, dada a ausência de qualquer menção a essa questão, poder-se-ia deduzir que, aparentemente, a instauração dessa nova filosofia não pressupõe nenhuma transformação substancial dos arranjos institucionais políticos e econômicos que governam a sociedade americana e outras sociedades contemporâneas. Com relação às propostas contidas em *Justice*, escrito treze anos depois de *Democracy's discontents*, permanece a impressão de que Sandel não alterou a sua forma de pensar. Ele enfatiza a necessidade de mudanças sociais que tornem a sociedade mais justa. Mas que tipo de mudanças ele considera necessárias? As propostas desse autor para a instauração de uma nova política de bem comum compreendem, na verdade, medidas destinadas a alterar o conteúdo moral das instituições vigentes, e não a sua transformação estrutural, como postula Mangabeira Unger.

Obviamente não podemos exigir de Sandel, ou de qualquer outro trabalho de crítica social e política, a formulação de um desenho acabado das instituições que, no caso, poderiam representar a realização do ideal de uma nova filosofia pública para a sociedade, por ele postulada. Não obstante, na medida em que a necessidade do debate sobre instituições não é sequer levantada na sua abordagem crítica, ela, nas suas pretensões normativas, se afigura, na nossa opinião, de certa forma incompleta, e fica a forte impressão de um comprometimento daquele pensador com as instituições tradicionais da democracia representativa Ocidental, o que estaria a revelar a presença de conservadorismo institucional, na forma entendida por Unger.

6- A CRÍTICA DO KEYNESIANISMO EM SANDEL E EM LOTHIAN E UNGER

Como vimos, Sandel apresenta uma crítica ao predomínio do Keynesianismo como ideário de política econômica nos Estados Unidos no século XX. Aquele autor considera a revolução Keynesiana a expressão econômica da república procedimental própria ao liberalismo contemporâneo e que a visão econômica oriunda daquela revolução prevaleceria na sociedade americana nos dias atuais.

Lothian e Unger, por sua vez, apresentam uma análise do que eles chamam de "keynesianismo vulgar". A análise é desenvolvida no contexto das medidas adotadas para combater a crise financeira e econômica mundial de 2007-2009¹³⁰. Para esses autores, o debate econômico sobre as respostas a essa crise teria sido um debate pobre em ideias. Em primeiro lugar, a discussão teria ficado, em grande parte, circunscrita à polêmica entre os defensores e os opositores de mais estímulos fiscais e monetários para o enfrentamento da crise. Lothian e Unger chamam justamente de Keynesianismo vulgar a versão das ideias de Keynes que propõe combater as crises econômicas por meio de estímulos fiscais e monetários. Em segundo lugar, teria se verificado uma ausência quase completa de uma visão das inovações institucionais necessárias à geração de crescimento econômico de longo prazo com inclusão social (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 14 e 15).

No primeiro caso, a contenda divide os defensores de estímulos fiscais e monetários, cuja inspiração intelectual provém quase exclusivamente do keynesianismo vulgar, e os fundamentalistas do mercado, cuja premissa principal é a de que uma economia de mercado possui, com exceção de algumas variações, um único, natural e necessário, formato institucional. E que qualquer tentativa de desafiar esse formato fracassará (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 4). Segundo essa corrente, a boa política se resume a austeridade fiscal e monetária, e a um mínimo de ação governamental.

-

¹³⁰ Vale esclarecer que a inclusão aqui desse texto de Lothian e de Unger não tem como finalidade discutir ou tomar partido a respeito das diferentes interpretações da crise financeira mundial iniciada em 2008, e das políticas para combatê-la, e nem avaliar diferentes interpretações possíveis do pensamento econômico de Keynes. O que importa ressaltar em relação a esse texto é que ele pode ser incluído no conjunto das críticas ao pensamento e às práticas políticas contemporâneas que Unger classificou de conservadorismo institucional, e que se apresenta, portanto, como de interesse para o tema discutido na presente tese. Assim, embora consciente de possíveis diferenças de visão sobre o entendimento e o enfrentamento da citada crise, não enveredei por esse caminho, visto fugir ao escopo da tese.

¹³¹ Como veremos mais adiante, Lothian e Unger consideram que um dos defeitos da teoria de Keynes é a ideia de que uma economia de mercado possua um único formato institucional possível. Segundo esses autores, os partidários do Keynesianismo vulgar também adotariam essa premissa. Sendo assim, ainda que vislumbrem uma lógica de mercado diferente e, portanto, postulem políticas econômicas diversas das dos seus opositores, compartilham com estes a noção da existência de um único arranjo institucional possível para a estruturação de uma economia de mercado (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 57 e 62).

No segundo caso, a perspectiva dominante no debate, compartilhada pelas duas correntes citadas, é "a de que a recessão representa uma interrupção, uma ameaça, uma sombra, da qual se deve desviar" (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 15), a fim de que as coisas voltem ao que eram antes. Para Lothian e Unger, o ponto central, no entanto, é o fato de que as coisas já não vinham bem antes mesmo da crise e da recessão. Estas seriam, em parte, expressões desses defeitos anteriores. A enorme separação entre o setor financeiro e a economia real e as grandes desigualdades na organização atual das economias de mercado estariam entre os principais fatores por trás da recente crise. Eles também ajudariam a explicar a limitada eficácia dos estímulos fiscais e monetários convencionais. Embora esses problemas tenham sido agravados pelo afrouxamento do marco regulatório do setor financeiro nas últimas décadas do século XX, eles já preexistiam a esse afrouxamento (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 15).

No debate sobre a crise de 2007-2009, dois temas fundamentais não teriam sido discutidos. O primeiro é a relação entre os setores financeiro e produtivo da sociedade. Segundo esses autores, não se trata apenas de regular o setor financeiro. É necessário redesenhar o formato dos arranjos institucionais que governam as relações entre o setor financeiro e o setor real da economia para que o primeiro se subordine ao segundo. O segundo tema é a relação entre redistribuição e recuperação. Uma pseudodemocratização do crédito teria sido realizada como meio de substituir uma redistribuição de renda e riqueza que assentasse as bases de um mercado de consumo de massas. Essa redistribuição não deveria ocorrer de forma retrospectiva e compensatória via programas de transferências financiados pela cobrança de impostos. E sim pelo redesenho de arranjos econômicos e educacionais que ampliassem as oportunidades e desenvolvessem capacidades (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 2).

Lothian e Unger argumentam que estímulos fiscais e monetários raramente são suficientes para reparar os efeitos de uma crise econômica profunda. O papel a cumprir de um estímulo é o de se antecipar no tempo a fim de evitar um aprofundamento da crise, mas que além disso é necessário propor um programa de reconstrução e recuperação da economia (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 2).

Analisando a Grande Depressão de 1929, os autores afirmam que, com a exceção parcial da Alemanha, nenhuma economia avançada do Ocidente conseguiu superar a Depressão antes da Segunda Guerra Mundial. E que os principais fatores responsáveis pela enorme expansão econômica verificada nos anos de guerra nos Estados Unidos, teriam sido, não estímulos fiscais ou monetários, mas uma forçada mobilização de

pessoas e de recursos; acompanhada de ondas de inovação em tecnologia e na organização do trabalho e da produção, e nos arranjos ordenadores das relações entre o governo e o setor privado. Para Lothian e Unger, são as inovações institucionais no formato da economia de mercado e nas formas de cooperação e de coordenação entre os agentes públicos e privados, bem como entre os próprios agentes privados, que devem ser tomadas como lições do período de guerra para as condições dos períodos de paz, ou de relativa paz, como o da crise de 2007-2009 (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 9; 10; 13).

Lothian e Unger criticam a ideia de que a economia de mercado possua uma única forma, natural e necessária, que se expressaria principalmente através de um determinado sistema de regras e de direitos de propriedade. Eles, de maneira contrária, sustentam que a economia de mercado não pode produzir sua própria estrutura institucional, e que as instituições do mercado não são criadas no próprio mercado. Elas se desenvolveriam no âmbito da política e do pensamento e seriam transformadas em lei. Sendo assim, os diferentes formatos legal-institucionais que a economia de mercado pode assumir, expressos por meio de lei, engendrarão diferentes consequências para o caminho do crescimento econômico e para a distribuição de riqueza, poder e renda (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 22 e 23).

As dificuldades de como enfrentar uma crise econômica ou, indo mais além, de como organizar uma economia de mercado de forma a promover crescimento com inclusão, não estariam apenas na vulgarização das ideias de Keynes¹³², mas também nessas ideias em si mesmas¹³³ e no conjunto da teoria econômica *mainstream* que emergiu com a revolução marginalista do final do século XIX. Estas sofreriam de um déficit de entendimento e de imaginação institucional. Somente um alargamento do entendimento

-

¹³² Segundo Lothian e Unger, o keynesianismo vulgar, contido nos manuais de economia escritos nas últimas décadas do século XX pelos seguidores americanos de Keynes, retira os elementos mais perigosos e enigmáticos da sua doutrina, convertendo-a numa teoria do uso de certas ferramentas num determinado contexto histórico, com o propósito de mitigar os ciclos de negócios e reconciliar a estabilidade monetária com o pleno emprego no contexto de uma economia de mercado regulada. A ideia é que a sustentação da demanda agregada, especialmente por um *mix* de políticas monetárias e fiscais, favorece um melhor nível de emprego sem, no entanto, produzir demasiada inflação (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 55).

¹³³ Lothian e Unger apontam dois defeitos importantes na teoria econômica de Keynes. O primeiro é um viés psicológico e anti-institucional que passou a permear a economia política inglesa depois Adam Smith, embora este, assim como Marx, não o adotasse. O núcleo teórico desse viés é o pressuposto de que, apesar de algumas variações nacionais menores, uma economia de mercado possui um único formato institucional natural e necessário. A segunda falha que Keynes compartilharia com a tradição contra a qual se rebelou seria a falta de uma abordagem em relação à diversidade de coisas sobre as quais os mecanismos de seleção competitiva estabelecidos por uma economia de mercado operam (LOTHIAN & UNGER,2011, p. 62-64).

institucional poderia fornecer os elementos conceituais e práticos necessários à imaginação de futuros alternativos (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 3).

As ideias de regulação e de reforma apresentadas nos Estados Unidos e em outras economias avançadas não apresentariam soluções para esses problemas. Na verdade, eles nem sequer chegam a ser abordados (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 18).

Lothian e Unger chamam atenção para o fato de que o compromisso institucional ocorrido em meados do século XX, tanto na versão americana quanto na versão europeia, representou um abandono, por parte das forças que haviam desafiado a ordem institucional estabelecida nas sociedades do Atlântico Norte, de qualquer tentativa mais consequente de reorganizar, no interesse da população, os mundos do poder e da produção. Como contrapartida dessa renúncia, os governos teriam aumentado o seu poder de combater a insegurança econômica (por meio do seguro desemprego e de programas sociais) e de reduzir a desigualdade pela redistribuição retrospectiva de riqueza e renda, por meio de mecanismos de transferência de impostos (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 53 e 54).

Nesse contexto, os Estados Unidos teriam logo abandonado as tentativas características do início do *New Deal* de inovar nos arranjos institucionais da economia de mercado e das relações entre governo e empresas. O foco da política teria se deslocado para a contenção da insegurança econômica e para a popularização das oportunidades de consumo e consolidação de um mercado de consumo de massa. As sociais-democracias europeias teriam, por caminhos diferentes e com variações, implementado uma política econômica e social voltada para a manutenção de um alto nível de direitos sociais (de forma redistributiva), baseadas, no entanto, na taxação regressiva do consumo (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 54).

Em que medida há proximidade entre a crítica de Sandel ao keynesianismo e a crítica de Lothian e Unger ao que eles chamam de keynesianismo vulgar?

Ao enfatizar o aspecto fiscal da política econômica adotada a partir de determinado momento do século XX nos Estados Unidos, Sandel chama a atenção para um dos elementos da teoria de Keynes que Lothian e Unger classificam de keynesianismo vulgar, mas sob uma ótica diferente desses últimos. Para Sandel, o problema com o predomínio do Keynesianismo ao longo do século XX, que ele iguala ao Keynesianismo vulgar, é que ele constitui uma expressão da república procedimental e da concepção voluntarista da liberdade, ao mesmo tempo em que as reforça e prejudica a emergência de economia política da cidadania, calcada nos ideais cívicos republicanos. Para Lothian

e Unger, o keynesianismo vulgar não responde por todo o conteúdo que a doutrina de Keynes representa. A questão é que o debate institucional contemporâneo acaba ficando restrito aos defensores do Keynesianismo vulgar e os partidários do fundamentalismo de mercado e de outras correntes atuais. E ambas as correntes seriam incapazes de formular alternativas institucionais ao funcionamento dos mercados atuais, pois compartilham a noção de que existe um formato único e necessário para a economia de mercado. Sandel parece também não ir muito além dessa forma de pensar ao defender um debate público capaz de redefinir os termos morais do funcionamento dos mercados 134.

Em que medida a ideia de inovação institucional e redefinição no formato da economia de mercado defendida por Lothian e Unger se aproxima da ideia de democracia de cidadãos-proprietários?

Essa discussão tem como núcleo central a questão do enfrentamento das desigualdades socioeconômicas. Para Rawls, um dos dois únicos sistemas sociais capazes de promover a justiça social é a democracia de cidadãos-proprietários. Como vimos, esse sistema se baseia na ideia de uma distribuição de ativos econômicos de forma a eliminar a concentração, nas mãos de poucos, da propriedade dos meios de produção. A implantação desse sistema representaria de forma clara uma grande transformação nas regras de propriedade vigentes no atual sistema capitalista. Lothian e Unger defendem uma reorganização das condições institucionais que regem o funcionamento da economia de mercado atual. Essa reorganização teria por base um redesenho dos arranjos econômicos e educacionais. O redesenho dos arranjos econômicos passaria por uma reorganização do trabalho e da produção e das relações entre governo e setor privado (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 9 e 10). A reforma no sistema educacional estaria voltada para o desenvolvimento de capacidades. Em que medida a reorganização proposta por Lothian e Unger implicariam numa redefinição das regras de propriedade como ocorreria com a implantação de uma democracia de cidadãos-proprietários? A questão da redefinição de regras de propriedade é mencionada em dois momentos do texto de Lothian e Unger, mas não é desenvolvida. Ao criticar a política de crédito adotada pelos países avançados como umas das respostas à crise de 2007-2009, esses autores observam que uma pseudodemocratização do crédito substituiu uma redistribuição verdadeira de

¹³⁴ Quando esse autor faz referência à crise de 2008, a preocupação que manifesta, como citado anteriormente, é a de que o presidente Barack Obama, ao ter que lidar com uma crise financeira e uma recessão profunda, deixasse de transformar o impulso moral e cívico de sua campanha em uma nova política do bem comum.

riqueza e de renda. E que uma frágil democratização do crédito ocupou o lugar de uma democracia de cidadãos-proprietários (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 17). Há também uma passagem em que, ao defenderem uma maior liberdade de experimentação na estrutura institucional de uma economia de mercado, comentam que uma economia nacional não deveria se limitar a adotar apenas um regime de contrato e de propriedade. Ao contrário, numa economia de mercado deveriam coexistir diferentes regimes de contrato e de propriedade¹³⁵ (LOTHIAN & UNGER, 2011, p. 32).

7- RAWLS E SANDEL: CONSIDERAÇÕES FINAIS

No que tange à concepção mais geral de justiça, tanto Rawls quanto Sandel se posicionam contrários ao utilitarismo e o libertarianismo. À visão liberal igualitária de Rawls, Sandel opõe, no entanto, uma concepção "republicanista" de justiça". Passando da concepção filosófica mais geral, que comparações podem ser feitas entre as propostas de instituições sociais extraídas do pensamento desses dois pensadores?

Em termos de instituições políticas, Rawls se posiciona nitidamente em favor das instituições de uma democracia constitucional, tal como as existentes nos países capitalistas desenvolvidos do Ocidente. Nesse tipo de regime, são garantidas pela constituição certas liberdades básicas a todos os cidadãos e um existe um sistema de representação ao qual todos formalmente têm acesso. No caso de Sandel, ele está de acordo com existência de um regime constitucional que garanta um conjunto de direitos básicos, mas enxerga problemas no sistema de representação política liberal defendido por Rawls. Nesse caso, faltaria, para Sandel, o elemento republicano de uma comunidade que é capaz de se autogovernar tendo por base uma ideia de bem comum e não de neutralidade. A essa proposta faltaria, a nosso juízo, como já discutido, uma definição mais clara sobre instituições concretas que pudessem tornar viável o ideal republicano.

No que tange ao republicanismo, há uma diferença de perspectiva entre os dois autores. Rawls, como vimos, estabelece uma distinção entre o republicanismo clássico e

_

lassa perspectiva de coexistência, numa economia, de regimes alternativos de contrato e de propriedade é defendida por Unger no seu programa radical-democrático. Esse programa, segundo Unger, representa o compromisso do experimentalismo democrático no domínio da organização industrial (UNGER, 1999, p. 46). A principal proposta de Unger para a reorganização da economia é a criação de um fundo rotativo do capital sob controle democrático (ver UNGER, 2011, Capítulo 12). Essa proposta, de acordo com Hawthorn (1990, p. 105), se insere numa ideia de reconstrução do Estado, de Unger, em que a administração pública executaria a gestão desse fundo, concebendo os limites de variação dentro dos quais diferentes fundos de investimento em competição, estabelecidos pela administração estatal, devam operar. Isso seria feito pelo estabelecimento de limites para as diferentes formas de produção e de troca, para o nível de emprego e para o próprio preço do capital. A principal consequência dessa ação estatal seria a de separar completamente o direito de propriedade das outras formas de direito existentes na sociedade.

o humanismo cívico. Este sustenta que não haveria contradição entre a visão liberal da justiça como equidade e a ideia de necessidade de participação política ativa presente no republicano clássico. Mas que a ideia de busca do bem comum por meio da ação política coletiva seria incompatível com o liberalismo político, por ferir o princípio da neutralidade entre concepções individuais de vida boa, noção que é objeto de crítica por parte de Sandel.

A respeito dessas diferenças entre Rawls e Sandel, Stuart White, como vimos, concorda com a visão defendida por Rawls de que haveria compatibilidade entre liberalismo e republicanismo, se esse último não abranger o humanismo cívico. White faz referência à crítica de Sandel de que o liberalismo não pode assumir um compromisso com a participação política ativa, pois isso violaria o compromisso liberal de "neutralidade". Segundo White, Sandel apresenta o "liberalismo" como sendo baseado numa visão voluntarista de liberdade que celebra a escolha individual livre. Liberdade, nesse sentido, requer que o Estado seja neutro entre diferentes concepções de bem. Neutralidade, nesse caso, significa que o Estado liberal não pode ter nenhum "projeto formativo", concebido para o desenvolvimento do caráter ou da virtude dos cidadãos. Tomar partido a favor de um modo politicamente ativo de cidadania seria precisamente o tipo de coisa que a concepção de neutralidade do Estado liberal, ou "república procedimental", não poderia admitir, pois infringiria a ideia de liberdade (voluntarista) individual.

Para White, a falha nesse tipo de argumento, quando aplicado a Rawls, é que ele não distingue entre neutralidade de efeito e neutralidade de justificativa. O problema para Rawls surge quando o abandono da neutralidade é justificado pela defesa de uma concepção de boa vida baseada no "humanismo cívico". Mas esse não seria necessariamente o caso se a justificativa para a participação política ocorrer quando esta for necessária ou importante para garantir instituições justas. Uma política que promova a participação política terá um impacto ou efeito desigual sobre diferentes concepções do bem, afetando de modo particular aqueles que desejam mais intensamente uma existência mais isolada. Esse seria um caso de não neutralidade de efeito, e, portanto, dado o não comprometimento do liberalismo de Rawls com esse tipo de neutralidade, não seria visto como problema. Ele entende que o Estado liberal pode e deve adotar medidas que violem a neutralidade de efeito, desde que tais medidas tenham como objetivo promover maior justiça (WHITE ,2014, p. 132).

No caso das instituições econômicas, tanto Rawls quanto Sandel se mostram defensores da economia de mercado. Rawls se posiciona preferencialmente a favor do regime conhecido como democracia de cidadãos-proprietários, no qual vislumbra uma distribuição mais equitativa e desconcentrada dos meios de produção, em comparação com outros regimes, ainda que admita não ser aquela a única forma possível de regime baseado em relações de mercado. Esse autor é bastante crítico em relações às instituições características do capitalismo de Estado de bem-estar social, com vimos. Suas críticas se dirigem sobretudo à ausência de defesa do valor equitativo das liberdades políticas e à tolerância para com as desigualdades econômicas e sociais que identifica nesse regime. A exemplo de Rawls, Sandel também se apresenta como crítico da concepção de Estado de bem-estar, mas por motivos diferentes dos de Rawls. Sandel considera que esse regime se baseia numa economia política do crescimento econômico e da justiça distributiva, que se contrapõe à uma economia política da cidadania. Isso significa que as questões relacionadas ao crescimento do produto e à distribuição de renda têm primazia na formulação das políticas públicas, enquanto os aspectos econômicos que poderiam favorecer o autogoverno são deixados de lado. Sandel enxerga no Estado de bem-estar, que teria por base uma concepção econômica keynesiana, uma expressão do liberalismo neutralista, inclusive do liberalismo defendido por Rawls, que viria dominando a vida política contemporânea nos Estados Unidos da América.

Sandel, no entanto, ao contrário de Rawls, não apresenta nenhuma proposta de organização econômica para a sociedade. Ele se resume a formular uma crítica moral à forma de utilização das relações de mercado na atualidade. Não obstante, há indicações de proximidade entre os dois autores quando identificam efeitos nocivos na concentração econômica.

Para Rawls, a concentração do poder econômico tem como consequência a concentração do poder político. Essa visão o aproxima de Sandel, pois este, ao analisar a evolução econômica e política da sociedade americana, identificou no processo que levou à concentração econômica o motivo gerador da concentração de poder político e do afastamento do autogoverno, levando ao surgimento da república procedimental. Sandel defende uma organização da sociedade calcada na descentralização do poder político e no fortalecimento do federalismo, regime que teria caracterizado a vida política da América no passado. Ao defender a descentralização, porém, está explicitamente se referindo a instituições políticas, e não descreve o tipo de organização econômica compatível com o autogoverno. Ele fala genericamente em economia política da

cidadania como sendo aquela que, diferentemente da economia política do crescimento e da justiça distributiva, incentivaria o fortalecimento do autogoverno. Dada a sua visão de que, na história americana, a concentração econômica teve como consequência a centralização política, é lícito supor que ele, a exemplo de Rawls, seja favorável à desconcentração do poder econômico. Sandel, porém, não é explícito a esse respeito. Qual seria, na sua visão, a organização econômica ideal? De que se compõe, como se organiza, na prática, a economia política da cidadania?

8- INSTITUIÇÕES NA VISÃO DE HABERMAS

8.1 O Estado de bem-estar social

Em *Teoria do agir comunicativo*, Habermas analisa, à luz da teoria social desenvolvida naquela obra, a questão do Estado de bem-estar social. A abordagem se detém especialmente sobre o significado político dessa forma de arranjo social.

Como vimos, Habermas adota um modelo em que o sistema se divide em dois subsistemas complementares: economia e Estado. Ao adotar esse modelo, esse autor considera que a teoria das crises, apoiada unicamente na economia, torna-se insuficiente, em razão do papel ativo que o Estado exerce sobre as atividades econômicas, com a intenção de contrabalançar desequilíbrios. Ao Estado, não cabe, no entanto, substituir as decisões privadas de investimento. O processo de produção não se torna controlado pelo meio "poder", este permanece nas mãos do meio "dinheiro". Caso contrário, o crescimento econômico perderia sua dinâmica capitalista própria e a economia o seu primado. O intervencionismo estatal cumpre, portanto, uma função auxiliar, compensatória, de buscar a extensão da fase ascendente do ciclo e o amortecimento de crises, bem como de criar condições que favoreçam a elevação do retorno dos investimentos privados. Essa intervenção não pretende modificar a divisão de trabalho entre a economia, dependente do mercado, e o Estado, improdutivo do ponto de vista econômico. Ela atua em três dimensões centrais: da garantia militar jurídico-institucional dos pressupostos do modo de produção, da influenciação da conjuntura e da política de infraestrutura para o aproveitamento das condições do capital. Nestas, as intervenções estatais manteriam a forma indireta de alterar as condições marginais de decisões de empreendedores privados e a forma reativa de estratégias de defesa ou de compensação de efeitos colaterais. Assim, face às relações que se estabelecem entre os dois subsistemas, certas tendências de crise, condicionadas economicamente, são tratadas pelo sistema de ação administrativo (HABERMAS, 2012c, p. 618 e 619). Isso não impede, no entanto, que, sob certas circunstâncias de sobrecarga, o Estado tente, por meio de estratégias de desafogo, recolocar o peso do problema no sistema econômico.

Habermas adota um modelo de relações de troca entre duas esferas de ação. De um lado, temos as esferas de ação formalmente organizadas da economia e da política. De outro, temos os campos de ação da esfera privada e pública, estruturadas comunicativamente. No âmbito desse modelo, existe a possibilidade de que os problemas que surgem no mundo do trabalho possam ser deslocados das esferas da vida privada para as da vida pública. O sistema político é obrigado a lidar com essas questões, em busca de legitimação que produza a lealdade das massas. Essa legitimação é obtida por meio da institucionalização de um Estado social. O Estado social se transforma no conteúdo da democracia de massa como forma de resposta às sequelas sociais do conflito de classes que penetram a esfera pública. O conflito de classes não é eliminado, mas pacificado, por meio das políticas sociais. Verifica-se uma institucionalização jurídica do conflito que envolve tarifas e salários pela qual se busca, por meio da legislação trabalhista e de políticas sociais, compensar os mais os mais afetados pelas relações de mercado, sem tocar, no entanto, nas relações de dependência, de propriedade e de rendimentos, estruturalmente desiguais (HABERMAS, 2012c, p. 624 e 625).

A política direcionada para a edificação do Estado social enfrenta um dilema. Ao se propor a implementar políticas socais, a intervir na conjuntura econômica e a investir na infraestrutura, a administração estatal é confrontada com limitações orçamentárias. O dilema é que o Estado social é obrigado a absorver os efeitos negativos do modo capitalista sobre o mundo da vida, e os efeitos colaterais disfuncionais da acumulação de capital, sem poder tocar nos fundamentos sociais da produção econômica (HABERMAS, 2012c, p. 625 e 626).

Para Habermas, o Estado de bem-estar social é capaz de amortecer os conflitos de classe, mas a sua capacidade de distribuir compensações sociais possui limites. Esses limites compreendem aspectos econômicos e políticos. O aspecto econômico seria evidente por si só. Quando há crescimento econômico os recursos disponíveis para intervenções corretivas tendem a ser maiores. Ao mesmo tempo, nessa circunstância, as políticas redistributivas promovidas pelo Estado podem ser mais facilmente absorvidas por grupos sociais sobre os quais recaia uma carga fiscal mais elevada. "O Estado social não pode ferir as condições de estabilidade nem as exigências de mobilidade do crescimento capitalista porque as intervenções corretivas no modelo de distribuição das compensações sociais (grifo meu) provocam geralmente reações por parte dos grupos

privilegiados, a não ser que possam ser sufragadas pelo incremento do produto social, não tocando em estamentos de posse; caso contrário, tais intervenções corretivas não conseguiriam preencher sua função específica, que consiste na delimitação e no apaziguamento do conflito de classes" (HABERMAS, 2012c, p. 626). Nessa perspectiva, os limites fiscais do Estado funcionam como uma espécie de proteção do sistema contra um intervencionismo estatal "excessivo", não aceito pelos detentores do poder econômico.

Para Habermas, a política do Estado social atua na pacificação do conflito de classes, mas, ao mesmo tempo, o mantém represado e latente, já que a forma de acumulação econômica privada é protegida pela intervenção do Estado, mas não modificada. Quanto maior esse represamento do conflito de classes, maior o espaço para a emergência de problemas que não firam diretamente interesses específicos de determinada classe. Aqui, Habermas reconhece a existência do conflito de classes mas evita se circunscrever à questão da polarização social entre proletariado e burguesia, a qual ocupa um lugar central na teoria marxista. Ele está preocupado com o modo como certas classes conseguem desencadear um novo tipo de efeitos de reificação 136 e o que faz com que esses efeitos se introduzam nas esferas de ações estruturadas comunicativamente (HABERMAS, 2012c, p. 627 e 628).

Ainda no contexto da pacificação do conflito de classes promovida pelo Estado social, Habermas argumenta que, no capitalismo tardio, a esfera privada se protege contra as consequências dos imperativos sistêmicos presentes no mundo do trabalho. Tal proteção se daria por meio de mecanismos do Estado social que tornariam suportável a condição de trabalhador, fazendo com que os conflitos de distribuição perdessem sua força explosiva, salvo em situações excepcionais. Tais mecanismos envolveriam a "humanização" do local de trabalho e a oferta de compensações monetárias e de garantias jurídicas. Ao mesmo tempo, a elevação persistente do nível de vida dos cidadãos, mesmo

-

labermas se utiliza do conceito de reificação. Ele apresenta uma crítica ao conceito de alienação formulado por Marx, pois considera que a visão marxiana contém várias deficiências. Em primeiro lugar, a teoria do valor de Marx focalizaria apenas a troca que se estabelece entre força de trabalho e salário, captando os sintomas da reificação somente no mundo do trabalho. Segundo, Marx teria generalizado para todo o mundo proletário um modelo de trabalho alienado praticado nas fábricas nas primeiras fases da industrialização. Terceiro, "não faz distinção entre a dissolução de mundos da vida tradicionais". Quarto, "não discrimina entre o empobrecimento que tem a ver com a reprodução material do mundo da vida e os entraves que impedem a reprodução simbólica do mundo da vida; (...)" (HABERMAS, 2012c, p. 628). Para Habermas, esse último tipo de alienação, que remete à reprodução simbólica do mundo da vida, se intensifica à medida que o Estado social se implanta.

que diferenciado entre as classes, faria com que o papel de empregado perdesse "suas características proletárias mais irritantes" (HABERMAS, 2012c, p. 629).

Paralelamente, na esfera política, um novo equilíbrio é gerado pelo arranjo institucional proporcionado pelo Estado social, tornado possível sob as condições da democracia de massa. Esse equilíbrio não está, no entanto, isento de contradições. Ao mesmo tempo em que a democracia de massa promove a universalização dos direitos do cidadão, a capacidade efetiva dos cidadãos de influir nas decisões políticas perde força. Paralelamente, a condição de cliente da burocracia estatal se intensifica. Verifica-se, ao mesmo tempo, uma ampliação e uma neutralização do papel do cidadão, enquanto o papel de cliente é inflado. A ampliação do papel do cidadão se dá pela implantação de direitos políticos fundamentais no quadro da democracia de massa. Porém, a segmentação desse papel em relação ao processo de decisão, e o esvaziamento da participação política, que passa a não ter mais conteúdo participativo, produz sua neutralização (HABERMAS, 2012c, p. 629).

A neutralização do papel de cidadão ocorre, portanto, por meio da sua transformação em cliente das burocracias do Estado do bem-estar social. Essa condição de cliente do Estado social torna aceitável uma participação política esmaecida. "As sequelas da institucionalização de um modo alienado de codeterminação são depositadas no papel do cliente, do mesmo modo que o peso da normalização do trabalho alienado é depositado no papel do consumidor. Entretanto, esses dois canais permitem o surgimento de novos potenciais de conflito para as sociedades <u>pós-capitalistas</u> (grifo meu) (...)" (HABERMAS, 2012c, p. 630).

Os conflitos que se manifestam no âmbito de um compromisso mais ou menos bem-sucedido do Estado social não se expressam como um conflito de classes, embora derivem de uma estrutura de classes reprimida em esferas de ação integradas sistematicamente (HABERMAS, 2012c, p. 630).

Segundo o modelo explicativo proposto por Habermas, a democracia de massa típica do Estado social pode atuar como um arranjo domesticador do antagonismo de classes presente no sistema econômico, mas o seu êxito fica na dependência de uma dinâmica de crescimento capitalista favorável, no que é auxiliada pelas intervenções "corretivas" do Estado. Essa domesticação é obtida pela distribuição de compensações aos indivíduos nos seus papéis de cliente e de consumidor, visando impedir que as estruturas do trabalho e da codeterminação, alienadas, deflagrem sua força explosiva. Ao mesmo tempo, a dinâmica interna do sistema econômico, apoiada na política, produz um

acréscimo persistente de complexidade sistêmica, tanto no interior dos subsistemas da economia e da administração pública, quanto nas trocas dos subsistemas entre si. A expansão desse complexo também afeta o intercâmbio entre os subsistemas e as esferas do mundo da vida, redefinidas como entorno do sistema (HABERMAS, 2012c, p. 631).

Segundo o modelo habermasiano, o crescimento capitalista produz desequilíbrios geradores de crises, transmitidos para o mundo da vida numa forma administrativa. Ao mesmo tempo, a expansão do complexo burocrático-monetário, decorrente desse crescimento, desencadeia conflitos no interior do mundo da vida. Isso ocorreria sobretudo quando a função de certos contextos do mundo da vida, integrados pela sociedade, fosse alterada pelos papéis do cliente e do consumidor, produzindo uma assimilação desses contextos a esferas de ações integradas pelo sistema (HABERMAS, 2012c, p. 632).

Habermas chama de "colonização do mundo da vida" o processo pelo qual os subsistemas "economia" e "Estado", controlado por meios, interferem na reprodução simbólica do mundo da vida por meios burocráticos e monetários. Colonização interna significa que os subsistemas 'economia' e 'Estado' tornam-se cada vez mais complexos em decorrência do crescimento capitalista, afetando a reprodução simbólica do mundo da vida (HABERMAS, 2012c, p. 661). Ele apresenta a juridificação das esferas de ação estruturadas comunicativamente como um exemplo empírico de colonização interna do mundo da vida.

Segundo Habermas, a tentativa de transladar a reprodução simbólica do mundo da vida para os fundamentos da integração via sistema produz efeitos colaterais patológicos. Assumindo essa tendência como um efeito colateral inevitável de um arranjo bemsucedido do Estado social¹³⁷, teria de haver, nas esferas da reprodução simbólica, uma adaptação a esferas de ação organizadas formalmente. Sendo as relações sociais nas esferas organizadas formalmente estruturadas sob a forma do direito moderno, essa adaptação se daria sob a forma de processos de juridificação. Os previsíveis efeitos de reificação, por sua vez, teriam de ser analisáveis como consequência sintomática de *determinado tipo* de juridificação. Por "juridificação" deve-se entender a tendência à multiplicação do direito escrito, presente nas sociedades modernas¹³⁸.

patológicos".

¹³⁸ Habermas faz menção a uma distinção entre a *extensão* do direito (normatização jurídica de novos fatos sociais, até então regulados de modo informal), e a *condensação* do direito (especialização de matérias jurídicas globais que se solidificam em matérias particulares) (HABERMAS, 2012c, p. 641).

Esse autor identifica, em linhas bem amplas, quatro processos globais de juridificação que marcaram época. O Estado de direito democrático e social, conquistado pelo movimento dos trabalhadores no século XX, seria o resultado do quarto e mais recente impulso de juridificação 139. Os impulsos anteriores haviam promovido uma contenção do sistema administrativo, promovendo maior liberdade, não isentas, porém, de contradições. O Estado social que se desenvolve no âmbito do Estado de direito democrático teria dado continuidade à linha de uma juridificação garantidora da liberdade. A conquista de direitos sociais e de organização pelos trabalhadores representam processos de juridificação capazes de impor alguma limitação ao poder de disposição e de organização dos meios de produção dos proprietários privados. A política do Estado social, no entanto, ao mesmo tempo em que "garante" a liberdade, a subtrai (HABERMAS, 2012c, p. 649 e 650). A subtração de liberdade tem a ver com o fato de que a pacificação do conflito de classes na esfera da produção, e a formação de uma rede de relações clientelistas nas esferas da vida privada, veem acompanhadas da burocratização e da monetarização de esferas centrais do mundo da vida, o que produz efeitos colaterais. As garantias fornecidas pelo Estado social promovem, ao mesmo tempo, a integração e a desintegração social de contextos vitais. A desintegração acontece porque, quando ocorrem intervenções sociais baseadas no direito, tais contextos vitais são desconectados de uma ação comunicativa, passando a ser regulados por meios tais como o dinheiro e o poder (HABERMAS, 2012c, p. 654).

Em texto publicado em 1985, Habermas retoma a questão do Estado de bem-estar social. Ele inicia com uma referência ao enfraquecimento da utopia que vislumbrava a emancipação do trabalho das condições de subordinação características das relações sociais de produção do capitalismo.

Para Habermas, não teria havido o fim das energias utópicas, mas o fim de uma determinada utopia que, no passado, cristalizou-se em torno do potencial de uma sociedade do trabalho (HABERMAS, 1987b, p. 105). A ideia de emancipação do trabalho da determinação externa teria perdido sua força persuasiva. Essa utopia, além de ter atraído intelectuais, teria inspirado o movimento dos trabalhadores europeus e

-

¹³⁹ Os outros três processos históricos de juridificação descritos por Habermas são: o impulso que culminou no *Estado burguês* da Europa Ocidental, na época do absolutismo; o impulso que conduziu ao *Estado de direito democrático*, cuja forma exemplar é a monarquia alemã do século XIX; e o impulso que deu origem ao *Estado de direito*, que se difundiu na Europa e na América do Norte, como consequência da Revolução Francesa (HABERMAS, 2012c, p. 642).

influenciado três programas muito diferentes, mas com enorme impacto histórico no século XX: o comunismo soviético na Rússia, o corporativismo autoritário na Itália fascista, na Alemanha nacional-socialista e na Espanha falangista, e o reformismo socialdemocrata nas democracias de massa do Ocidente. Desses movimentos, somente o Estado social desembocou no Estado constitucional democrático. E, embora saído da tradição social-democrática, o projeto do Estado social não teve continuidade apenas nos governos de perfil social-democrata. Após a II Guerra Mundial, todos os partidos dirigentes alcançaram o poder tendo por base, em maior ou menor grau, objetivos socioestatais. Entretanto, Habermas conclui que, desde a metade dos anos 70, os limites do projeto do Estado social ficaram evidentes sem que uma alternativa clara tenha se apresentado. E, portanto, defende a tese de que "a nova inteligibilidade é própria de uma situação na qual um programa de Estado social, que se nutre reiteradamente da utopia de uma sociedade do trabalho, perdeu a capacidade de abrir possibilidades futuras de uma vida coletivamente melhor e menos ameaçada" (HABERMAS, 1987b, p. 106).

Na perspectiva do projeto socioestatal, ainda que a reforma das condições de trabalho guarde importância central, não se trata de implementar uma modificação revolucionária nessas condições, que transforme o trabalho heterônomo, isto é, sujeito à vontade de outrem, em autoatividade. Ainda que o trabalho permaneça determinado de fora, aquele projeto busca sua humanização, e, ademais da meta de pleno emprego, o assalariado se vê beneficiado por compensações, que o tornam cliente da burocracia do Estado de bem-estar e contribuem para o apaziguamento dos conflitos de classe (HABERMAS, 1987b, p. 107).

As políticas do Estado de bem-estar social se legitimam por meio das eleições gerais e suas bases de apoio social são os sindicatos autônomos e os partidos de trabalhadores. Seu êxito depende do poder e da capacidade de ação do aparelho estatal intervencionista. A intervenção estatal no sistema econômico deve ser capaz de promover o crescimento econômico, minorar as crises, e proteger a capacidade de competição internacional das empresas e a oferta de trabalho, de forma que a distribuição viabilizada pelo crescimento não desestimule os investimentos privados. Para Habermas, o *lado metodológico* do projeto diz respeito ao fato de que o compromisso do Estado social e a pacificação dos conflitos de classe devem ser obtidos via poder estatal democraticamente legitimado, que é interposto para contrabalançar as sequelas do desenvolvimento capitalista. O *lado substancial* do projeto tentaria conservar algo da utopia de uma sociedade do trabalho. A ideia é que o direito civil de participação política e o direito de

parceria social concedidos aos trabalhadores, ofereceriam à massa da população a oportunidade de viver em liberdade, justiça social e crescente prosperidade. Presume-se, com isso, que a intervenção estatal possa viabilizar uma coexistência pacífica entre democracia e capitalismo (HABERMAS, 1987b, p. 107).

Habermas levanta a questão das dificuldades internas que resultam dos próprios sucessos do Estado social. A esse respeito, emergiriam duas perguntas. A primeira questiona se o Estado intervencionista dispõe do poder necessário e pode agir com eficiência para domesticar o sistema econômico capitalista no sentido do seu programa. A segunda, põe em dúvida se o emprego do poder político é o método adequado para alcançar o objetivo de fomentar e proteger formas emancipadas de vida dignas do homem. Tais interrogações abordam, em primeiro lugar, o tema dos limites da possibilidade de conciliar capitalismo e democracia e, em segundo lugar, o tema das possibilidades de produzir novas formas de vida com instrumentos burocrático-jurídicos (HABERMAS, 1987b, p. 107).

Ainda que a questão da implementação e execução de uma política keynesiana, envolva também uma dimensão externa, que transcende os territórios nacionais, como a atuação das empresas multinacionais, Habermas entende que é no âmbito interno que os limites do poder e da capacidade de intervenção do Estado se mostram mais evidentes. O Estado social enfrenta a resistência dos investidores privados, porém, sua possibilidade de exercer influência sobre a atividade privada de investimentos é limitada, já que deve manter inalterado o modo de funcionamento do sistema econômico. Outro fator limitante seria o fato de que a redistribuição de renda pretendida não toca na estrutura da propriedade dos meios de produção e do poder de classe. Há ainda a questão da possibilidade de afastamento do Estado de bem-estar de suas bases sociais. Os setores beneficiados pelos programas sociais, sentindo-se ameaçados de perda das posições alcançadas, podem unir-se com a velha classe média num bloco defensivo contra os grupos menos favorecidos ou marginalizados, podendo gerar, por sua vez, um realinhamento da base eleitoral de determinados partidos (HABERMAS, 1987b, p. 107 e 108).

Outro problema apontado por esse autor é o que resulta do que ele chama de unilateralismo específico do projeto de Estado social. Tal projeto objetivou reformar as condições de vida dos trabalhadores empregados, protegendo-os de algum modo dos efeitos destrutivos de um crescimento econômico propenso à crise. Para tanto, o Estado intervencionista valeu-se da via parlamentar para obter o poder de realizar as políticas

que julgou necessárias. Dessa maneira, um alto grau de justiça social teria sido alcançado. Porém, tendo colocado esse objetivo na frente de todos os outros, teria se perdido de vista toda reserva em face do *medium* (indispensável, talvez, mas apenas supostamente inocente) do poder. É por intermédio desse *medium* que os programas do Estado social ganham força de lei e podem ser implementados no mundo da vida de seus beneficiários. Esse processo, no entanto, tem como consequência a produção de uma densa malha de normas jurídicas, e de burocracias estatais e paraestatais, às quais o cotidiano dos clientes potenciais e efetivos se vê subordinado. A preocupação de Habermas é com os efeitos sociais perniciosos que a regulamentação e o controle burocrático impõem sobre o mundo da vida. A ideia é que a forma jurídico-administrativa de implementação do programa socioestatal não conformaria um *medium* desprovido de significações. Pelo contrário, ela traria consigo uma práxis de singularização dos fatos, normatização e vigilância (HABERMAS, 1987b, p. 108 e 109).

Assim, para Habermas, o projeto socioestatal possui uma contradição intrínseca entre fins e meios. O objetivo de criação de formas de vida estruturadas igualitariamente, que garantam liberdade de movimentos para a autorrealização e a espontaneidade individuais, não pode ser alcançado pela transposição jurídico-administrativa de um programa político. Em outras palavras, o *medium* poder não dispõe de forças capazes de produzir novas formas de vida (HABERMAS, 1987b, p. 109).

Apesar de identificar e analisar esses dois obstáculos que o sucesso do Estado social colocou em seu próprio caminho, Habermas considera que as instituições do Estado social, assim como as do Estado constitucional democrático, representam "um impulso no desenvolvimento do sistema político, para o qual não há alternativa visível em sociedades como as nossas – nem no que tange às funções que o Estado social cumpre, nem no tocante às exigências normativamente justificadas que ele satisfaz" (HABERMAS, 1987b, p. 109). E acrescenta que seria recomendável que os países ainda atrasados no desenvolvimento do Estado social seguissem por esse caminho.

Apesar disso, Habermas avalia que a falta de alternativas, a irreversibilidade das estruturas de compromisso, pelas quais ainda se luta, produziria o dilema de que o capitalismo desenvolvido não pode abrir mão do Estado social nem coexistir com sua expansão contínua (HABERMAS, 1987b, p. 109).

Baseando-se em Claus Offe, Habermas cita três tipos identificáveis de reação defensiva a essa situação: legitimismo, neoconservadorismo e dissidência da sociedade de crescimento. Ele se posiciona criticamente em relação a todas elas. Para esse autor,

uma reação alternativa, não apenas defensiva, passaria pela busca de uma nova partilha do poder. As esferas de influência dos três recursos capazes de satisfazer as necessidades das sociedades modernas no exercício do governo (dinheiro, poder e solidariedade) teriam de ser postas em um novo equilíbrio, que permitisse ao poder de integração social da solidariedade resistir às 'forças' do dinheiro e do poder administrativo (HABERMAS, 1987b, p. 112). Está presente aqui a ideia de que as esferas que dizem respeito à reprodução simbólica, que sempre dependeram da solidariedade, deveriam ser a fonte de uma formação política da vontade que exercesse influência sobre a demarcação de fronteiras e o intercâmbio existente entre essas áreas da vida estruturadas comunicativamente e aquelas estruturadas formalmente (Estado e economia). Dentro de sua proposta de reação alternativa, Habermas recorre ao modelo de arenas diferentes que se sobrepõem umas às outras. Ele utiliza a versão de Claus Offe, que distingue três dessas arenas. Na primeira, a de mais fácil reconhecimento, elites políticas tomam decisões no interior do aparelho estatal. "Abaixo está uma segunda, na qual um grande número de grupos anônimos e de atores coletivos influem uns sobre os outros, formam coalizões, controlam o acesso aos meios de produção e comunicação e, já menos nitidamente reconhecível, delimitam progressivamente (através do seu poder social) o campo para a tematização e resolução de questões políticas. Por fim, uma terceira arena encontra-se abaixo, na qual fluxos de comunicação dificilmente palpáveis determinam a forma da cultura política e com ajuda de definições de realidade rivalizam em torno do que Gramsci chamou hegemonia cultural – aqui realizam-se as reviravoltas nas tendências do espírito da época. A reciprocidade entre as arenas não é fácil de captar. Até agora os desdobramentos parecem ter primazia na arena do meio" (HABERMAS, 1987b, p. 112). Para Habermas, qualquer projeto que queira redirecionar forças em favor do exercício solidário do governo tem de mobilizar a arena inferior ante as outras duas (HABERMAS, 1987b, p. 112).

Na arena inferior não há luta direta por dinheiro e poder, mas por definições. O que está em jogo é a integridade e a autonomia de estilos de vida. Nessas arenas podem se constituir esferas públicas autônomas 140 que se comuniquem entre si e, por meio da auto-organização, expandam sua capacidade coletiva de interferir na política. As esferas públicas autônomas teriam de ser capazes de tornar os mecanismos de autorregulação do

¹⁴⁰ Habermas define como autônomas as esferas públicas que não são produzidas e sustentadas pelo sistema político com a finalidade de obter legitimação (HABERMAS, 2002b, p. 505).

Estado e da economia suficientemente sensíveis aos resultados do processo de formação radicalmente democrática da vontade (HABERMAS, 1987b, p. 113).

No que tange à questão da solidariedade, Habermas observa que, no contexto da utopia de uma sociedade do trabalho, havia o pressuposto de que as formas subculturais de vida dos trabalhadores industriais era uma fonte de solidariedade e que esta era reforçada pelas relações de cooperação no interior da fábrica. Mas que, tendo havido uma progressiva desagregação das relações de cooperação entre os trabalhadores, é duvidoso pensar que tais relações sejam capazes de restaurar a solidariedade no emprego. Face a isto, o que era um pressuposto ou condição marginal passa a ser um tema de discussão. Esse autor considera que, com esse tema, os acentos utópicos deslocam-se do conceito do trabalho para o conceito da comunicação (HABERMAS, 1987b, p. 114). Ele propõe, portanto, uma mudança do paradigma da sociedade do trabalho para o da sociedade da comunicação. O abandono dos conteúdos utópicos da sociedade do trabalho que essa mudança representa não significaria, no entanto, o fim da dimensão utópica da consciência da história e da disputa política. O que mudaria seria o tipo de ligação com a tradição utópica.

De qualquer maneira, para Habermas, com a utopia da sociedade do trabalho teriam desparecido duas ilusões que teriam fetichizado o autoentendimento da modernidade. A primeira, em termos gerais, é a de que a razão instrumental empregada na produção de riquezas sociais e a razão funcionalista aplicada na organização e no planejamento conduziriam à emancipação humana. A outra, mais decisiva ainda, seria a ilusão de uma totalidade concreta de possiblidades futuras de vida. Afastada a ideia de totalidade, as possibilidades de se alcançar uma vida melhor e menos ameaçada estariam, no âmbito da sociedade comunicativa defendida por Habermas, na dependência de se criarem as condições necessárias para uma práxis comunicativa cotidiana e para um processo democrático de formação discursiva da vontade. Neste caso, o conteúdo utópico do projeto habermasiano se reduziria aos aspectos formais de uma intersubjetividade intacta (HABERMAS, 1987b, p. 114).

Como vimos, Habermas defende a ideia da necessidade de que esferas públicas autônomas e auto-organizadas interfiram de forma indireta nos subsistemas do Estado (poder) e da economia (dinheiro), por meio da formação discursiva de uma vontade democrática. Essa ideia, bem como a já abordada crítica do Estado social, também são apresentadas no Capítulo XII, O conteúdo normativo da modernidade, do livro *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Nesse texto, Habermas defende a reabilitação do

conceito de razão opondo-se às visões da filosofia do sujeito¹⁴¹ e do funcionalismo sistêmico. Há também uma crítica à filosofia da práxis. No que se refere a essa última, propõe um afastamento do pensamento totalizante, que vê a sociedade como um macrossujeito autorreferencial, e a substituição do conceito de trabalho social pelo de ação comunicativa.

A ideia de um macrossujeito autorreferencial se relaciona à possibilidade de superação das "crises em grande formato", por meio da práxis revolucionária. A atuação revolucionária pressuporia uma representação da sociedade em seu todo como um sujeito de grau superior que se sabe, determina e realiza a si mesmo (HABERMAS, 2002, p. 496). Na ausência de um ente dessa natureza, um conhecimento autorreflexivo da totalidade social seria tão pouco *imaginável* quanto a atuação da sociedade sobre si mesma. Habermas indaga se, sob novas premissas, ainda seria possível falar de uma "atuação da sociedade sobre si mesma". As novas premissas referem-se à substituição do sujeito de grau superior da sociedade global pelas intersubjetividades de grau superior dos processos públicos formadores de opinião e da vontade. Segundo esse autor, uma atuação da sociedade sobre si mesma depende de duas condições. A primeira é a existência de um centro reflexivo onde a sociedade desenvolva um saber de si mesma em um processo de autoentendimento. A segunda é um sistema executivo que, como parte, possa agir e atuar para e sobre o todo. Estariam as sociedades modernas aptas a satisfazer essas duas condições? (HABERMAS, 2002b, p. 496 e 497)

Nas sociedades modernas, o papel de centro reflexivo é cumprido por um conjunto de esferas públicas parciais, formando cada uma delas uma totalidade, onde processos de interação linguística ocorrem. A interpenetração dessas totalidades, os choques de mundos da vida, com pretensão de universalidade, contribuem para a formação de um centro virtual de autoentendimento para a atuação da sociedade sobre si mesma. Nas esferas públicas, os processos de formação da opinião e da vontade são institucionalizados e estão orientados para a difusão e a interpenetração. Os limites de cada esfera pública são permeáveis às demais. As esferas públicas parciais remetem a uma esfera pública abrangente em que a sociedade desenvolve um saber sobre si mesma (HABERMAS, 2002b, p. 500). O desenvolvimento desse saber reflexivo resulta, portanto, da

_

¹⁴¹ Também conhecida como *filosofia da consciência*, é a tradição racionalista que atribui ao sujeito um papel central como o fundamento do conhecimento (JAPIASSÚ & MARCONDES. Dicionário básico de filosofia).

intersubjetividade de grau superior das esferas públicas e não da autorreflexão de um sujeito de grau superior.

O cumprimento da segunda condição, a de um sistema executivo atuante sobre o todo, dependeria da existência de uma instância central de controle que recebesse e transformasse o saber e os impulsos da esfera pública. Em outras palavras, tratar-se-ia de traduzir "em autodeterminação organizada da sociedade este conhecimento intersubjetivamente constituído que a sociedade possui sobre si mesma" (HABERMAS, 2002b, p. 500). De acordo com as ideias normativas da nossa tradição política, o aparelho de Estado democraticamente legitimado, fundado na soberania popular, deveria ser capaz de realizar a opinião e a vontade dos cidadãos. Mas Habermas duvida dessa possiblidade, uma vez que, enquanto sistema parcial, a política não disporia do grau de autonomia necessário para exercer um controle central, capaz de criar uma atuação sobre si mesma que partisse da sociedade enquanto totalidade e àquela retornasse (HABERMAS, 2002b, p. 501).

A questão que Habermas formula a seguir é: que alternativas políticas haveria para que a vontade pública formada democraticamente pudesse se realizar nas sociedades modernas? Ao tentar responder a essa indagação, ele faz referência à experiência histórica de implantação de um Estado social desde o final da Segunda Guerra. A intervenção estatal, no âmbito dessa experiência, não teria se restringido à vida econômica das pessoas, teria alcançado também o seu ciclo vital. A ideia era reformar as condições de vida dos cidadãos mediante a reforma das relações de trabalho e de emprego. Nesse projeto estava implícita a visão da tradição democrática de que a intervenção da sociedade sobre si mesma se daria por meio dos instrumentos do poder político-administrativos, tidos como neutros. No entanto, essa expectativa teria se frustrado. A utilização desses instrumentos teria tido como consequência, como já mencionado, a formação de uma densa rede de normas jurídicas, e de burocracias estatais e paraestatais, às quais o cotidiano dos clientes potenciais e efetivos se vê subordinado (HABERMAS, 1987b, p. 109) Essa regulamentação e controle burocrático, por sua vez, produzem deformações no mundo da vida. A promessa libertadora das condições de vida humana que estava embutida no projeto do Estado social, portanto, não teria se concretizado.

Não obstante, dessa desilusão histórica com um Estado burocratizado, é possível, segundo Habermas, o surgimento de uma visão nova sobre o "político". Nasce uma consciência de que não apenas a domesticação da economia capitalista, promovida de certo modo pelo Estado social, é necessária. O próprio Estado deve também ser

domesticado. A realização dessa tarefa, como já abordado, dependeria de uma nova divisão dos poderes na dimensão da integração social. Isso significaria uma nova relação entre as esferas públicas autônomas e auto-organizadas e os domínios de ação controlados por meio do dinheiro e do poder, de maneira que a força da integração social da solidariedade pudesse se afirmar contra os media controladores de integração sistêmica, dinheiro e poder. Esse processo, no entanto, não estaria isento de dificuldades. Nas sociedades modernas, haveria uma assimetria entre as (fracas) capacidades de autoentendimento intersubjetivo e as capacidades (ausentes) de auto-organização da sociedade como um todo (HABERMAS, 2002b, p. 501). Essa assimetria também estaria presente no plano da auto-organização dos processos de formação da opinião e da vontade. A constituição de esferas públicas autônomas como intersubjetividades de ordem superior somente ocorrerá se o potencial do mundo da vida for utilizado para autoorganização e para o uso auto-organizado de meios de comunicação. O fortalecimento da auto-organização tem por objetivo reforçar a capacidade de ação coletiva. A ação das esferas públicas auto-organizadas se daria por meio indireto, no sentido de "sensibilizar os mecanismos de autocontrole do Estado e da economia a respeito dos resultados, orientados para fins, da formação democrático-radical da vontade" (HABERMAS,2002b, p. 505).

Habermas defende, portanto, uma substituição do modelo da atuação da sociedade sobre si mesma "pelo modelo de um conflito de fronteiras, controlado pelo mundo da vida, entre ele e os dois subsistemas, que lhe são superiores em complexidade, só influenciáveis de modo muito indireto, e de cujas operações, contudo, ele depende" (HABERMAS, 2002b, p. 506 e 507).

8.2 Instituições políticas: democracia de massa

Diferentemente do meio de controle "dinheiro", que está ancorado no mundo da vida por meio das instituições do direito privado burguês, o meio de controle "poder" necessita ser legitimado. Para Habermas, "sob as condições de um mundo racionalizado, integrado por membros altamente individuados, por normas que se tornaram abstratas, positivas e carentes de justificação, bem como por tradições cuja pretensão de autoridade foi quebrada pela reflexão e diluída comunicativamente, a legitimidade só pode ser produzida, em princípio, mediante procedimentos democráticos de formação política da vontade" (HABERMAS, 2012c, p. 620). O processo de legitimação nas democracias ocidentais se dá por meio de uma disputa entre partidos, sob a forma de eleições livres,

garantidas a liberdade de opinião e de organização. Entretanto, a participação política dos cidadãos sofre restrições estruturais.

Habermas aponta para uma indissolúvel relação de tensão entre o capitalismo e a democracia, por representarem princípios opostos de integração social. De um lado, a proposta de uma sociedade democrática afirmaria o primado do mundo da vida contra os subsistemas que se separam de suas ordens institucionais. De outro lado, a dinâmica capitalista do sistema econômico necessita estar o mais livre possível das restrições do mundo da vida e, por conseguinte, das exigências de legitimação dirigidas para a esfera da ação administrativa. Haveria, portanto, um paradoxo entre o ideal normativo da constituição democrática e as exigências de funcionamento do sistema econômico. Pois, as necessidades funcionais das esferas de ação integradas via sistema às vezes têm de ser satisfeitas à custa de uma tecnicização do mundo da vida. Um choque similar de imperativos ocorreria quando os partidos que buscam chegar ao poder, ou desejam mantêlo, necessitam conquistar, ao mesmo tempo, a confiança dos investidores privados e a lealdade das massas. Para Habermas, o sistema político garante essa lealdade por meio dos programas do Estado social e pela exclusão de certos temas e contribuições da discussão pública. Tal exclusão se daria pelo uso de filtros sociais e estruturais que controlem o acesso à esfera pública política, pela deformação burocrática das estruturas da comunicação pública ou por um controle dos fluxos da comunicação. Como consequência da interação entre essas variáveis, o papel do eleitor se tornaria segmentado. A decisão dos eleitores teria influência apenas no recrutamento dos líderes. Os assuntos de seu interesse não seriam, via de regra, objeto de uma formação discursiva da vontade. Esse arranjo contribuiria para uma neutralização das possibilidades da participação política, abertas juridicamente pelo papel do cidadão (HABERMAS, 2012c, p. 621-624).

Em resumo, nas sociedades capitalistas avançadas, caraterizadas pela existência de um Estado social, a democracia não realizaria, na prática, o seu ideal de participação cidadã. Apesar da garantia de diversas liberdades individuais formais, previstas na Constituição, a democracia de massa funcionaria, primordialmente, como mecanismo legitimador da ordem econômica capitalista.

8.3 Comentários sobre Habermas

Como vimos, Habermas faz menção a um conjunto de transformações ocorridas no âmbito das sociedades capitalistas maduras, tais como o crescimento das organizações econômicas e comerciais operando em larga escala, a crescente interdependência entre ciência, tecnologia e indústria, o surgimento de uma nova relação entre Estado e sociedade, a comercialização da *media* e a extensão da racionalidade meios-fins para amplas áreas da vida.

Nesse contexto, dois elementos teriam contribuído para o enfraquecimento da perspectiva de transformação revolucionária da sociedade. O primeiro elemento seria o fim da "separação" entre Estado e sociedade. Tal separação, no estágio do capitalismo avançado, teria dado lugar a um entrelaçamento recíproco entre essas duas esferas (HABERMAS, 2013b, p. 351). O segundo elemento seria o debilitamento do fator econômico como elemento catalisador do descontentamento social e fator de mobilização política, em razão da elevação nos padrões de vida da população em países de capitalismo avançado. O acesso a compensações sociais, tais como renda, segurança e educação teria interferido na subjetividade do proletariado, afastando-o de uma consciência de classe revolucionária. Como consequência, aquela classe social, diferentemente do que ocorreria numa perspectiva marxista, não mais poderia ser visto como um ator capaz de conduzir a humanidade a uma nova forma de organização social.

Ao mesmo tempo, Habermas se mostra bastante crítico em relação à experiência de construção do socialismo na então União Soviética. Fundamentada numa dominação de funcionários e de quadros, a via soviética do socialismo estaria longe de ser a realização de uma sociedade verdadeiramente emancipada (HABERMAS, 2013b, p. 354 e 355).

No plano teórico, Habermas critica a forma marxista de conceber a sociedade capitalista como uma sociedade do trabalho, em que as esperanças de transformação social são vistas a partir das contradições ente capital e trabalho no contexto das relações sociais de produção. Dessa perspectiva emancipatória, as transformações em todas as esferas da vida social decorreriam da superação das relações de trabalho capitalistas. Nesse sentido, o mundo do trabalho é visto como o centro da vida social.

Embora se afaste de um diagnóstico da sociedade capitalista e de sua superação calcado numa visão marxista, Habermas identifica a existência de determinadas patologias sociais na contemporaneidade. Para a análise dessas patologias, Habermas toma como ponto de partida as ideias de perda de sentido e de perda de liberdade

utilizadas por Weber, relacionadas à análise weberiana da evolução do capitalismo baseada no conceito de racionalização. Embora Habermas considere a teoria weberiana da racionalização um importante instrumento para o esclarecimento das patologias sociais oriundas da modernização capitalista, propõe uma interpretação alternativa do processo de racionalização, calcado, não no paradigma da ação teleológica, mas no paradigma do agir comunicativo.

Ele descarta a concepção marxista de divisão da sociedade em estrutura e superestrutura, concebendo a sociedade em duas dimensões estruturantes: mundo da vida e sistema. Num plano teórico, os problemas de perda de sentido e de perda de liberdade teriam origem numa colonização do mundo da vida pelo sistema, o que significa a invasão da racionalidade teleológica em domínios estruturados comunicativamente. Nessa perspectiva, a perda de liberdade estaria, como vimos, associada ao exercício dos papéis sociais de trabalhadores assalariados e de clientes, em que esses atores se desligam dos contextos do mundo da vida e adaptam seu comportamento a campos de ação organizados formalmente, responsáveis pela reprodução material do mundo da vida. A perda de sentido, por sua vez, se expressaria pela adoção de determinados estilos de vida, por problemas de legitimação do espaço público e pelo empobrecimento cultural.

Com relação ao Estado social, Habermas avalia que esse arranjo institucional cumpre uma função de legitimação do sistema político, a fim de produzir a lealdade das massas. As políticas sociais são vistas como uma forma de pacificar o conflito de classes, sem interferirem nas relações sociais, estruturalmente desiguais, do capitalismo. A capacidade do Estado social de distribuir compensações sociais possui, contudo, limites econômicos e orçamentários, que, por sua vez, podem interferir na capacidade de legitimação desse modelo. O Estado social não está, portanto, isento de conflitos e de contradições. O conflito de classes é mantido represado, mas surgem problemas que não falam diretamente aos interesses de determinada classe. No plano político, o Estado social proporciona um novo equilíbrio, sob as condições de uma democracia de massa. Ao mesmo tempo, porém, em que esse regime promove a universalização dos direitos do cidadão, observa-se uma redução da capacidade efetiva dos cidadãos de influir nas decisões políticas e uma intensificação do seu papel de cliente da burocracia estatal.

Como vimos, Habermas argumenta que a dependência dos cidadãos em relação ao mercado, no capitalismo puro, teria sido substituída, por meio do Estado de bem-estar, pela dependência em relação a um corpo administrativo impenetrável e arbitrário. Ao introduzir a assistência previdenciária e de saúde em uma rede ampla, o Estado buscaria

satisfazer às necessidades que os cidadãos possam experimentar em diversas fases da vida. Isso provocaria uma crescente colonização da sociedade civil. Isso também solaparia o que considera ser um tipo de solidariedade natural entre os cidadãos. Laços familiares e de amizade tornar-se-iam, como resultado das políticas sociais amplas, cada vez menos necessários. Relações sociais naturais definhariam, ao passo que o *welfare state* cresceria (ROTHSEIN, 1998, p. 24 e 25).

Face ao exposto, podemos afirmar que Habermas dá continuidade ao projeto da Teoria Crítica de diagnosticar as patologias da racionalidade nas sociedades capitalistas atuais. Na visão do próprio Habermas, a principal tarefa da Teoria Crítica é justamente a identificação e a explicação das patologias da modernidade. E que essa tinha sido a tarefa assumida pela Teoria crítica mais antiga, antes de ela se distanciar progressivamente das pesquisas das ciências sociais, a partir do início dos anos 1940 (HABERMAS, 2012c, p. 679).

Identificadas essas patologias, quais seriam as soluções que permitiriam sua eliminação? Essa também seria uma pergunta formulada pela Teoria Crítica na sua concepção original. No caso de Habermas, a experiência de viver sob o fascismo o influenciou decisivamente na defesa dos valores democráticos. Ao mesmo tempo, o modo de construção do socialismo na União Soviética, marcado pelo estalinismo, contribuiu para que se afastasse da adesão a uma perspectiva socialista de cunho marxista.

Não obstante, embora compartilhe com a primeira geração de Frankfurt a desilusão com a perspectiva de transformação social via socialismo marxista e revolucionário, Habermas se afasta do pessimismo daquela sobre as possiblidades de emancipação de uma sociedade dominada pela reificação.

Embora detecte diversos problemas no âmbito do Estado social, tais como a limitação das possiblidades econômicas de cumprir com seu programa de compensações e benefícios, a dificuldade de produzir novas formas de vida com instrumentos burocráticos-jurídicos e os efeitos sociais perniciosos sobre o mundo da vida produzidos pela regulamentação e pelo controle burocrático, Habermas sustenta que as instituições do Estado social e as do Estado democrático de direito configuram um impulso no desenvolvimento do sistema político para o qual não há alternativa visível nas sociedades Ocidentais.

Como forma de reagir a esses impasses e de combater a colonização do mundo da vida pelo sistema, Habermas propõe a busca de uma nova partilha de poder, em que as esferas responsáveis pela reprodução simbólica, baseadas na solidariedade, atuassem na

formação política de uma vontade que exercesse influência sobre as fronteiras e o sobre intercâmbio entre as esferas estruturadas comunicativamente e aquelas estruturadas formalmente (Estado e economia). A ideia seria que o poder da integração da solidariedade fosse capaz de resistir às forças do dinheiro e do poder administrativo, produzindo uma nova cultura política.

Nesse momento, passamos do plano teórico do agir comunicativo para a consideração das instituições que poderiam atuar como veículo para essa prática. Em termos genéricos, Habermas defende a ideia de que são necessárias instituições que garantam o diálogo não distorcido entre os cidadãos, de forma a que seja possível alcançar, por essa via, um entendimento sobre as diversas questões. Nesse sentido, Habermas postula a existência de duas esferas públicas capazes de articular a formação democrática da opinião e da vontade públicas que levem à produção de leis e de políticas legítimas.

Em termos concretos das instituições, Habermas defende uma forma de democracia deliberativa capaz de permitir a expressão da opinião e da vontade políticas dos cidadãos. Mais do que com a justiça social, ele está preocupado com a questão da legitimidade. Sua visão das instituições tem como fundamento a ideia de que as leis somente são legítimas se refletirem a vontade coletiva daqueles que serão por ela afetados. Essa legitimidade, em Habermas, seria conferida pela existência de um Estado democrático de direito. Como vimos, as condições sociais e institucionais que tornam possível a produção de leis com legitimidade são basicamente um regime democrático representativo, um Estado de direito e a existência de uma sociedade civil concebida como esferas de circulação livre e desregulada de discurso público, sustentada por um sistema legal de direitos individuais.

A proposta habermasiana de democracia deliberativa, chamada de teoria do discurso, pretende, como vimos, incorporar elementos do liberalismo e do republicanismo, buscando integrá-los no conceito de um procedimento ideal. Em termos sucintos, da tradição liberal ela abraçaria a ideia da necessidade da vigência de um Estado de direito. Da tradição republicanista, a importância da participação política ativa dos cidadãos. Na visão de Habermas, ambos os elementos seriam fundamentais para a instauração de um processo democrático de formação da vontade públicas.

Não encontramos em Habermas uma abordagem específica sobre a questão da justiça distributiva. Podemos interpretar que ela estaria articulada, no seu pensamento, com os temas da participação política democrática e do exercício das liberdades civis.

Além dos direitos subjetivos individuais, uma democracia, na visão desse filósofo, também requer a institucionalização de direitos que proporcionem aos cidadãos oportunidades iguais de participação no processo político de elaboração das leis. Para que a participação política democrática e as liberdades civis possam de fato ser exercidas, devem haver direitos que busquem equalizar as condições materiais que interfiram nas oportunidades de vida das pessoas. Podemos supor, então, que a questão distributiva poderia ser um dos temas passíveis de debate na esfera pública como parte do processo de formação da vontade pública. De qualquer maneira, esse filósofo entende que sociedades complexas não podem prescindir do mecanismo de mercado. A ideia é de que aquelas só podem se reproduzir se deixarem intacta a lógica da auto-orientação de uma economia regulada pelos mercados (HABERMAS, 1991, p. 56).

Ainda que apresente uma postura crítica em relação ao papel desempenhado pelos mercados e pela administração estatal no quadro das economias capitalistas ocidentais contemporâneas, Habermas considera que a racionalidade instrumental, e as instituições que incorporam sua lógica instrumental, o Estado e a economia de mercado, cumprem funções sociais necessárias e importantes, e não podem ser abolidas. Habermas não propugna a eliminação dessas instituições, mas a busca de formas de controle social. Não há, portanto, à primeira vista, um programa de transformação das estruturas das instituições vigentes no capitalismo atual. A sua preocupação central se direciona ao que entende como a necessidade de democratização participativa dessas instituições.

Nesse contexto, a crítica de Habermas ao Estado social não o leva, em princípio, a rejeitá-lo. A questão passa a ser a investigação dos mecanismos que tornem possível a formação democrática da vontade pública, de maneira que a ação do Estado obedeça à vontade assim formada. Esse seria o meio possível de tentar enfrentar as patologias sociais decorrentes do Estado social.

A forma de ação alternativa proposta por Habermas relaciona-se com o seu diagnóstico de que a utopia de uma sociedade do trabalho perdeu força ou mesmo foi abandonada. Essa utopia pode ser entendida como a conquista da emancipação dos trabalhadores em relação ao comando da burguesia sobre a forma de organização social do trabalho. Envolve, portanto, a nosso ver, a questão das relações de propriedade dos meios de produção na sociedade capitalista. Se considerarmos, como o faz Habermas em sua análise, que essa utopia não é mais possível ou que ela saiu de cena, mudam as perspectivas teóricas em torno de uma possível transformação social. A questão não é mais entre o conflito de classes em torno da organização do trabalho social, mas como

interferir na forma de atuar de uma instituição, no caso o Estado, a fim de que possa valer a vontade pública democraticamente alcançada. Isso significa a passagem de uma visão de transformação da sociedade em que o conflito de classes está no centro da questão, para uma visão em que as relações sociais não se alteram, altera-se a forma de atuação de determinadas instituições políticas e sociais. Mas que tipo de alterações nas instituições são propostas?

Ao conceber a sociedade como um conjunto de esferas parciais, a transformação social se daria não através de uma ação revolucionária que substituísse uma totalidade por outra, mas, digamos, de forma incremental, por meio da ação de esferas públicas autônomas. Como vimos, Habermas destaca o papel a ser cumprido pela esfera pública na formação democrática da opinião e da vontade públicas. Ele afirma que, ainda que a capacidade de ação das esferas públicas autônomas seja inferior à sua capacidade de reflexão, "isso não deve ser obstáculo para a realização dessa tarefa que se eleva a primeiro plano com a continuação do projeto do Estado social" (HABERMAS, 1987b, p. 113).

A postura de não trabalhar com a concepção de totalidade, a princípio aproximaria Habermas de Mangabeira, que rejeita a ideia de indivisibilidade das formações sociais, presente, por exemplo, na concepção marxista de modo de produção. Porém Mangabeira não propõe uma ação indireta sobre os domínios controlados pelo Estado e pela economia. Defende uma modificação institucional dos próprios domínios, ou seja, uma redefinição desses domínios, e não apenas a sua domesticação. No caso do conteúdo normativo da modernidade proposto por Habermas, a questão que se coloca é: até que ponto vai o potencial de transformação social das esferas públicas autônomas e auto-organizadas? Elas seriam capazes de ir além de uma humanização do Estado social alcançado nas economias capitalistas da Europa Ocidental?

A análise de Habermas das instituições do capitalismo contemporâneo permite que ele seja visto como um defensor das instituições do *welfare state* europeu, as quais necessitariam, no entanto, de aperfeiçoamentos. Essa nos parece ser, no plano concreto, a temática em relação à qual esse autor estaria preocupado e que acredita estar pronta para ser submetida ao processo de discussão e de deliberação públicas. Em defesa da concepção habermasiana de democracia deliberativa, talvez possa ser alegado que, idealmente, tal regime não coloca impedimentos para que a participação democrática possa levar à realização de mudanças importantes nas instituições vigentes. Isso seria uma questão de quais temas levar à discussão pública. Habermas, porém, mantém silêncio

sobre eventuais transformações institucionais que a sociedade deva realizar, defendendo apenas uma adequação institucional (pré-requisitos) para a expressão democrática da vontade pública.

Habermas não considera que a rejeição do modelo soviético de socialismo signifique um abandono completo do ideal socialista, embora fale muito pouco a esse respeito de maneira explícita. Numa observação muito breve, sustenta que as instituições que venham a garantir a existência e o funcionamento da democracia discursiva, que propõe como forma de combater a colonização do mundo da vida pelo sistema, representa uma forma de "reformismo radical" com um conteúdo "socialista", no sentido da "expectativa de que as estruturas reivindicatórias de reconhecimento recíproco, que conhecemos das relações de vida concretas, se transfiram para as relações mediadas jurídica e administrativamente, através dos pressupostos comunicativos dos processos abrangentes de formação democrática de opinião e vontade" (HABERMAS, 1991, p. 58). Nessa perspectiva, as possiblidades de transformação social dependeriam dos temas levados à discussão coletiva na esfera pública. "Os grandes problemas com os quais as sociedades desenvolvidas se veem confrontadas dificilmente são de tal natureza que possam ser solucionados sem uma percepção normativa sensibilizada, sem moralização dos temas públicos" (HABERMAS, 1991, p. 58). Ele cita, como exemplo, a situação de uma minoria de grupos marginais heterogêneos, no contexto das sociedades de bem-estar, que não dispõem de capacidade política para, isoladamente, reverter sua condição de marginalidade. A correção dessas injustiças somente seria possível por meio de uma ideia de moralização social, ou seja, através de uma generalização dos interesses operada sob pontos de vista normativos, de modo mais ou menos discursivo em espaços públicos nãoobstruídos de culturas políticas liberais. Situações semelhantes seriam a da relação das sociedades industriais desenvolvidas com os países em desenvolvimento e com o meio ambiente (HABERMAS, 1991, p. 59).

De qualquer maneira, reformismo radical e ideal socialista, da forma mencionada por Habermas, significam apenas instituições que venham a garantir a existência e o funcionamento da democracia discursiva que combata a colonização do mundo da vida pelo sistema. Nesse contexto, a "utopia" defendida por Habermas se dirige para a conformação de uma sociedade comunicativa, em que se criariam as condições necessárias à realização de uma práxis comunicativa cotidiana e de um processo democrático de formação discursiva da vontade, de forma a engendrar uma intersubjetividade intacta.

Sobre a possiblidade de transformações institucionais produzidas pela ação de movimentos sociais, Habermas observa em Teoria do agir comunicativo que os potenciais de protesto não teriam desaparecido de cena na sociedade atual, apesar de os conflitos de classes nas democracias de massa dos Estados sociais terem sido contidos. Ele identifica o surgimento de novos movimentos, que se desviam dos padrões do Estado social e que não ocorrem, como antes, na esfera da reprodução material, por intermédio de partidos e de associações. Os novos conflitos, ao contrário, surgem na esfera da reprodução simbólica. Eles não dizem respeito a questões distributivas, como as compensações que o Estado social possa oferecer, mas a temas que envolvem a gramática das formas de vida das pessoas (problemas da qualidade de vida, dos direitos iguais, da autorrealização individual, da participação e dos direitos humanos) (HABERMAS, 2012c, p. 705-707). A partir daí surgem duas questões. Descartado o papel do proletariado como ator de transformações radicais nas instituições sociais, a questão passa a ser até que ponto esses movimentos, dedicados a temas específicos, poderiam conduzir a sociedade a transformações sociais mais abrangentes, levando ao surgimento de novas instituições. A segunda pergunta é: quais seriam os canais pelos quais esses movimentos poderiam dar origem a eventuais novas instituições, que alterem de forma profunda a vida social? Em outras palavras, nos termos de Unger, esses movimentos poderiam dar origem a instituições que fossem além do Estado de bem-estar social e da democracia representativa tradicional? Habermas observa ser extremamente difícil a classificação dos potencias de protesto, em razão da constante mudança de cenários, de argumentos e de temas. Não obstante, afirma que, que à exceção do movimento feminista, tratar-se-iam de movimentos de resistência ou de fuga que reagem à colonização do mundo da vida, e "visam ao represamento de esferas de ação organizadas formalmente em benefício de esferas de ação estruturadas comunicativamente, não à conquista de novos territórios" (HABERMAS, 2012c, p. 709).

Como observa Anderson (1992, p. 143 e 144), Habermas, diferentemente de Unger, parece sustentar a ideia de um potencial de transformação limitado para a sociedade. Enquanto Unger, no seu programa de reconstrução social, defende a revisão e o desafio continuados dos contextos sociais formativos, algo que, na sua visão, constituiria, um processo de reforma revolucionária das instituições vigentes, Habermas veria na ação dos movimentos sociais apenas uma busca de contenção da colonização do mundo da vida pelo sistema. Isto é, uma atitude de resistência ante a invasão das esferas estruturadas comunicativamente pelas esferas estruturadas com base na razão prática.

Uma ação para a reconquista do sistema não seria possível, pois traria o risco de uma regressão perigosa. Isso porque o processo em si de diferenciação sistêmica, apontado por ele, não seria reversível, por se tratar de uma consequência intrínseca ao processo de racionalização social que acompanhou o desenvolvimento do capitalismo e uma condição para a existência das sociedades industriais modernas.

No que tange à afirmação de Unger de que, ao lado da concepção de um consenso abrangente de Rawls, a noção de uma estrutura de um diálogo não distorcido de Habermas também configura um exemplo da tentativa atual de alcançar um ponto médio entre racionalismo e historicismo, entendemos que tal crítica é pertinente. Recordemos que, segundo Unger, o fator historicista nessas concepções é a convicção de que certas crenças têm autoridade porque são as mais capazes de prosperar numa democracia moderna. E que o elemento racionalista é a concepção de que uma democracia moderna não é apenas uma sociedade qualquer, mas uma sociedade cuja estrutura faz valer a promessa de associação voluntária de indivíduos livres e iguais (UNGER, 2004, p. 214). Segundo o nosso entendimento, esses dois elementos estão presentes quando Habermas afirma a possibilidade de que a combinação entre ação comunicativa e elaboração democrática e legítima de leis possa dar expressão e realizar uma vontade democrática radical. Na visão habermasiana, isso significa que, uma vez garantidos os canais institucionais de formação da vontade pública, o processo parlamentar tradicional das democracias representativas do Ocidente confere legitimidade à elaboração das leis e ao processo político.

No que se refere às ideias de fetichismo institucional e da tese da convergência, utilizadas por Unger, para caracterizar certas tendências do pensamento político contemporâneo, entendemos que, embora Habermas, apresente um conjunto de críticas às instituições vigentes no capitalismo atual, ela coexiste com a defesa da institucionalidade fundamental das democracias representativas dos países ocidentais avançados. Essa institucionalidade se materializa na existência de um Estado democrático de direito. O fetichismo institucional, neste caso, se expressa pela tendência a considerar que, embora os canais para a formação da vontade democrática, possam ser aperfeiçoados, as formas jurídico-institucionais das democracias industriais avançadas não necessitariam, no que depreendemos da perspectiva habermasiana, ser objeto de transformação estrutural. Não entendemos, porém, que a tese da convergência esteja presente no pensamento de Habermas. A razão é que, no âmbito das instituições do Estado de direito contemporâneo, defendido por esse filósofo, haveria, idealmente, espaço, por meio da democracia deliberativa, para a realização de transformações sociais. Nessa

perspectiva, a natureza e o alcance dessas transformações dependeriam dos temas levados à discussão e deliberação públicas, em especial pelos movimentos sociais.

No caso de Habermas, podemos afirmar que o diagnóstico das patologias sociais é mais profundo que a solução apresentada. Como vimos, na teoria democrática discursiva de Habermas, o processo da política deliberativa constitui o âmago do processo democrático. Aquela teoria busca conciliar elementos da doutrina liberal e do republicanismo, integrando-os no conceito de um procedimento ideal de deliberação e de tomada de decisões de forma a expressar a opinião e a vontade comuns. Para tanto, é necessária uma institucionalização dos canais de comunicação responsáveis pela política dialógica e pela política instrumental. A vontade comum se materializaria na produção de leis. O mais importante para Habermas é que o processo de elaboração das leis seja um processo legítimo. Tal processo significaria o exercício simultâneo da autonomia privada e da autonomia pública pelos cidadãos.

Quanto ao debate entre Habermas e Rawls, descrito na presente tese, cumpre observar que o mesmo se desenrola em termos de uma discussão dos aspectos filosóficos e epistêmicos das teorias (políticas) dos dois filósofos. Essa discussão não chega a estender-se ao campo das instituições sociais defendidas por cada autor. As eventuais "inconsistências" identificadas pelos "contendores" dizem respeito à própria forma que cada um constrói o seu sistema filosófico. Nesse aspecto, o próprio Habermas afirma, no início do primeiro ensaio, que as suas diferenças em ralação a Rawls não deveriam ser exageradas. Ainda que Rawls pareça sustentar que as suas divergências teóricas em relação a Habermas sejam maiores do que este estaria disposto a reconhecer, existe um consenso entre os dois a respeito da questão da liberdade e da autonomia. Ambos consideram que a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernas são interdependentes e cooriginárias. A participação política pressuporia a existência da garantia legal de direitos individuais e esses direitos, ao mesmo tempo, seriam o resultado da ação política. Essa convergência entre os dois autores está associada à crença, presente no pensamento dos dois filósofos, na possiblidade de conciliação entre liberalismo e republicanismo. Vale lembrar, no entanto, que Rawls considera essa conciliação possível no âmbito de um republicanismo pensado em termos do valor da participação política para a sociedade, mas que não ocorreria em relação ao republicanismo entendido como uma tradição que defende a possiblidade de existência de uma concepção comum de vida boa, como quer o republicanismo esgrimido por Sandel.

9- INSTITUIÇÕES NA VISÃO DE HONNETH

A exemplo do que foi feito em relação aos outros autores abordados na presente tese, cabe-nos avaliar em que medida as formulações teóricas e as instituições sociais defendidas por Honneth representam uma forma de conservadorismo institucional.

Como vimos, Honneth se mostra crítico em relação a teorias de justiça formuladas abstratamente, isto é, sem nexo com a realidade concreta das sociedades humanas. Ele entende que uma teoria da justiça deve ser construída a partir das práticas sociais existentes.

Ele se opõe a teorias que concebem a justiça a partir de um esquema procedimental fundamental, que se fundam na ideia de justiça distributiva ou que se caracterizem por uma certa fixação no Estado. Na sua visão, esses três elementos formariam a base de praticamente todas as teorias da justiça atuais. Predominaria um "paradigma da distribuição" segundo o qual a justiça social pode ser alcançada a partir da distribuição de determinados "bens" aos indivíduos.

Honneth buscar formular uma concepção da justiça que se afaste desses elementos. Segundo essa concepção alternativa, o exercício efetivo de uma autonomia individual somente pode ocorrer se, ao invés de um esquema distributivo, adotarmos as relações de reconhecimento como fundamento da autonomia individual.

Como vimos, Honneth vincula a questão da justiça à construção de uma vida ética democrática. Essa consistiria numa forma de vida em que a solução de problemas se daria de uma maneira inclusiva e cooperativa, e em que haveria uma coordenação das interações entre diversas esferas sociais, não apenas entre as esferas políticas formais, que se ocupam das questões eleitorais e de governo. A ideia de uma vida ética democrática, nesse filósofo, se associa à construção da liberdade social nas esferas de ação das relações pessoais, do mercado e da esfera pública política. A seguir, abordamos os campos da economia e da política.

9.1 Instituições econômicas: a esfera do mercado

Honneth possui uma avaliação bastante crítica no que tange às relações de mercado prevalecentes na sociedade capitalista contemporânea. Como visto, ele considera que atualmente falta liberdade social nas relações econômicas nos países desenvolvidos do Ocidente. Ao longo das últimas duas décadas, a economia capitalista teria adquirido uma forma social que se oporia ao que se entende por obrigações de papéis complementares. Tudo o que corresponderia a uma esfera de liberdade institucionalizada

estaria ausente do sistema econômico nos dias de hoje. Este não estaria baseado em obrigações de papéis estruturadas de forma que os indivíduos poderiam reconhecer na liberdade do outro uma condição de sua própria liberdade. Faltaria uma relação prévia de reconhecimento mútuo, a partir da qual as respectivas obrigações de papel poderiam adquirir força de validade e de convicção individual (HONNETH, 2014, p. 176). Essa seria, segundo o seu pensamento, uma das esferas a merecer uma reformulação institucional. O problema é se a liberdade reivindicada por Honneth, tendo com fundamento relações antecedentes de reconhecimento mútuo, pressupõe transformações institucionais que desafiem ou não a ordem institucional vigente.

Segundo Honneth, a remoção atual de limites ao mercado capitalista representa uma anomalia social que erode e solapa o potencial normativo do mercado. Esse filósofo busca, a partir de um processo de reconstrução normativa, recuperar os elementos que revividos poderiam levar aquela esfera a uma condição de liberdade social. Em primeiro lugar, ele defende a ideia de que o mercado não deve ser entendido como um domínio guiado apenas por cálculos econômicos, estando isento da observância de normas e valores que limitem a forma de intercâmbio nessa esfera. Partindo de uma perspectiva desenvolvida por Hegel e por Durkheim, Honneth considera que a presença de eticidade na esfera do mercado estaria associada à ideia de que os atores envolvidos a encaram como um sistema de obrigações de papel complementares, em que devem se reconhecer como membros de uma comunidade cooperativa antes de outorgarem-se mutuamente o direito de maximizar os seus interesses ao interagirem nessa esfera. Para tanto, a extensão das liberdades negativas, sancionadas juridicamente no mercado, deve ser consideravelmente reduzida (HONNETH, 2014, p. 192-194).

Honneth faz menção a duas críticas de Marx a respeito da economia de mercado capitalista. A primeira diz respeito à existência de uma exploração econômica da força de trabalho inerente ao sistema. A segunda, à impossibilidade da celebração de contratos não coercitivos no âmbito das relações de trabalho capitalistas. Honneth argumenta que a sustentação de ambas as críticas depende de comprovação empírica, e que, no caso da liberdade de contrato, ela necessitaria ser revisada por meio de um processo de reformas objetivando a não coerção (HONNETH, 2014, p. 195 e 196).

Para Honneth, se levarmos em conta o fato de que não parecem haver alternativas práticas ao sistema econômico de mercado, os dois questionamentos levantados por Marx não deveriam ser entendidos como déficits estruturais que somente poderiam ser resolvidos pela abolição da economia de mercado capitalista, mas como desafios

produzidos pela promessa normativa intrínseca ao mercado, cuja solução somente poderia ser encontrada no interior da própria economia de mercado. Adotando uma visão calcada na tradição do economicismo moral iniciado por Hegel e continuada por Durkheim, Honneth entende os problemas detectados por Marx como desvios das normas subjacentes ao sistema de mercado. Nessa perspectiva moral, o mercado deveria ser visto não apenas como um espaço de coordenação econômica, calcado exclusivamente na realização de autointeresse. Ele deveria ser avaliado em relação à sua capacidade de satisfazer as demandas de uma vida cooperativa, compartilhada, algo que os atores dessa esfera esperam que ele realize (HONNETH, 2014, p. 196 e 197).

A reconstrução normativa empreendida por Honneth, busca, idealmente, descobrir o caminho no desenvolvimento histórico do mercado capitalista que teria conduzido a uma realização progressiva dos seus princípios subjacentes de liberdade social, princípios estes que teriam emergido e obtido legitimidade sob a pressão de movimentos sociais, de protestos morais e de reformas políticas. A partir daí, tratar-se-ia de identificar os mecanismos institucionais, sobretudo os procedimentos discursivos de coordenação de interesses e as reformas legais, que teriam contribuído para a realização fática dessas ideias reguladoras (HONNETH, 2014, p. 197 e 198).

No contexto de sua análise das possiblidades de construção de uma eticidade democrática na esfera das relações econômicas de mercado, Honneth apresenta um relato histórico da evolução das relações de consumo sob o capitalismo e conclui que, não obstante a existência, no passado, de diversos movimentos sociais voltados para uma regulação das relações de consumo, a esfera do consumo mediado pelo mercado não teria, ao longo das últimas décadas, se tornado um elemento de vida ética democrática. Prevaleceria, nos dias atuais, uma mentalidade de consumismo privado, de acumulação individual de bens efêmeros, que ofereceria às empresas ampla liberdade para a realização de seus objetivos, definidos, em grande parte, de maneira autônoma. Segundo Honneth, a correção dessas anomalias na esfera do consumo se faria hoje ainda mais premente, por razões ecológicas, isto é, a preservação do planeta, e por razões éticas, a discussão sobre a possiblidade de acesso a um comércio de bens ligados, intrinsecamente, ao circuito funcional do corpo humano (HONNETH, 2014, p. 220 e 221).

Em ambos os casos, Honneth sugere a implementação de um discurso público. Ele sustenta que, quanto mais os consumidores se relacionarem entre si por intermédio de órgãos e foros discursivos, e quanto mais eles forem capazes de exercer influência, no longo prazo, sobre o entendimento das suas respectivas necessidades, maior será a

possiblidade de uma reconsideração do comportamento de consumo pela via da conscientização, isto é, reflexivamente (HONNETH, 2014, p. 221).

Honneth aponta para a ausência desses espaços institucionais em que os consumidores possam, a partir da livre discussão, formar uma opinião coletiva sobre as normas e valores que devam orientar as relações de consumo da sociedade. Ele avalia que, aparentemente, os consumidores nunca teriam estado tão excluídos como agora das decisões sobre questões de regulação dos mercados. Estas estariam nas mãos de uns poucos órgãos governamentais e de associações de especialistas em que os consumidores não teriam participação (HONNETH, 2014, p. 221 e 222).

Ele sustenta que, do ponto de vista da tradição do economicismo moral, o mercado de bens de consumo pode ser concebido como uma relação institucionalizada de reconhecimento mútuo, desde que o relacionamento entre vendedores e consumidores contribua para a realização complementar dos interesses legítimos de cada parte. Os consumidores somente podem realizar sua liberdade de satisfazer seus interesses individuais oferecendo às empresas uma oportunidade de maximização de lucro por meio da demanda no mercado. As empresas, por sua vez, só podem maximizar seu lucro por intermédio da produção de bens demandados pelos consumidores. Mas nenhuma dessas variáveis é definida pelo próprio mercado. Nem a margem de lucro das empresas, nem o tipo de necessidades que podem ser satisfeitas pelo mercado, nem os meios para a satisfação dessas necessidades, e nem a maneira pela qual o consumo se realiza. Existiria uma variedade de alternativas sobre como organizar as relações de consumo. A decisão de escolha entre essas diferentes alternativas somente poderia ocorrer tendo por base considerações normativas (HONNETH, 2014, p. 208).

Para Honneth, de acordo com os critérios descobertos com a ajuda do economicismo moral, não estaria havendo, nos dias de hoje, na esfera do consumo mediado pelo mercado, o cumprimento de nenhum dos pré-requisitos institucionais capazes de torná-lo uma instituição de liberdade social (HONNETH, 2014, p. 222).

Atualmente, segundo esse filósofo, o principal obstáculo ao fortalecimento do poder dos consumidores por meio de uma unificação da comunicação e de normas legais específicas seria a crescente desigualdade de situações sociais e de níveis de renda entre os indivíduos, que afetariam não só a capacidade de pressão dos consumidores como também o processo de entendimento mútuo. A fim de dar conta das mudanças sociais responsáveis por essas desigualdades socioeconômicas, haveria que passar de uma reconstrução normativa da esfera do consumo mediada pelo mercado para a da esfera da

divisão do trabalho mediada pelo mercado, visto que a posição social de cada membro da sociedade é definida por sua posição na estrutura de produção do sistema (HONNETH, 2014, p. 222 e 223).

Na visão do economicismo moral, uma institucionalização adequada da liberdade social na esfera do mercado de trabalho capitalista requereria, além de garantias jurídicas de igualdade de oportunidades, o estabelecimento de mecanismos discursivos que permitam aos trabalhadores influir nos interesses das empresas (HONNETH, 2014, p. 229).

Honneth avalia que, até a Segunda Guerra Mundial, apesar de cem anos de lutas do movimento dos trabalhadores, as perspectivas de se alcançar liberdade social na esfera do trabalho social não pareciam boas. Muito pouco então havia sido obtido em termos de seguridade de salários e de emprego, de igualdade de oportunidades efetivas e de cogestão democrática. Não obstante, a emergência, nos anos da década de 1950, de um capitalismo organizado em países da Europa Ocidental teria resultado na adoção de medidas econômicas de proteção ao trabalho, que teriam contribuído para a realização dos objetivos de uma ampliação da liberdade social. Por meio de acordos intermediários, teria sido possível institucionalizar algumas das condições necessárias ao estabelecimento de relações de cooperação no mercado, tais como a generalização, garantida pelo Estado, do salário mínimo e a elevação do seguro desemprego. Ao mesmo tempo, teria se verificado uma maior participação dos trabalhadores, via sindicatos, nas decisões empresariais, salariais e sobre as condições de trabalho nas empresas¹⁴². Tais medidas visavam estabelecer uma espécie de bem comum, no contexto de uma sociedade que continuava sendo capitalista, e que buscava evitar, ou até mesmo eliminar, o conflito de classes (HONNETH, 2014, p. 240 e 241).

Ainda segundo esse filósofo, ao longo dos anos da década de 1990, todas as conquistas alcançadas em termos de políticas econômicas teriam sido desmanteladas. Muitas empresas importantes teriam passado a se concentrar quase que exclusivamente na obtenção de lucros e na busca de valorização das suas ações na bolsa. O Estado teria limitado suas atividades mediadoras e socializantes a uma mera supervisão da economia. Como consequência, os sindicatos dos trabalhadores teriam perdido o seu papel na

¹⁴² A melhoria nas condições de reconhecimento no âmbito do trabalho social, teria sido, não obstante, coetânea com um processo de segmentação do mercado de trabalho, originando diferenciações sociais no interior do proletariado (HONNETH, 2014, p. 242-244).

cogestão. Nesse período, uma conjunção de fatores¹⁴³ teria levado a uma nova desorganização da economia capitalista nos países da Europa Ocidental, que não significava apenas um retorno ao mundo do mercado não regulado, não sendo, portanto, redutível ao despontar do neoliberalismo naqueles anos (HONNETH, 2014, p. 244 e 245).

As mudanças econômicas citadas por Honneth teriam resultado numa autonomização dos imperativos dos mercados financeiro e de capitais, com consequências nocivas sobre o mercado de trabalho e sobre outras esferas sociais próximas. As principais consequências do desbloqueio dos interesses capitalistas por lucro e das estratégias transnacionais das empresas, sobre as condições de trabalho, teriam sido uma redução nos salários, uma precarização das condições de contratação, o incremento da insegurança no emprego e a demanda empresarial de que os trabalhadores aceitassem, de forma passiva, as condições oferecidas no mercado 144 (HONNETH, 2014, p. 245 e 246).

Honneth observa que à, luz dos ganhos institucionais obtidos no período "social-democrata" do capitalismo organizado, no que respeita a uma ampliação da liberdade social, o estado atual do mercado de trabalho deveria ser entendido como o resultado de uma anomalia, visto que, nos últimos vinte anos, para a grande maioria dos assalariados, as oportunidades de saber-se integrado como um igual entre iguais, num contexto de cooperação no mercado de trabalho capitalista, teriam se reduzido de forma dramática (HONNETH, 2014, p. 246 e 247).

Assim, pela primeira vez, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, e, talvez, desde o início da implantação do Estado de bem-estar, teria passado a predominar uma

_

¹⁴³ Segundo Honneth, sob a crescente pressão da globalização, os atores políticos teriam começado a mudar o seu entendimento a respeito da economia e das políticas públicas, passando a defender impostos mais baixos e uma diminuição da regulação nos mercados financeiros. Ao mesmo tempo, a composição do mercado de capitais teria sido profundamente alterada pela entrada de grandes investidores institucionais, que, voltados para a obtenção de rendimentos de curto prazo, teriam produzido uma marginalização dos pequenos investidores. Outro fator seria o fato de que a intensificação da concorrência nos mercados mundiais teria levado muitas empresas a reestruturar-se pela via da redução de salários e da contratação de trabalhadores. Finalmente, teria havido uma mudança no perfil dos executivos recrutados pelas empresas, que teriam passado a valorizar mais o "conhecimento financeiro" dos funcionários, do que a experiência na empresa e os valores gerenciais tradicionais (HONNETH, 2014, p. 245).

¹⁴⁴ Um fato destacado por Honneth é o de que deterioração das relações de trabalho acima descrita, ainda que tenha sido sentida e percebida como algo injusto pelos trabalhadores, não teria conduzido a uma reação coletiva organizada de revolta ou de oposição. As respostas a essa situação teriam se situado no plano meramente individual. Esse autor acredita que a razão para esse comportamento individualista estaria na visão, que teria se difundido nos últimos vinte e cinco anos, de que a sobrevivência e o sucesso no mercado de trabalho dependeriam apenas do esforço particular de cada um (HONNETH, 2014, p. 247 e 248).

concepção de que o mercado capitalista constitui uma esfera de liberdade individual e não de liberdade social. A convicção normativa de que o mercado representaria, na visão dos participantes, uma esfera social que proporcionaria a todos a oportunidade de satisfizer seus interesses em livre reciprocidade, teria dado lugar a um entendimento do mercado como um espaço de concorrência para a maximização da utilidade individual. O surgimento dessa mudança de atitude, por sua vez, estaria associado às medidas adotadas pelas empresas e pelo Estado, que, há cerca de vinte anos atrás, teriam dado início à desorganização do capitalismo nos países da Europa Ocidental (HONNETH, 2014, p. 249-251).

O resultado disso tudo, segundo o próprio Honneth, é que a reconstrução normativa por ele levada a cabo na esfera das relações de trabalho mediadas pelo mercado não poderia contar, no momento, com contramovimentos normativos, capazes de orientar ações voltadas para a conquista da liberdade social nessa esfera. Os elementos principais da ética democrática, cujas oportunidades atuais ele estaria tentando descobrir, estariam ausentes. A participação num sistema de cooperação, como o pretendido por ele, pressupõe a imposição de limites ao funcionamento do mercado de trabalho. No entanto, esse tipo de liberdade social, que sempre teria sido o fundamento para a legitimação do mercado, parece ter desaparecido da esfera institucional do trabalho assalariado. As ideias tradicionais de que a igualdade de oportunidades, a melhoria das condições de trabalho e a cogestão seriam fundamentais para a realização da promessa normativa do mercado de trabalho, teriam dado lugar à concepção de que cada um é o único responsável pelo seu destino no mercado (HONNETH, 2014, p. 252 e 253).

Como forma de combater a deterioração das condições oferecidas no mercado de trabalho, Honneth propõe que forças opositoras organizadas em nível internacional (associações transnacionais de sindicatos e organizações não governamentais) atuem em prol da regulação das normas sobre o trabalho, algo já conquistado no passado, mas que, como visto, teria passado por um processo de regressão (HONNETH, 2014, p. 253).

9.2 Instituições políticas: a esfera de formação da vontade pública

Honneth considera a esfera política da formação da vontade e da deliberação públicas como o núcleo das perspectivas para a realização da liberdade social no âmbito das sociedades desenvolvidas do Ocidente (HONNETH, 2014, p. 253).

Para esse filósofo, seguindo os passos de Hegel, a liberdade social nessa esfera tem a ver com a instituição do público democrático, ou "esfera pública", um espaço social em que os cidadãos, por meios de debates, formam convicções que, ao final, possam ser aceitas por todos os participantes, e que se constituirão nos princípios a se serem seguidos pelo Parlamento, de acordo com os procedimentos do Estado de direito (HONNETH, 2014, p. 254).

No que tange à construção de uma vida ética democrática, Honneth, por via da sua reconstrução normativa, sustenta que as lutas sociais e políticas que tiveram lugar durante quase duzentos anos, revelam a necessidade de atendimento a cinco condições para a realização da liberdade social na esfera da vida pública democrática, a saber: a existência de direitos individuais de opinião e de participação política garantidos pela Constituição; de um espaço de comunicação geral que supere as divisões de classe, e que possibilite, aos diferentes grupos e classes sociais afetados pelas decisões políticas, o estabelecimento de um intercâmbio de opiniões; de um sistema altamente diferenciado de meios de comunicação de massa que, por meio de um esclarecimento lúcido, acerca do surgimento, das causas e da diversidade de interpretações dos problemas sociais, proporcione ao público a capacidade de construir uma opinião e uma vontade de maneira informada; a disposição, da parte dos cidadãos, de efetuar ações não remuneradas, a fim de preparar e realizar eventos em que a opinião de diferentes grupos possa ser apresentada ao público; e, finalmente, o desenvolvimento de uma cultura política que alimente sentimentos de solidariedade entre os cidadãos (HONNETH, 2014, p. 289-292).

Honneth ressalta que, ao lado das cinco condições descritas, o exercício da liberdade social na esfera pública democrática pressupõe, também, a adoção de medidas sociais que assegurem o sustento vital de todos os cidadãos, para que possam participar do livre intercâmbio de opiniões na arena pública (HONNETH, 2014, p. 293).

Ele agrega ainda outra condição, que estaria implícita e parcialmente contida na primeira: os membros da sociedade que intercambiam opiniões em seu processo comunicativo devem acreditar que as construções resultantes do processo de formação da vontade públicas serão suficientemente efetivas para se tornarem realidade. E o órgão social responsável pela garantia dessa efetividade seria, desde o início das revoluções políticas dos séculos XVIII e XIX, o Estado democrático de direito (HONNETH, 2014, p. 304).

Esse autor identifica uma crise do Estado democrático de direito nos dias atuais. Ele faz referência ao surgimento, após a Segunda Guerra Mundial, nos países da Europa Ocidental, de um novo sistema de direcionamento estatal, denominado de "corporativismo liberal". Tal sistema teria surgido como consequência do objetivo de

buscar conciliar o aumento das obrigações sociais decorrentes do Estado de bem-estar com as necessidades das empresas capitalistas de um ambiente de maior segurança para a sua atuação. Assim, pouco a pouco, teriam sido criados mecanismos de ajuste entre governo, entidades empresariais e sindicatos, com o intuito de melhorar a efetividade do planejamento da ação estatal por meio da representação extraparlamentar de interesses. O objetivo dessa forma de corporativismo seria o de se antecipar, por meio de acordos de interesses, a um processo democrático de formação da vontade que serviria ao bem comum (HONNETH, 2014, p. 323 e 324).

Honneth considera esse sistema uma anomalia normativa em relação aos princípios fundamentais do Estado de direito. Isso, porém, somente teria sido percebido pela consciência pública a partir da década de 1980 com a crise financeira do Estado, que teria tornado difícil o atendimento, pelo Estado, dos diversos interesses corporativistas, como até então vinha fazendo. Essa "tomada de consciência" teria gerado, na população, um sentimento de "desencanto com a política", uma desconfiança, não totalmente infundada, de que, por trás de toda decisão política que se apresente como democrática, haveria sempre um acordo informal. Esse desencanto teria se aprofundado nos últimos anos, em razão da entrada em cena, em muitos países da Europa Ocidental, de um "sistema de lobismo", em substituição às negociações corporativistas. Nesse contexto, ao lado do enfraquecimento do Parlamento como lócus de decisões democráticas, corresponderia uma transformação estrutural dos partidos que, de instrumentos para a construção da vontade democrática, teriam, em grande medida, se convertido em associações burocráticas voltadas para o recrutamento de pessoal para cargos políticos (HONNETH, 2014, p. 324-326).

Em paralelo com esse sentimento de desencanto, existiria a suspeita, em amplos segmentos do público político, de que as autoridades estatais não estariam comprometidas com o princípio da neutralidade requerido pela Constituição democrática, e que as decisões do Estado estariam privilegiando os interesses capitalistas das empresas. A percepção de que a liberdade social da autolegislação democrática não estaria vigorando nos órgãos correspondentes do Estado de direito estaria levando as pessoas a se afastar das arenas públicas de formação da vontade política (HONNETH, 2014, p. 326).

Para Honneth, a única saída para essa crise do Estado de direito seria reunir o poder público de entidades, movimentos sociais e associações civis para, por meio de um esforço concentrado, pressionar o poder legislativo para que adote medidas de controle social do mercado capitalista. O desenvolvimento de uma oposição pública, pluralista, se

depararia hoje com a dificuldade de que a forma de integração política facilitada no passado pela existência de uma cultura comum, no âmbito dos Estados-nação, encontraria limites nos dias atuais, como resultado dos processos de globalização e de migrações internacionais (HONNETH, 2014, p. 326 e 327).

Segundo Honneth, no passado, o pertencimento a uma comunidade entendida como "nação" teria sido um requisito para que os cidadãos tivessem, entre si, confiança e solidariedade suficientes para reivindicarem participação no processo de autolegislação coletiva. No entanto, faltariam, atualmente, ideias sobre como a integração política dos cidadãos poderia se realizar, para além do espaço cultural da "nação" (HONNETH, 2014, p. 328 e 332).

9.3 Comentários sobre Honneth

Como vimos, Honneth, ao apresentar o seu método de análise social, critica a formulação de teorias da justiça baseadas em princípios abstratos definidos aprioristicamente, que não levam em consideração a realidade social que se quer examinar. Para esse autor, diferentemente de Rawls, teorias da justiça devem estar referidas às práticas sociais efetivas de uma sociedade.

Não obstante, o método de reconstrução normativa adotado por Honneth, em que busca descobrir os fundamentos normativos da liberdade social no processo de evolução histórica das sociedades Ocidentais, nos leva a crer que a eticidade democrática que defende, embora não esteja presente, nos dias atuais, nas três esferas de ação apresentadas, seria alcançável no marco da ordem social vigente, ou seja, no contexto das instituições em vigor nas democracias representativas dos países avançados do Ocidente.

Em artigo de resposta a críticas nesse sentido, Honneth reconhece que, na obra *Freedom's right*, deveria ter sido mais claro em relação a esse ponto, mas que não estaria comprometido com a defesa da ordem atual. Ele afirma que a realização da liberdade social poderia requerer a implantação de instituições sociais que iriam além das instituições suportadas pela ordem vigente. Em resposta a uma crítica de Jörg Schaub¹⁴⁵, de que somente aceitaria transformações sociais "graduais" na aplicação dos ideais de liberdade social, nas diferentes esferas de ação das sociedades modernas, Honneth comenta que, na sua reconstrução normativa, em *Freedom's right*, deveria ter adotado

_

¹⁴⁵ Ver Schaub, Jörg. Misdevelopments, pathologies and normative revolutions: normative reconstruction as a method of Critical Theory. *Critical Horizons*, Vol. 16, No. 2, 2015, p. 107-130.

uma postura mais maleável em termos institucionais, no que tange à realização da liberdade social nas diferentes esferas. Ele argumenta que deveria ter deixado a porta aberta para a possiblidade de lidar com casos de "revolução institucional", que seriam situações em que a norma subjacente de determinada esfera de ação somente poderia se realizar, de forma ampla e apropriada, por meio de uma mudança da instituição que anteriormente cumpria essa função. Esse seria o caso, por exemplo, da ideia, não improvável, de que o princípio da liberdade social na esfera da esfera econômica somente poderia ser realizado no âmbito do socialismo de mercado (HONNETH, 2015, p. 208).

Não obstante, embora admita a possiblidade de transformações institucionais profundas nas sociedades modernas, Honneth, diferentemente de Schaub, argumenta contra a possiblidade de "revoluções normativas", isto é, de mudanças no arcabouço normativo das sociedades. Essa posição se justificaria, em primeiro lugar, pelo fato de que haveria abundante evidência, histórica e empírica, de que praticamente todas as lutas por um futuro "melhor" nas sociedades modernas repousariam em princípios oriundos da noção de "liberdade" (HONNETH, 2015, p. 209).

Timo Jütten¹⁴⁶ argumenta que a liberdade social defendida por Honneth não poderia ser obtida no marco de uma economia capitalista. A partir dessa crítica, este último busca esclarecer sua concepção de mercado. Este deveria ser entendido como uma instituição "abstrata" que torna possível a troca de mercadorias entre os participantes, e em que os "valores" e "preços" dessa instituição são governados pela oferta e pela procura. Ela seria "abstrata" no sentido de que os mercados não podem existir por si próprios, necessitam estar inseridos numa dada sociedade. A natureza dessa inserção social determina quem contaria como participante no mercado, o que seria uma forma legítima de oferta e demanda, e o que seria elegível para ser trocado como mercadoria. Em outras palavras, os mercados só podem existir com a ajuda, ou no arcabouço, de uma regulação social. A teoria econômica tradicional tentaria obscurecer esse fato e nos convencer de que existiria uma unidade inquebrantável entre mercados e propriedade privada e que diferentes formas de regulação do mercado não seriam possíveis (HONNETH, 2015, p. 223).

_

¹⁴⁶ Ver Jütten, Timo. Is the Market a sphere of social freedom? *Critical Horizons*, Vol. 16, No. 2, 2015, p. 187-203.

Em seu livro mais recente¹⁴⁷, em que revisita o ideário socialista, Honneth também procura afastar a ideia de que a forma de liberdade, ou seja, de eticidade democrática, que defende, estaria comprometida com a ordem social vigente.

Numa linha semelhante à de Habermas, Honneth considera que o ideal socialista teria originariamente se baseado em premissas conceituais que diziam respeito ao contexto de sociedades nos primórdios da industrialização (HONNETH, 2017, p. 51 e 52), não aplicáveis, no entanto, a sociedades pós-industriais. Esse autor, postula, portanto, uma atualização teórica da ideia de socialismo.

No que tange ao mercado, Honneth argumenta que, na maior parte das vezes, Marx identifica as diversas caraterísticas do mercado com o sistema capitalista, e que, mesmo depois da morte daquele, teria ficado impossível que os socialistas concebessem um sistema econômico socialista sem descartar tudo o que dizia respeito ao mercado, levando-os a adotar a ideia de uma economia centralmente planificada (HONNETH, 2017, p. 56). Ao mesmo tempo, a teoria econômica dominante teria firmado a noção de que o funcionamento dos mercados requer a propriedade privada hereditária dos meios de produção, e que, portanto, somente podem existir sob a forma capitalista (HONNETH, 2017, p. 68).

Esse autor sustenta que, numa perspectiva socialista, buscar a liberdade social na esfera econômica, significa submeter o formato atual do mercado a uma transformação, em que os diferentes componentes dessa instituição sejam separados e submetidos a uma avaliação do quanto são adequados para o estabelecimento de formas cooperativas de coordenação econômica, considerando-se a complexidade das necessidades individuais. No curso desse exame, nada *a priori* deveria ser excluído, nem mesmo o direito de sucessão ou a possiblidade de instauração da propriedade comum dos meios de produção. Diferentes experimentos institucionais seriam possíveis, segundo esse autor (HONNETH, 2017, p. 68).

Honneth não enxerga o socialismo como a consumação do projeto emancipador de uma determinada classe social. A possibilidade de instauração dessa nova ordem social não mais dependeria da ação de um movimento social específico, mas da capacidade de os cidadãos, convencidos de que a liberdade individual somente por ser obtida por meio da cooperação e da solidariedade em esferas importantes da vida social, levarem a cabo

_

¹⁴⁷ The idea of socialism: towards a renewal, cuja edição original alemã é de 2015.

um processo de reformas institucionais, no contexto de uma dada realidade social, que apontem para mudanças futuras (HONNETH, 2017, p. 74).

Ele considera uma limitação do socialismo clássico não ter estendido a ideia de liberdade social para outros campos da reprodução humana além da economia. Ele postula que um socialismo revisto não pode se contentar com a abolição da heteronomia e do trabalho alienado, uma vez que as esferas das relações pessoais e da formação democrática da vontade política também requerem um ambiente de cooperação livre, vale dizer, de liberdade social (HONNETH, 2017, p. 88 e 89). Ele também defende a noção de que existe uma relação de interdependência entre essas esferas, e que a cooperação entre elas representa a quintessência de uma forma de vida democrática. A relação entre elas deveria habilitá-las a seguir suas próprias normas e, ao mesmo tempo, cooperar livremente para a reprodução da sociedade. Trata-se de uma concepção abstrata das estruturas da vida social, cuja concretização deve ocorrer pela via da experimentação, em que os indivíduos, por meio de suas relações pessoais, econômicas e políticas, contribuem de forma cooperativa para a manutenção da sua comunidade. Sob essa concepção, a democracia não significa apenas a participação livre e igual no processo de formação da vontade política. Ela deve ser entendida, segundo Honneth, como um modo de vida, em que os indivíduos podem participar de forma igualitária na mediação entre o indivíduo e a sociedade, de maneira que cada esfera funcionalmente diferenciada reflita a estrutura geral da participação democrática. Nesse aspecto, o socialismo deveria conceber uma sociedade emancipada como uma formação social que vive sob um modo de vida democrático. Essa concepção não prevê, no entanto, um futuro imutável. Ela deveria ser vista meramente como uma orientação que apontasse o rumo que a experimentação de diferentes possiblidades institucionais deveria seguir (HONNETH, 2017, p. 91-93).

Como vimos, Honneth confere destaque ao papel exercido pela esfera pública democrática como lócus de discussão e de deliberação dos cidadãos, cuja atuação se reflete sobre as demais esferas da vida social. Afastada a ideia de uma classe ou movimento social como destinatário principal do socialismo, essa seria a esfera adequada para que esse ideal pudesse ser ouvido pela totalidade dos cidadãos. Segundo esse autor, os aliados para a superação da coerção e da dominação, nas três esferas de ação da vida social, somente poderão ser encontrados nas arenas da esfera pública política (HONNETH, 2017, p. 97-99).

A esfera política pública, na visão de Honneth, cumpre um papel fundamental. Além de, via preceitos constitucionais e legais, regular as condições de exercício da vida política propriamente dita da sociedade, ela também atuaria na definição do formato institucional das esferas do relacionamento pessoal e das relações de mercado. Não obstante, essa poderosa esfera não pode legitimamente atuar caso não haja liberdade social nas outras esferas citadas. O exercício dessa liberdade pode se dar por meio de lutas sociais que coloquem na ordem do dia mudanças sociais que, de forma racional, contribuam para o enfrentamento das patologias sociais existentes na sociedade, como as descritas por Honneth.

Face ao exposto, não podemos considerar a priori que haja a presença de um conservadorismo institucional no pensamento de Honneth. A ideia de que a liberdade social nas diferentes esferas de ação somente possa ser obtida pela experimentação institucional, significa algo que aproximaria as ideias de Honneth das de Unger. Assim como o filósofo brasileiro, aquele parece defender uma forma de reformismo, em que as transformações institucionais ocorrem, não pela tomada revolucionária do poder por uma classe social que cumpre uma missão histórica, mas por meio de processos de mudança fragmentários e cumulativos. Apesar disso, sua visão de socialismo identifica esse ideal mais como uma determinada "forma de vida" do que como um programa para uma sociedade composta por instituições. Isso constitui, a nosso ver, uma fraqueza da abordagem de Honneth a respeito do socialismo. Como vimos, esse filósofo se limita a formular princípios genéricos ou a afirmar o que o socialismo "não pode ou não deve ser", mas não introduz uma discussão sobre que instituições concretas fundariam sua visão de socialismo. A ausência de uma investigação sobre as formas institucionais concretas que fizessem a ponte entre a prescrição normativa e a vida prática, estaria, nos termos de Unger, a denotar uma falta de imaginação institucional, o que também, na visão desse filósofo, seria uma manifestação de conservadorismo, crítica com a qual estamos de acordo. Se por um lado, Honneth vai mais além do que Habermas ao afirmar explicitamente a possiblidade de alterações profundas na ordem social vigente, inclusive no regime de propriedade, fica a meio caminho ao não enveredar pela discussão do que seria, na prática, o socialismo que defende, além de uma "forma de vida" ¹⁴⁸. Essa omissão de Honneth em relação ao trato das instituições pode ser entendido como um sintoma do que Unger chama de "reformismo conservador". Este seria uma combinação de compromissos programáticos com conservadorismo institucional. Os compromissos programáticos no reformismo conservador seriam os compromissos ideológicos

¹⁴⁸ Compare-se, por exemplo, o socialismo de Honneth com a concepção de democracia de cidadãos-proprietários de Meade.

conhecidos que definem as principais posições nos debates políticos e jurídicos contemporâneos. Segundo Unger, os ideais do reformismo conservador são definidos e executados dentro do arcabouço institucional das instituições estabelecidas, principalmente das formas herdadas da democracia representativa, da economia de mercado e de uma sociedade civil livre (UNGER, 2004, p. 103 e 104). Como vimos, na sua crítica às patologias e anomalias do capitalismo contemporâneo, Honneth apontou a falta de liberdade nas três esferas de ação social: relações pessoais, mercado e esfera política pública. Ele enfatizou a necessidade de reformulação das relações de mercado, por meio de uma experimentação institucional. Ocorre que a experimentação institucional por ele proposta se daria no marco das instituições da democracia representativa atual, no âmbito da esfera política pública, que considera ser a principal esfera de ação social. No dizer de Unger, "quando nos agarramos firmemente à estrutura institucional estabelecida, descobrimos que abandonamos grande parte do nosso ideal professado" (UNGER, 2014, p. 104). Essa incapacidade de Honneth de transcender o arcabouço das instituições políticas vigentes configura, a nosso ver, uma forma de fetichismo institucional, neste caso específica ao campo político, embora não identifiquemos um alinhamento desse filósofo com a tese da convergência.

Vale observar, que, ainda que admita revisões fundamentais nas estruturas institucionais, pela vontade democrática, Honneth não rejeita as instituições tradicionais do Estado de direito. As transformações que venham a ocorrer nas condições sociais prevalecentes, orientada, como quer Honneth, pela noção de reconhecimento social, conduzidas por diferentes movimentos sociais, devem se dar, normativamente, no marco dessas instituições, ainda que nem todas as transformações sociais se expressem por meio de codificação legal, afetando mais os costumes.

A exemplo de Habermas, Honneth também está preocupado com a melhor forma de construção da vontade e da deliberação públicas. Nesse aspecto, as diferenças entre os dois na verdade não são muito profundas. A teoria democrática de Habermas confere ênfase ao papel desempenhado pelo Estado constitucional e à produção legítima de leis. Honneth critica Habermas por apoiar sua visão de sociedade democrática no funcionamento de um Estado de direito, esquecendo-se de outras esferas, mercado e relações pessoais, em que o exercício da liberdade e da autonomia também se faz necessário. Ao mesmo tempo, Honneth compartilha com aquele a ideia de interação comunicativa como fundamento para a deliberação democrática, não se mostrando contrário à ideia, em si, de democracia deliberativa. Se bem é verdade que Honneth

indicou uma insuficiência do modelo comunicativo de Habermas, apontando a necessidade de implantação de uma democracia cooperativa, fundada numa redefinição da divisão social do trabalho, depreende-se que a obtenção dessa nova forma de democracia estaria, na visão desse autor, na dependência de uma ação na esfera política pública, regida pelas instituições da democracia representativa tradicional.

CONCLUSÃO

A presente tese buscou identificar a possível presença de um conservadorismo institucional no pensamento de alguns autores contemporâneos, tendo como referência uma crítica de Mangabeira Unger à filosofia política predominante na atualidade nas sociedades capitalistas avançadas do Ocidente e a sua ideia de experimentalismo democrático. A conclusão final a que chegamos é a de que Unger tem razão em grande parte, no que diz respeito aos quatro autores aqui estudados.

No caso da filosofia política norte-americana contemporânea, a análise do pensamento de Rawls revelou que a crítica de Unger parece pertinente quando analisamos as instituições políticas defendidas por aquele autor. Tais instituições são as típicas instituições das democracias representativas do Ocidente. Diferentemente, no caso das instituições socioeconômicas, a filosofia de Rawls se afasta do tradicionalismo, ao criticar enfaticamente o lassez-faire e o Estado de bem-estar e defender uma organização econômica da sociedade baseada na chamada democracia de cidadãos-proprietários ou, como second best, em alguma forma de socialismo democrático. Não obstante, ao privilegiar, na evolução do seu pensamento, a defesa do liberalismo político, uma forma de pluralismo democrático, passou a deixar em segundo plano a necessidade de transformações substantivas voltadas para correção das desigualdades a socioeconômicas.

Com relação a Sandel, este pretende marcar bastante as suas diferenças em relação a Rawls, ao rejeitar o que chama de concepção voluntarista da liberdade e de república procedimental, e propõe a formulação de uma nova filosofia pública, sob bases republicanistas, para a sociedade norte-americana. O fundamento mais importante dessa nova filosofia seria uma transformação moral da sociedade americana. Sandel não empreende uma discussão sobre a necessidade de transformações institucionais para se alcançar essa renovação social. Esse vazio no seu discurso deixa a impressão, e nos leva a concluir, que Sandel aceita o formato vigente das instituições políticas e econômicas da sociedade americana. Tratar-se-ia, na sua visão, de modificar o seu conteúdo moral subjetivo e não as suas estruturas.

No caso da filosofia política alemã contemporânea, encontramos em Habermas o diagnóstico de importantes patologias nas sociedades capitalistas avançadas dos dias atuais, inclusive no que diz respeito ao funcionamento do Estado de bem-estar social e da

democracia de massa existentes nessas sociedades. Ao mesmo tempo, não obstante, ele não enxerga aparentemente a necessidade de transformações estruturais importantes nas instituições vigentes nessas sociedades. Ele aposta tudo na construção de mecanismos procedimentais que permitam a realização do livre fluxo de interações sociais que, por meio do discurso não distorcido, possam solucionar as diferentes questões políticas que surgem no meio social. De qualquer maneira, a formação da vontade e da deliberação púbicas se consumam no marco do Estado democrático de direito, por meio dos processos parlamentares de elaboração legítima de leis, que caracterizam as democracias representativas Ocidentais. Para Habermas, o alcance emancipatório do processo de deliberação parece residir nos temas que a esfera pública venha a pôr em discussão e, posteriormente, em deliberação. A nosso ver, as perspectivas de mudanças institucionais observáveis no pensamento habermasiano terminam aí.

Honneth, a exemplo de Habermas, descreve um conjunto de patologias que caracterizariam as sociedades capitalistas avançadas do Ocidente. Além disso, ao discutir a possiblidade de uma vida ética democrática, apresenta um diagnóstico de ausência de liberdade nas diferentes esferas da vida social na atualidade (relações pessoais, mercado e formação da vontade pública). Inicialmente, somos levados a crer, pelo método adotado por Honneth, de buscar encontrar os elementos normativos da liberdade, no processo de desenvolvimento histórico das sociedades capitalistas avançadas, que esse filósofo estaria comprometido com a defesa da ordem vigente nessas sociedades. No entanto, nos seus trabalhos mais recentes, Honneth admite a possiblidade de mudanças institucionais profundas com vistas a se alcançar a liberdade nas diferentes esferas citadas, defendendo inclusive a instauração de um socialismo de mercado. Ainda que, nesse aspecto, digamos, ideológico, não se possa falar de conservadorismo, a abordagem de Honneth carece de uma definição institucional mais clara do que venha a ser esse socialismo, na prática, o que estaria a denotar o que Unger chama de "reformismo conservador".

Malgrado Honneth critique em Habermas a excessiva ênfase na esfera política da formação da vontade pública, ambos parecem querer jogar tudo o que possa configurar transformação institucional, não importando quão profundas sejam estas, para a ação dos diferentes atores sociais via tematização no âmbito daquela esfera, regida pelas instituições das democracias representativas tradicionais do Ocidente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Joel. Situating Axel Honneth in the Frankfurt School tradition. In: PETHERBRIDGE, Danielle (ed). *Axel Honneth: critical essays, with a reply by Axel Honneth*. Leiden: Brill, 2011, p. 31-57.

ANDERSON, Perry. Roberto Unger and the politics of empowerment. A zone of engagement. London: Verso, 1992.

ANDERSON, Perry. Uma teoria da injustiça. *Afinidades seletivas*. São Paulo: Boitempo, 2002.

BACHRACH, Peter & BARATZ, Morton S. Two faces of power. *The American Political Science Review*, 56(4), 1962, p. 947–952.

BACHUR, João Paulo. Individualismo, liberalismo e filosofia da história. *Lua Nova*, nº 66, 2006, p. 67-203.

BELLAMY, Richard. Liberalismo e sociedade moderna. São Paulo: UNESP, 1994.

BERLIN, Isaiah. Two concepts of liberty. In: SANDEL, Michael J. (ed) *Liberalism and its critics*. New York: New York University Press, 1984, p.15-36.

BIANCHI, Álvaro. Igualdade em contexto: discurso e teoria política. In: MIGUEL, Luiz Felipe, BIROLI, Flavia, MARQUES, Danusa & MACHADO, Carlos (orgs.). *A democracia face às desigualdades: problemas e horizontes*. São Paulo: Alameda, 2015, p. 21-39.

BICHARA, Carlos David Carneiro. *Direito, Reconhecimento e Cidadania: Uma Abordagem Reconhecitiva dos Direitos*. Rio de Janeiro, 2017. Tese (Doutorado em Direito) – Centro de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

BIRD, Colin. The Possibility of Self-Government. *The American Political Science Review*, 94(3), 2000, p. 563–577.

BRONNER, Stephen Eric. *Critical theory: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2011.

CHAMBERS, Simone. Justice or legitimacy, barricades or public reason?: the politics of property-owning democracy. In: O'NEILL, Martin & WILLIAMSON, Thad (eds.). *Property-owning democracy: Rawls and beyond.* West Sussex: Wiley Blackwell, 2014, p. 17-32.

DAHL, Robert A. Um prefácio à teoria democrática. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

DIQUATTRO, Arthur. Rawls versus Hayek. *Political Theory*, Vol. 14, No. 2, 1986, p. 307-310.

EDGAR, Andrew. Habermas: the key concepts. Oxon and New York: Routledge, 2006.

FINLAYSON, James Gordon & FREYENHAGEN, Fabian. Introduction: The Habermas-Rawls Dispute - Analysis and Reevaluation. In: FINLAYYSON, James Gordon & FREYENHAGEN, Fabian (eds.). *Habermas and Rawls: Disputing the political*. New York, Routledge, 2013, p. 1-21.

FINLAYSON, James Gordon. *Habermas: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

FORST, Rainer. Contexts of justice: political philosophy beyond liberalism and communitarianism. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002.

FRASER, Nancy & HONNETH, Axel. Introducción: ¿Redistribución o reconocimiento? In: FRASER, Nancy & HONNETH, Axel. ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico. Madrid/A Coruña: Morata/Paideia Galiza, 2006, p. 13-15. FREEMAN, Samuel. Rawls. New York: Routledge, 2007.

______. Property-owning democracy and the difference principle. *Analyse & Kritik*, vol. 35, n° 1, 2013, p. 9-36.

FREITAG, Barbara. A teoria crítica: ontem e hoje. São Paulo: Brasiliense, 1990, 3ª ed.

HABERMAS, Jürgen. Modernity's consciousness of time and its need for self-reassurance. *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures*. Cambridge & Maldon: Polity, 1987a, p. 1-22.

	A	nova	intransparê	ncia:	a	crise	do	Estado	de	bem-estar	social	e	o
esgotamento	das	s energ	ias utópicas	. Nove	2 S	Estudo	os C	EBRAP,	n° 1	8, 1987b, p	. 103-1	14.	

_____. O que significa socialismo hoje? Revolução recuperadora e necessidade de revisão de esquerda. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 30, 1991, p. 43-61.

_____. Três modelos normativos de democracia. *Lua Nova*, nº 36, 1995, p. 39-53.

_____. A crise de legitimação no capitalismo tardio. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002a, 2ª ed.

_____. O conteúdo normativo da modernidade. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições.* São Paulo: Martins Fontes, 2002b, p. 467-509.

_____. *Direito e democracia: entre factcidade e validade*, Volume II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011, 2ª ed.

_____. *Direito e democracia: entre factcidade e validade*, Volume I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012a, 2ª ed.

_____. *Teoria do agir comunicativo: vol. 1 - racionalidade da ação e racionalização social.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

Teoria do agir comunicativo: vol. 2 – sobre a crítica da razão funcionalista.
São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012c.
Introdução à nova edição: algumas dificuldades na tentativa de mediar teoria
e práxis. <i>Teoria e práxis: estudos de filosofia social</i> . São Paulo: UNESP, 2013a, p. 25-80.
Entre filosofia e ciência: marxismo como crítica. <i>Teoria e práxis: estudos de filosofia social</i> . São Paulo: UNESP, 2013b, p. 351-442.
Consequências práticas do progresso técnico-científico. <i>Teoria e práxis: estudos de filosofia social</i> . São Paulo: UNESP, 2013c, p. 507-539.
Reconciliación mediante el uso público de la razón. In: HABERMAS, Jürgen & RAWLS, John. <i>Debate sobre el liberalismo político</i> . Barcelona: Paidós, 2015, p. 41-71.
HAWTHORN, Geoffrey. Practical Reason and Social Democracy: Reflections on Unger's Passion and Politic. In: LOVIN, Robin and PERRY, Michael (Orgs.). <i>Critique and construction: a symposium on Roberto Unger's politics</i> . New York: Cambridge University Press, 1990, p. 90-114.
HEATH, Joseph. System and lifeworld. In: FULTNER, Barbara (ed.). <i>Jürgen Habermas: key concepts</i> . Durham: Acumen, 2011, p. 74-90.
HELD, David. <i>Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas</i> . Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980.
HOBSBAWM, Eric. <i>Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991</i> . São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
HONNETH, Axel. <i>The critique of power: reflective stages in a critical social theory</i> . Cambridge, MIT Press, 1991.
Critical theory. <i>The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy</i> . Albany: State University of New York Press, 1995a, p. 61-91.
The limits of liberalism: on the political-ethical discussion concerning communitarianism. <i>The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy</i> . Albany: State University of New York Press, 1995b, p. 231-246.
Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática. In: SOUZA, Jessé (org.). <i>Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea</i> . Brasília: Unb, 2001a, p. 63-91.
Invisibility: on the epistemology of "recognition". <i>Aristotelian Society Supplementary Volume</i> , 75 (1), 2001b: 111-126. Disponível em http://dx.doi.org/10.1111/1467-8349.00081 >. Acesso em 20 jan. 2016.

FRASER, Nancy & HONNETH, Axel. ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico. Madrid/A Coruña: Morata/Paideia Galiza, 2006, p. 89-148.
Pathologies of the social: the past and the present of social philosophy. Disrespect: the normative foundations of critical theory. Cambridge: Polity, 2007, p. 3-48.
Reification: a new look at an old idea. New York: Oxford University Press: 2008.
A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. <i>Civitas</i> , vol. 9, n. 3, 2009a, p. 345-368.
A social pathology of reason: on the intellectual legacy of critical theory. Pathologies of reason: on the legacy of critical theory. New York: Columbia University Press, 2009b, p. 19-42.
Recognition as ideology: the connection between morality and power. <i>The I in we: studies in the theory of recognition</i> . Cambridge: Polity, 2012a, p. 75-97.
Organized self-realization: paradoxes of individualization. <i>The I in we: studies in the theory of recognition</i> . Cambridge: Polity, 2012b, p. 153-168.
Freedoms's right: the social foundations of democratic life. New York: Columbia University Press, 2014.
Rejoinder. <i>Critical Horizons</i> , Vol. 16, No. 2, 2015, p. 204-226.
The idea of socialism: towards a renewal. Cambridge: Polity, 2017.
JAY, Martin. A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
KUKATHAS, Chandran & PETTIT, Philip. Rawls: 'Uma teoria da justiça' e os seus críticos. Lisboa: Gradiva, 2005, 2ª ed.

Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser. In:

LISTER, Andrew. *The "mirage" of social justice: Hayek against (and for) Rawls*. CSSJ Working Paper Series, SJ017. Centre for the Study of Social Justice. Department of Politics and International Relations. University of Oxford. Oxford: 2011.

LOTHIAN, Tamara & UNGER, Roberto Mangabeira. *Crisis, slump, superstition and recovery: thinking and acting beyond vulgar Keynesianism.* 1° de Março de 2011. Disponível em http://www.robertounger.com/en/category/economics/>. Acesso em 17 jan. 2017.

MERQUIOR, José G. *O liberalismo: antigo e moderno*. São Paulo: É Realizações, 2014. 3ª ed.

MOUFFE, Chantal. Rawls: filosofia política sem política. *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996, p. 59-81.

MULHALL, Stephen & SWIFT, Adam. *Liberals and communitarians*. Oxford & Malden: Blackwell, 1996, 2nd ed.

NOBRE, Marcos. Apresentação. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: 34, 2009, 2ª ed, p. 7-19.

NUGENT, Walter. *Progressivism: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

OLSON, Kevin. Deliberative democracy. In: FULTNER, Barbara (ed.). *Jürgen Habermas: key concepts*. Durham: Acumen, 2011, p. 140-155.

O'NEILL, Martin. Free (and fair) markets without capitalism: political values, principles of justice, and property-owning democracy. In: O'NEILL, Martin & WILLIAMSON, Thad (eds.). *Property-owning democracy: Rawls and beyond.* West Sussex: Wiley Blackwell, 2014, p. 75-100.

O'NEILL, Martin & WILLIAMSON, Thad. Introduction. In: O'NEILL, Martin & WILLIAMSON, Thad (eds.). *Property-owning democracy: Rawls and beyond.* West Sussex: Wiley Blackwell, 2014, p. 1-14.

POGGE, Thomas. *John Rawls: his life and theory of justice*. New York: Oxford University Press, 2007.

RAWLS, John. *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996.

________. Justice as fairness: political not metaphysical. *Collected papers*. Cambridge: Harvard University Press, 2001, p. 388-414.

_______. Introduction to the paperback edition. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005, p. xxxv-lx.

______. *Uma teoria da justiça (Edição revista)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, 3ª ed.

_____. *La justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona: Paidós, 2012.

RAWLS, John. Réplica a Habermas. In: HABERMAS, Jürgen & RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 2015, p. 75-143.

SÁNCHEZ-CUENCA, Ignacio & LLEDÓ, Pablo. *Artículos federalistas y antifederalistas: el debate sobre la Constitución americana*. Madrid: Alianza, 2002.

SANDEL, Michael J. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998a, 2^a ed.

<i>Democracy's discontent: America in search of a public philosophy</i> . Cambridge: Harvard University Press, 1998b.
Liberalismo político. <i>Filosofia pública: ensayos sobre moral em política</i> . Barcelona: Marbot, 2008.
O que o dinheiro não compra: os limites morais do mercado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, 6ª ed.
<i>Justiça - O que é fazer a coisa certa</i> . Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, 22ª ed.
SOUZA, Jessé. Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber. São Paulo: Annablume, 1997.
TAYLOR, Charles. Kant's theory of freedom. <i>Philosophy and the human sciences: philosophical papers, vol</i> 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 318-337.
Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. <i>Argumentos filosóficos</i> . São Paulo: Loyola, 2000, p. 197-220.
THOMAS, Alan. Property-owning democracy, liberal republicanism, and the idea of an egalitarian ethos. In: O'NEILL, Martin & WILLIAMSON, Thad (eds.). <i>Property-owning democracy: Rawls and beyond.</i> West Sussex: Wiley Blackwell, 2014, p. 101-128.
UNGER, Roberto Mangabeira. <i>Conhecimento e Política</i> . Rio de Janeiro: Forense, 1978. Disponível em http://www.robertounger.com/pt/2017/01/10/conhecimento-e-politica/ . Acesso em 17 jan. 2017.
Roberto Mangabeira. <i>Democracia realizada: a alternativa progressista</i> . São Paulo: Boitempo, 1999.
Roberto Mangabeira. <i>Política. Os textos centrais: a teoria contra o destino.</i> São Paulo: Boitempo, 2001.
Roberto Mangabeira. <i>O direito e o futuro da democracia</i> . São Paulo: Boitempo, 2004.
VAN DEN BRINK, Bert & OWEN, David. Introduction. In: VAN DEN BRINK, Bert & OWEN, David (org.). <i>Recognition and Power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory</i> . Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
VITA, Álvaro de. <i>A justiça igualitária e seus críticos</i> . São Paulo: Martins Fontes, 2007, 2ª Ed.
Apresentação da edição brasileira. In: RAWLS, John. <i>Uma teoria da justiça (Edição revista)</i> . São Paulo: Martins Fontes, 2008, 3ª ed.

WHITE, Stuart. Property-owning democracy and republican citizenship. In: O'NEILL, Martin & WILLIAMSON, Thad (eds). *Property-owning democracy: Rawls and beyond*. West Sussex: Wiley Blackwell, 2014, p. 129-146.

WOLIN, Sheldon S. *Politics and vision: continuity and innovation in the western political thought (Expanded Ed.).* Princeton: Princeton University Press, 2016.

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