



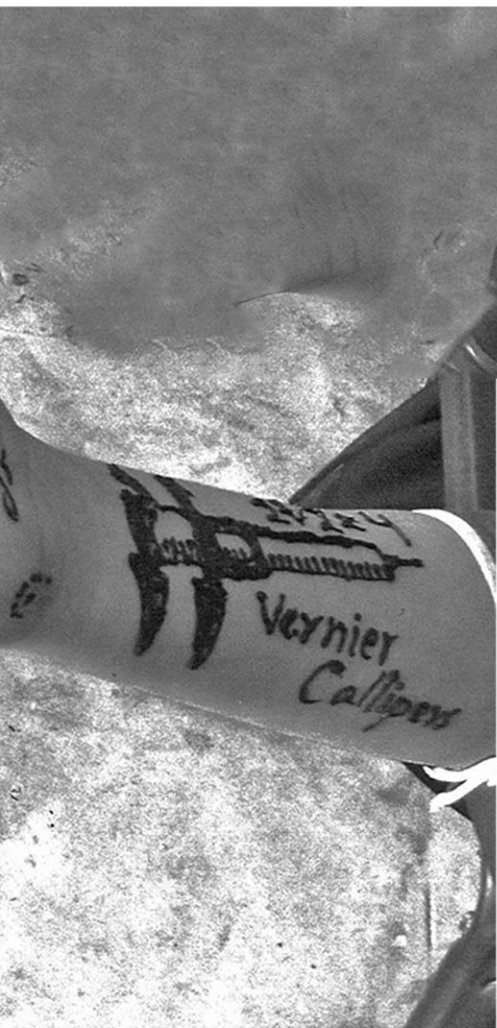
- Agemir Bavaresco • Francisco Jozivan Guedes de Lima •
- José Henrique Sousa Assai (Orgs.) •

27

ESTUDOS DE FILOSOFIA SOCIAL E POLÍTICA

Justiça e Reconhecimento





O livro *Estudos de Filosofia Social e Política* é resultado de um convênio interinstitucional entre os Programas de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS / Brasil) e da Universidad de la República (UdelaR / Uruguay), sob o fomento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), e tem como fio condutor os temas da Justiça e do Reconhecimento investigados em suas variadas matizes e abordagens por alguns pesquisadores de renome no cenário filosófico nacional e internacional, objetivando assim a disponibilização de um material de excelência ao leitor.

Foto de capa: Mão de Malala Yousafzai // Kare Briquetelet

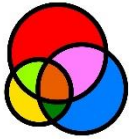


Φ editora fi
www.editorafi.org

**Estudos de filosofia
social e política:**
Justiça e Reconhecimento

Comitê Científico da Série Filosofia e Interdisciplinaridade:

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Goncalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Migule Giusti**, PUC Lima, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm De Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Bandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil



Série
Filosofia & Interdisciplinaridade

27

Agemir Bavaresco
Francisco Jozivan Guedes de Lima
José Henrique Sousa Assai
(Orgs.)

**Estudos de filosofia
social e política:**
Justiça e Reconhecimento

Porto Alegre
2015

| Φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Lucas Fontella Margoni
Imagem de capa:



Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos da
Creative Commons 3.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/br/>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 27

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BAVARESCO, Agemir; Lima, Francisco Jozivan Guedes de;
ASSAI, José Henrique Sousa.

Estudos de filosofia social e política: justiça e reconhecimento
[recurso eletrônico] / Agemir Bavaresco, Francisco Jozivan
Guedes de Lima, José Henrique Sousa Assai (Orgs.) -- Porto
Alegre, RS: Editora Fi, 2015.
387 p.

ISBN - 978-85-66923-64-3

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia política. 2. Ética. 3. Moral. 4. Justiça.
5. Reconhecimento. I. Título. II. Série.

CDD-172

Índices para catálogo sistemático:

1. Ética política 172

SUMÁRIO

LISTA DE AUTORES	7
APRESENTAÇÃO	9
POR QUE INDIGNAR-SE? REFLEXÕES SOBRE ALGUNS MAL-ENTENDIDOS CONCERNENTES À RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA	
<i>Alessandro Pinzani</i>	12
SOLIDARIDAD: UN CONCEPTO TAN AMBIGUO COMO IMPRESCINDIBLE	
<i>Ana Fascioli</i>	43
PERSON, EIGENTUM UND VERTRAG – DER WILLE AUF DEM RECHTSWEG IN DIE BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT	
<i>Christian Iber</i>	66
ESPIONAGEM, VIGILÂNCIA E PRIVACIDADE NO SÉCULO XXI	
<i>Cinara Nabra</i>	87
HABERMAS: DE MARX À RACIONALIDADE COMUNICATIVA	
<i>Delamar V. Dutra</i>	103
A RECONSTRUÇÃO SÓCIO-NORMATIVA DA LIBERDADE NO DAS RECHT DER FREIHEIT DE AXEL HONNETH: POTENCIALIDADES E DÉFICITS	
<i>Francisco Jozivan Guedes de Lima</i>	122

SOLIDARIEDADE COMO PRESSUPOSTO DE UMA
ONTOLOGIA SOCIAL: INVESTIGAÇÃO POSSÍVEL
PARA UMA TEORIA CRÍTICA?

José Henrique Sousa Assai 153

LA CRÍTICA DE IRIS MARION YOUNG AL
CONCEPTO DE RACIONALIDAD COMUNICATIVA
HABERMASIANO EN EL CONTEXTO DE LA
DEMOCRACIA

Luciana Soria Rico 190

REFLEXIÓN, AUTONOMÍA Y PATOLOGÍAS
SOCIALES: BASES PARA UNA RECONSTRUCCIÓN
POST-META FÍSICA DEL MODELO HEGELIANO
DE LA ESPECULACIÓN PARA EL ESTUDIO DE
LAS PATOLOGÍAS SOCIALES

Martín Fleitas González 210

GENEALOGIA DA VERDADE E DO PODER:
REFLEXÕES SOBRE NIETZSCHE E FOUCAULT

Miroslav Milovic 245

STEIN, A ONTOTEOLOGIA E A
COSMOTEOLOGIA: RECONSTRUINDO A
ONTOLOGIA SOCIAL EM HEIDEGGER, LUCKÁCS
E HONNETH

Nythamar de Oliveira 264

FRANCISCO DE VITÓRIA, “DIREITO DE
COMUNICAÇÃO” E “HOSPITALIDADE”

Roberto Hofmeister Pich 312

LIBERDADE E RECONHECIMENTO NA
FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

Thaden Weber 358

LISTA DE AUTORES

Alessandro Pinzani. Professor de Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutor em Filosofia pela Universität Tübingen.
<http://lattes.cnpq.br/5498671040366171>

Ana Fascioli. Professora de Filosofia na Universidad de la República (UdelaR). Doutora em Filosofia pela Universidade de Valência (Espanha).

Christian Iber. Pesquisador do Programa Nacional de Pós-doutorado (PNPD / CAPES) na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Filosofia pela Freie Universität Berlin.
<http://lattes.cnpq.br/1483151727919512>

Cinara Nahra. Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutora em Filosofia pela University of Essex (Inglaterra).
<http://lattes.cnpq.br/3185309694904313>

Delamar V. Dutra. Professor de Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PUCRS).
<http://lattes.cnpq.br/7826882124566360>

Francisco Jozivan Guedes de Lima. Cursa Doutorado em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). <http://lattes.cnpq.br/8231159547990641>

José Henrique Sousa Assai. Professor de Filosofia na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Cursa Doutorado em Filosofia na Pontifícia Universidade

Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).
<http://lattes.cnpq.br/6044033543458140>

Luciana Soria. Mestre em Filosofia pela Universidad de la República (UdelaR).

Martín Fleitas González. Mestre em Filosofia pela Universidad de la República (UdelaR). Cursa Doutorado em Filosofia na Universidad Carlos III de Madrid.
<https://uruguay.academia.edu/Mart%C3%ADnFleitas>

Miroslav Milovic. Professor de Direito na Universidade de Brasília (UNB). Doutor em Filosofia pela Universität Frankfurt. <http://lattes.cnpq.br/2562680828224438>

Nythamar H. de Oliveira. Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Filosofia pela University of New York (EUA). <http://lattes.cnpq.br/3541527557611037>

Roberto Hofmeister Pich. Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.
<http://lattes.cnpq.br/1645884955155770>

Thadeu Weber. Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).
<http://lattes.cnpq.br/0652643529727347>

APRESENTAÇÃO

O livro **Estudos de Filosofia Social e Política** é resultado de um convênio interinstitucional entre os Programas de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS / Brasil) e da Universidad de la República (UdelaR / Uruguay), sob o fomento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), e tem como fio condutor os temas da **Justiça** e do **Reconhecimento** investigados em suas variadas matizes e abordagens por alguns pesquisadores de renome no cenário filosófico nacional e internacional, objetivando assim a disponibilização de um material de excelência ao leitor.

No primeiro capítulo, Alessandro Pinzani (UFSC) trata da relação entre ética e política, tomando como objeto de investigação a indignação popular contra a presumida falta de eticidade da classe política, indignação esta vivenciada, sobretudo, no Brasil, algo que denota o caráter crítico e empírico-social de sua análise.

No segundo capítulo, Ana Fascioli (UdelaR), tematiza as ambiguidades e a imprescindibilidade do conceito da solidariedade em sociedades democráticas, recorrendo a filósofos e a sociólogos emblemáticos como, dentre outros, Adela Cortina, Jürgen Habermas e Hauke Brunkhorst.

No terceiro capítulo, Christian Iber (Universität Berlin), revisita a relação entre pessoa, propriedade e contrato a partir da teoria da vontade tematizada na Filosofia do Direito de Hegel, analisando dentre outros aspectos as dinâmicas de reconhecimento no âmbito do direito abstrato.

No quarto capítulo, Cinara Nahra (UFRN), objetivando trabalhar a tensão entre liberdade individual e técnicas de controle, traz para debate um tema polêmico e atual no cenário das relações internacionais e da biopolítica

(biossegurança), a saber, o problema da espionagem, vigilância e privacidade no século XXI, culminando naquilo que ela designa de “imperialismo internético”.

No quinto capítulo, Delamar Dutra (UFSC) reconstrói os aportes centrais da filosofia habermasiana em conexão com a filosofia de Hegel, Marx e com a Primeira Geração da Escola de Frankfurt, tendo como chave de leitura central a superação tecnicista e o redimensionamento do ético e do político a partir da ressignificação do espaço público.

No sexto capítulo, Jozivan Guedes (PUCRS) pontua as potencialidades e os possíveis déficits da reconstrução normativa da liberdade tomada em sua versão social empreendida por Axel Honneth no seu livro “O Direito da liberdade” (2011), onde o mesmo apresenta os esboços fundamentais de uma eticidade entendida em termos democráticos como sendo uma alternativa às patologias sociais da liberdade positiva, reflexiva e da eticidade substancialista de Hegel.

No sétimo capítulo, Henrique Assai (UFMA), tomando por orientação básica as contribuições de Hauke Brunkhorst, propõe a solidariedade como pressuposto fundamental para uma concepção normativa da esfera pública. A ideia central é, tendo por base a filosofia habermasiana e honnethiana, perquirir um caminho para responder ao problema da esfera pública despolitizada apresentando o orçamento público-participativo como uma proposta central para a sua repolitização.

No oitavo capítulo, Luciana Soria (UdelaR) apresenta a crítica de Iris Marion Young à racionalidade comunicativa de Habermas, sua pretensão de simetria discursiva e seus efeitos práticos na democracia deliberativa.

No nono capítulo, Martín Gonzáles (UdelaR) reconstrói as bases pós-metafísicas do modelo hegeliano de razão especulativa e suas implicações para a ressignificação do conceito de “patologias sociais”.

No décimo capítulo, Miroslav Milovic (UNB) apresenta os traços fundamentais da articulação entre verdade e o poder a partir da genealogia de Nietzsche e Foucault, recortando, mormente, seus pontos de intersecção e suas diferenças precípuas.

No décimo primeiro capítulo, Nythamar Oliveira (PUCRS) reconstrói os pontos fundamentais da ontologia social em Heidegger, Luckács e Honneth tendo como pano de fundo a relação entre ontoteologia e cosmoteologia perpetrada por Ernildo Stein na sua crítica – seguindo os passos de Heidegger – à metafísica clássica.

No décimo segundo capítulo, Roberto Pich (PUCRS) empreende uma reconstrução filosófica acerca do direito de comunicação (*ius communicationis*) e da hospitalidade a partir do jusnaturalismo de Francisco de Vitoria e, a partir disso, analisa suas implicações para o *ius gentium*, algo particularmente interessante para o processo embrionário moderno no que tange à filosofia jurídica e ao substrato normativo das relações de reconhecimento entre povos distintos.

No décimo quarto capítulo, Thadeu Weber (PUCRS) expõe a relação entre liberdade e reconhecimento na Filosofia do Direito de Hegel a partir da categoria *eticidade* enquanto ápice do processo de constituição da vontade livre individual, algo central para a refutação das “consequências antidemocráticas” do Estado hegeliano.

Enfim, aos leitores, desejamos que este livro possa auxiliar em suas pesquisas da forma mais exitosa possível.

Os organizadores

**Agemir Bavaresco
Francisco Jozivan Guedes de Lima
José Henrique Sousa Assai**

POR QUE INDIGNAR-SE? REFLEXÕES SOBRE ALGUNS MAL- ENTENDIDOS CONCERNENTES À RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA

*Alessandro Pinzani**

Nos últimos anos, no Brasil e em outros países, a questão da relação entre ética e política foi levantada de maneira sempre mais aberta e clamorosa, não somente em reação à divulgação de novos fenômenos de corrupção, ao mau governo e ao isolamento da classe política do resto do país, mas também em resposta aos problemas criados por fenômenos menos diretamente ligados à ação imediata dos governantes, como, por exemplo, as crises financeiras e econômicas ou os problemas ecológicos e climáticos. No presente texto, não me ocuparei desses temas, mas me concentrarei no tema que, por simplicidade e com pouca fantasia, chamarei de indignação popular contra a presumida falta de eticidade da classe política. A referência mais óbvia é às manifestações que se sucederam no Brasil desde junho de 2013, mas estou pensando também em fenômenos mais antigos como o protesto dos *indignados* na Espanha ou o

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). alessandro@cfh.ufsc.br

Movimento 5 Stelle na Itália. Tais fenômenos foram acusados, na Europa, de fomentar uma atitude de ódio à política chamada de “antipolítica”¹, mas este diagnóstico me parece equivocado, uma vez que apontam antes para um interesse renovado das pessoas pela política, embora isso nem sempre aconteça e não necessariamente no âmbito de uma política democrática.

Minha intenção, contudo, não é a de realizar uma análise de tais fenômenos, uma vez que não sou sociólogo ou cientista político. Limitar-me-ei assim a tentar esclarecer os termos da questão, ou seja, a entender melhor a exigência – tão difundida – de uma política que seja mais escrupulosa do ponto de vista ético. Começarei com uma breve incursão histórica, que nos levará aos inícios do pensamento político moderno e, de modo mais geral, da modernidade. Já que a cisão entre política e moral é atribuída tradicionalmente a Maquiavel, veremos o que ele entendia de fato ao introduzi-la (1). Em seguida, ocupar-me-ei da questão da ética civil ou pública entendida como ética do cidadão. Ao fazer isso, falarei brevemente de republicanismo, de teorias da democracia deliberativa e de tecnocracia, e mostrarei que não é nada fácil definir em que consistiria tal ética (2). Finalmente, falarei do tema que mais suscita a indignação popular, a saber, a ética dos governantes ou dos políticos em geral (3). Deixarei de lado a questão da ética das instituições (por ex., da ética do mercado), por razões de espaço.

A tese que tentarei defender é a de que há boas razões para manter a distinção maquiaveliana entre esfera da política e esfera da moral individual, sem, por isso, ter que renunciar a uma dimensão ética que, na realidade, caracteriza

¹ Cabe notar que, embora o fenômeno do repúdio da política em geral e da condenação moral da classe política *tout court* seja antigo (no sentido literal de remeter à Antiguidade), o termo “antipolítica” foi usado pela primeira vez (com um sentido oposto ao atual) por alguns opositores aos regimes comunistas como Václav Havel e György Konrád (cfr. MICHELSEN, Danny; WALTER, Franz. *Unpolitische Demokratie*, p. 64).

qualquer forma de política que não se apresente como mero exercício da força. Ao mesmo tempo, contudo, essa ética política não pode ser pensada sem referir-se a determinadas visões da sociedade, as quais, por sua vez, não são em nada óbvias ou evidentes.

Considero oportuno fazer uma observação preliminar sobre o uso dos termos “ética” e “moral”, em relação ao qual os filósofos tendem a dividir-se. Como se sabe, do ponto de vista etimológico, trata-se de dois sinônimos que indicam, genericamente, tudo o que diz respeito à esfera dos costumes (o primeiro termo deriva do grego *ethos*, o outro do latim *mos*, plural *mores*), mas, ao longo do tempo, se afirmaram duas maneiras diferentes de entendê-los. A primeira considera a moral como o conjunto de normas, princípios e valores que guiam a vida de uma comunidade ou de uma sociedade, reservando o termo “ética” para a reflexão filosófica sobre a moral (ou sobre as várias morais, no plural). A segunda, inspirando-se vagamente na distinção hegeliana entre *Moralität* e *Sittlichkeit*, ou seja, entre moralidade e eticidade, chama de éticas as questões ligadas à identificação de valores e de um modelo de vida boa em um sentido quase aristotélico, e de morais as questões ligadas à definição de normas com valor universal.² Neste ensaio seguirei, às vezes, de maneira explícita esta última tradição, mas, em geral, adotarei uma posição intermediária, reservando o termo “moral” para a moral individual tradicional (por ex., a moral cristã, da qual Maquiavel gostaria que o futuro príncipe fosse capaz de afastar-se, se necessário) e usando o termo “ética” para indicar um conjunto de normas e valores que se referem não

² Um exemplo desse segundo uso dos termos é dado por Habermas, que opera uma clara distinção entre discursos morais e éticos (cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*, vol. I, p. 202 ss.). A distinção hegeliana entre moralidade e eticidade se encontra na sua *Filosofia do direito* (cf. HEGEL, Georg W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*).

somente a uma comunidade ou sociedade específicas, mas também a determinada posição social (por ex., a ética dos governantes ou políticos ou dos cidadãos).

1. À sombra de Maquiavel

A filosofia política moderna parece nascer sob o signo da separação entre moral e política, realizada por Maquiavel no *Príncipe*. Nesta obra (como também, ainda que de maneira mais indireta e oblíqua, nos *Comentários*), o secretário florentino reflete sobre uma tensão aparentemente não resolvível entre os dois âmbitos e formula com extrema clareza um dilema que ecoará nas obras de muitos pensadores políticos modernos e contemporâneos: é possível fazer política sem sacrificar normas e valores morais que, de outra forma, são considerados válidos?

Não pretendo responder a esta questão – com certeza, não no contexto de um simples ensaio. Espero antes conseguir oferecer sugestões e ocasiões de reflexão e, principalmente, reformular a questão em termos mais adequados aos nossos tempos e aos nossos problemas. Iniciarei resumindo brevemente os traços essenciais da operação maquiaveliana, já que nela podem ser encontrados os aspectos centrais da questão que nos interessa e que permanece ainda sem solução.

Em primeiro lugar, é preciso desfazer um mal-entendido extremamente comum, a saber, a ideia de que Maquiavel seria um amoralista ou defenderia uma visão amoral (ou até abertamente imoral) da política. Maquiavel, contudo, não é um autor maquiavélico, não afirma (contrariamente ao que pensa uma opinião difícil de desaparecer) que o fim justifique os meios, mas se limita a afastar-se de toda uma tradição que, partindo da Antiguidade e chegando aos *specula principum* medievais e modernos, colocava no centro da reflexão sobre o bom governo a figura

do príncipe e suas qualidades morais.³ Em geral, segundo os autores que pertencem a esta tradição, o bom príncipe é o soberano moralmente reto, o príncipe cristão que possui virtudes como generosidade, liberalidade, fortaleza, prudência, moderação etc. A esta pluralidade de virtudes, Maquiavel contrapõe, como se sabe, a *virtù* no singular, que indica menos uma qualidade específica do caráter do que certo tipo humano, um caráter em sua totalidade – o que Cícero tinha identificado justamente no *vir virtutis*,⁴ no homem de virtude (sempre no singular), capaz de alcançar a suma honra e a máxima fama através de qualidades que nada têm a ver com as virtudes cristãs. Trata-se de um indivíduo dotado de características que a tradição escolástica não considera necessariamente positivas – muito pelo contrário: desejo de glória no presente e de fama no futuro, anseio pelo poder, ambição, sangue-frio. Mas o *vir virtutis* possui também a capacidade de ler as circunstâncias, nas quais deve agir, de aproveitar a ocasião propícia e de perseguir seus fins com decisão e sem preocupar-se excessivamente com o julgamento moral alheio, já que, afinal, o que importa é o sucesso, como Maquiavel repete incansavelmente, e é com base nele que seremos julgados – tanto no presente como no futuro.⁵

³ Penso nas páginas de Tomás de Aquino sobre o príncipe ou nos manuais para príncipes de humanistas como Erasmo, Patrizi ou Pontani, mas também na fortuna que este gênero literário conheceu, por ex., na Espanha do *Siglo de Oro*, através de obras como a *Idea de un príncipe político Cristiano* de Diego de Saavedra Fajardo ou *El político Don Fernando el Católico* de Baltasar Gracián – e até no século XX, com *El político* di Azorín.

⁴ Cf. CICERO, *Tusculanae Disputationes* II, 18.

⁵ Cabe lembrar que até Kant ecoa Maquiavel, quando, em Teoria e prática, afirma que tudo o que diferencia um herói, que libera seu povo do jugo de um tirano, de um simples traidor e conspirador é o fato de o primeiro tiver êxito na sua rebelião e o segundo fracassar e ser punido como um

A centralidade atribuída ao julgamento da posteridade e à obtenção da fama é típica de uma concepção humanista, desvinculada das preocupações transcendentais da visão medieval do mundo e da vida – mas não é isso que nos interessa aqui.⁶ Cabe, antes, constatar como, para Maquiavel, o poder político permanece ligado à pessoa de quem o detém. Estamos diante de uma concepção personalista do poder político, identificado pelo nosso autor com a capacidade de comandar uma população reunida sobre determinado território e de defender os confins deste último. Como as outras formas de poder analisadas por Maquiavel em seus escritos, inclusive nas comédias (por ex., na *Mandrágora*) ou nos poemas (por ex., em *Da ambição*), o poder político é uma relação entre indivíduos – neste caso, entre governante (ou governantes) e governados. Nada mais lógico que, nesta ótica, a única maneira de pensar a relação entre ética e política seja a de refletir sobre a complexa relação conflituosa entre moral individual e poder político pessoal. Ao afirmar que a ação política não pode ser julgada com base em critérios morais, mas obedece a critérios próprios, Maquiavel se refere aos critérios morais característicos de uma moral individual como a teorizada pelos manuais para príncipes e não a uma possível ética das instituições. Isso não significa, contudo, que não exista para ele uma ética propriamente política, particularmente no sentido do conjunto de normas e valores próprios de uma comunidade que define o modelo de vida ideal para seus membros (e não no sentido de um conjunto de direitos e deveres recíprocos abstratos).

Pode-se afirmar que Maquiavel rechaça a ideia de que o homem político deva obedecer, em sua ação, a uma moral

criminoso qualquer (KANT, Immanuel. *À paz perpétua e outros opúsculos*, p. 87 s.).

⁶ Permito-me remeter a PINZANI, Alessandro. *Doch ein Republikaner?*, p. 171 e ss.

universal, mas que, nem por isso, abandona a ideia de que existem normas e valores éticos, pelos quais o homem político deve orientar-se em seu agir. Parafraseando a sentença que lhe é atribuída comum e erroneamente, não é qualquer fim que justifica o uso dos meios mais contrários à moral tradicional, mas somente certo tipo de fim, a saber, o ligado à obtenção de uma fama imperecível e, no caso de um governo republicano, à manutenção da liberdade cidadã necessária para tal fim – que, porém, permanece o fim último também para este tipo de governo. Por isso, segundo nosso autor, o exemplo de Roma deve ser preferido ao de Esparta ou Veneza: a república romana teve uma vida muito mais curta do que a lacedemônia ou da vêneta, mas alcançou glória imortal; ora, já que tudo o que é humano está fadado a passar, inclusive os grandes impérios (da Babilônia à Pérsia, do império de Alexandre à própria Roma, de Bizâncio ao império de Carlos Magno), não faz sentido procurar criar um *Estado* imortal; antes, é preferível procurar atingir *fama* imortal. Esta perspectiva de busca da glória imperecível afasta Maquiavel de nós, que, ao contrário, estamos acostumados à ideia (típica do constitucionalismo do século XVIII e do nacionalismo do século XIX) de que os estados são fundamentalmente imortais: ninguém consegue imaginar um mundo sem os Estados Unidos, a Alemanha, o Japão, o Brasil, etc. – com a exceção dos estados assombrados pela ameaça de secessão (mas, com certeza, também os secessionistas imaginam que seu novo Estado durará para sempre). Para nós, filhos de Hobbes e das guerras europeias do século XVII ou de Madison e do constitucionalismo norte-americano, mais do que de Maquiavel e do humanismo cívico, a estabilidade do Estado é muito mais importante do que a imortalidade da sua fama.

Mas como podemos defender nossa afirmação de que em Maquiavel haveria uma ética política que leva a justificar a violação de normas morais somente sob a condição de que isso contribua para a glória de uma

república ou de um principado? Ao apresentar o exemplo de Agátocles, no oitavo capítulo do *Príncipe*, nosso autor reconhece que este tirano de Siracusa possuía *virtù*, já que conseguiu explorar as ocasiões favoráveis para conquistar o poder e foi capaz de servir-se da crueldade a fim de alcançar seus fins. Ao mesmo tempo, contudo, Maquiavel censura seu modo de agir e admoesta o futuro príncipe a não seguir seu exemplo. A culpa de Agátocles não consiste em sua imoralidade ou na sua crueldade e ferocidade, mas no fato de servir-se delas somente para alcançar o poder, sem preocupar-se em dar a Siracusa uma constituição que lhe permitisse manter-se independente também depois da sua morte, como tentou fazer, na leitura de Maquiavel, César Bórgia com os territórios por ele conquistados, antes que a Fortuna atrapalhasse seus planos ambiciosos. Devemos lembrar que o *Príncipe* não se limita a assemelhar-se aos *specula principum* em sua forma exterior, mas representa por sua vez um exemplo de tal gênero literário, ainda que proponha um modelo de governante completamente diferente do de Erasmo ou de Pontani. Trata-se de um príncipe preocupado em alcançar poder e fama (e não em ser justo e piedoso), mas também em criar algo que lhe sobreviva, em erguer um Estado capaz de manter sua independência também depois da morte daquele que o tornou forte e unido. Maquiavel nos apresenta um príncipe que obedece a um *ethos* específico, o *ethos* republicano clássico de Cícero e dos historiadores romanos, mas também dos humanistas florentinos, de Leonardo Bruni a Poggio Bracciolini.⁷ Se é verdade que a ação política não pode ser julgada com base numa moral individual com valor universal, todavia ela deve obedecer a uma ética republicana centrada em determinados valores e práticas, sem os quais não seria possível aquele *vivere civile* que representa o objeto do pensamento de Maquiavel.

⁷ Sobre o humanismo cívico florentino ver, entre outros, SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*.

2. Uma ética pública?

Estas considerações sobre Maquiavel e a presumida amoralidade de sua concepção de política podem nos ajudar a reformular o problema da relação entre ética e política. Qualquer tentativa de pensar tal relação deve partir de uma série de distinções fundamentais, sem as quais o assunto permaneceria obscuro e vago. Em primeiro lugar, é preciso definir claramente que tipo de âmbito prático deveria ser posto em relação (ainda que seja uma relação negativa) com o político: o de uma moral universal ou o de uma ética particular, própria de determinada comunidade política? Em outras palavras: é possível desvincular totalmente uma esfera do agir humano de qualquer consideração de caráter ético, abstraindo completamente do contexto cultural e social, no qual se dá tal agir? O que distinguiria, neste caso, o agir político do mero exercício de poder destituído de qualquer legitimação e, portanto, sempre ameaçado pela resistência e pela revolta dos que são vítimas dele?

Em segundo lugar, estamos falando de uma moral individual ou de uma ética institucional? No primeiro caso, quem é o sujeito de tal moral – o homem político, o cidadão, o funcionário público? Não seria, então, mais adequado falar em ética política e não em moral individual? No segundo caso, quais instituições deveriam se orientar com base nesta ética – só as instituições políticas ou também as outras instituições públicas, inclusive as econômicas (as empresas, o mercado etc.)?

Evidentemente, a questão se põe em vários níveis de reflexão, dos quais o da “moralidade” do homem de governo é somente um. Tentemos, então, alcançar uma visão mais clara da questão e dos vários níveis nos quais ela se coloca.

No que diz respeito à dimensão de uma ética política individual (oposta a uma ética das instituições políticas), a família teórica que tradicionalmente se ocupa dela é o

republicanismo, do qual se tornou a falar muito nas últimas décadas, inclusive no Brasil.⁸ Se tivéssemos que indicar os pontos principais ao redor dos quais se articula esta corrente de pensamento, poderíamos apontar cinco. O primeiro é a primazia atribuída à coisa pública (à *res publica*, justamente) e, portanto, ao Estado que, porém, deve ser entendido aqui como uma instituição nas mãos dos cidadãos – ao exato contrário da estadolatria que caracteriza, por exemplo, visões totalitárias do Estado como aquela do fascismo na teorização de Giovanni Gentile.⁹ Este ponto está no centro da reflexão de várias teorias da democracia contemporânea.¹⁰ O segundo ponto é representado pela ideia do império das leis e não dos homens: na república, todos são iguais perante a lei e ninguém, sem exceção, lhe é superior. Este será o ponto de partida das teorias liberais clássicas, com sua preocupação pela salvaguarda dos direitos individuais contra o arbítrio estatal, mas também contra os privilégios individuais de grupos ou classes. Neste sentido, cada liberalismo é igualitário, ainda que se trate de uma igualdade formal ou legal, não social ou econômica. O terceiro ponto é o conceito peculiar de liberdade republicana, sobre o qual insistem muitos autores neorrepublicanos como Pettit, Skinner ou Viroli.¹¹ Os republicanos entendem a liberdade como independência do arbítrio alheio, não como simples ausência de obstáculos, como o faz, segundo eles, a liberdade liberal (este é um ponto questionável, uma vez que também os liberais se preocupam em salvaguardar o indivíduo do arbítrio alheio). Os últimos dois pontos são os mais

⁸ Ver BIGNOTTO, Newton (org.). *Pensar a república* e BIGNOTTO, Newton (org.). *Matrizes do republicanismo*.

⁹ GENTILE, Giovanni. *Fascismo*, p. 835 ss.

¹⁰ Sobre a democracia como conquista do Estado por parte dos cidadãos insiste muito BOBBIO, Norberto. *Entre duas repúblicas*.

¹¹ Ver VIROLI, Maurizio. *Republicanesimo*, PETTIT, Philip. *Republicanism* e SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*.

interessantes para nosso tema e, por isso, nos debruçaremos mais longamente sobre eles. O quarto ponto é representado pela centralidade atribuída à noção de virtude cívica. A ideia de base é a de que as instituições republicanas não podem manter-se com suas forças, mas precisam do apoio ativo dos cidadãos. Pode-se dizer que as virtudes que os cidadãos deveriam desenvolver, neste sentido, se reduzem a uma única, a saber, à capacidade de antepor o interesse comum ao próprio interesse. O quinto ponto diz respeito à atitude que os autores republicanos assumem perante o povo. Alguns deles não confiam na massa, acreditam que ela seja incapaz de reconhecer o bem comum e permaneça escrava de paixões egoístas; portanto, atribuem-lhe, no máximo, a tarefa de eleger representantes capazes de tutelar o interesse geral. Em alguns casos, opõem-se firmemente a qualquer abertura democrática que coloque o governo da coisa pública diretamente nas mãos dos cidadãos. John Adams e James Madison representam dois casos exemplares de tal posição.¹² Outros autores, pelo contrário, veem no povo a única garantia contra as tendências oligárquicas dos grupos de poder mais fortes. Um ótimo exemplo de tal posição é oferecido pelo próprio Maquiavel, para o qual a diferença fundamental entre os aristocratas (os *grandi*) e o povo consiste no fato de que os primeiros desejam dominar, enquanto o segundo deseja unicamente não ser dominado.¹³

O ideal republicano é certamente fascinante e exerce uma atração muito forte em épocas como a nossa, caracterizadas por uma desoladora falta de ética pública. Contudo, ele suscita também algumas ressalvas e, sobre este

¹² Sobre a desconfiança dos *Founding Fathers* em relação ao povo ver, entre outros, DAHL, Robert. *A democracia e seus críticos* e SCHUDSON, M. *The Good Citizen*.

¹³ Ver em particular o capítulo IX do *Príncipe*. Sobre a superioridade do governo popular sobre a monarquia ou a tirania o lócus clássico é o capítulo 58 do primeiro livro dos *Comentários*.

ponto, compartilhamos a posição de Bobbio, que – no *Diálogo sobre a república* com Viroli¹⁴ – observa que as diferenças em relação ao liberalismo não são tão marcadas como pensam os neorrepublicanos, e expressa sua perplexidade sobre a oportunidade de mobilizar conceitos como “bem comum” ou “interesse geral” numa sociedade pluralista e complexa como a nossa. Ademais, podemos dizer que se trata de conceitos perigosos, pois pressupõem a possibilidade de identificar de maneira unívoca tal interesse e, portanto, de desqualificar qualquer outro interesse como sendo contrário ao bem comum. Destarte, não somente se justificaria o fato de negligenciar ou até lutar contra esses interesses “particulares”, mas se abriria o caminho que leva a ver naqueles que defendem tais interesses uma espécie de inimigos do povo ou da nação. Esta estratégia de deslegitimação de interesses específicos e de discriminação de seus defensores não é característica somente dos regimes totalitários ou autoritários. Na realidade, esta concepção se encontra também no discurso tecnocrático (cujas origens são antigas, mas que em anos recentes teve novo sucesso, particularmente nas instituições financeiras internacionais, nos Bancos Centrais e nos ministérios econômicos)¹⁵ e no discurso neoliberal, cuja hegemonia começou na década de 1980 e não parece ainda questionada, apesar das últimas crises, que derivam em boa parte da adoção de medidas neoliberais no campo financeiro.¹⁶ Ambos os discursos

¹⁴ BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio. *Dialogo intorno alla repubblica*,

¹⁵ O discurso tecnocrático nasce praticamente com a *República* platônica, mas sobre suas raízes contemporâneas ver BOURDIEU, Pierre; BOLTANSKI, Luc. *La production de l'idéologie dominante*, p. 4 ss.

¹⁶ Sobre o discurso neoliberal e sua afirmação hegemônica ver, entre outros, MUDGE, Stephanie. *What is Neoliberalism?* e PECK, Jamie. *Remaking Laissez-Faire*. Sobre o fato de a “vulgata” neoliberal ter superado indene a crise de 2008 ver CROUCH, Colin. *The Strange Non-Death of Neoliberalism*.

identificam no desenvolvimento econômico, entendido como mero crescimento do PIB, o interesse geral do país, embora não concordem entre si sobre as estratégias a serem postas em prática para alcançar tal fim: enquanto os tecnocratas confiam num saber que se supõe científico e objetivo e no Estado como órgão de governo da economia, os neoliberais afirmam que o mercado, se deixado livre para agir sem obstáculos, provocaria o crescimento, e que, por isso, é necessário reduzir ao mínimo a intervenção estatal (na realidade confiam numa ação maciça do Estado para impor a lógica de mercado também em âmbitos que, até agora, se lhe subtraem e para lidar com as distorções inevitáveis provocadas por um mercado sem regras, como no caso do *bailout* dos bancos norte-americanos e europeus em 2008).¹⁷

Quem se oponha às estratégias indicadas é acusado, habitualmente, de ser uma pessoa retrógrada, ignorante dos mecanismos “imutáveis” que regulamentam a economia e, afinal, cegada pela ideologia. Em outras palavras, quaisquer interesses que não estejam ligados diretamente à dimensão mais estritamente econômica (entendida, por sua vez, exclusivamente em termos de crescimento do PIB) são deslegitimados e as pessoas que defendem tais interesses são acusadas de ignorância, na melhor das hipóteses, e, na pior, de serem fanáticos extremistas e, portanto, inimigos da democracia e do Estado. Não é preciso dar muito exemplos concretos, pois qualquer um de nós pode encontrá-los no debate público brasileiro, nas colunas e nos editoriais de muitos jornais e revistas, nas opiniões dos comentaristas televisivos e nas palavras dos analistas econômicos. Não pretendo discutir aqui a validade da ideia de que o crescimento econômico entendido como aumento do PIB representaria o interesse geral ou constitua um ingrediente

¹⁷ Uma crítica da visão econômica que reduz o desenvolvimento ao crescimento do PIB se encontra nas obras de Joseph Stiglitz, em particular *Freefall*.

central dele. O que me interessa é que este ponto de vista é apresentado pelos seus defensores não, justamente, como um ponto de vista entre outros, mas como expressão de uma verdade científica ou, de qualquer maneira, inquestionável. Essa estratégia é típica de uma posição ideológica, não no sentido de uma posição que busque intencionalmente ocultar interesses específicos apresentando-os como interesses gerais, mas no sentido mais genérico de uma posição incapaz de relativizar-se e de atribuir legitimidade política a posições alternativas, embora as julgue não válidas.¹⁸ O risco que se corre ao apelar para noções como bem comum ou interesse geral é o de cair nessa armadilha ideológica, deslegitimando qualquer posição diferente da própria e qualquer visão diversa de bem comum, assim como – em casos extremos, mas nada esporádicos – de demonizar os que defendem tais posições e visões, acusando-os de extremismo, falta de patriotismo, egoísmo, cegueira ideológica etc.

A alternativa a essa posição ideológica e dogmática seria identificar o bem comum por meio de um processo argumentativo aberto a todos. As teorias procedimentais da democracia ou as teorias da democracia deliberativa (de Rawls e Cohen a Habermas, Benhabib, Bohmann e Gutmann)¹⁹ vão todas nessa direção, mas, frequentemente, caem no equívoco de pensar que seja possível definir o interesse geral de maneira unívoca ou que seja possível conciliar entre si interesses opostos, ou em nome de um presumido interesse ponderado, ou em nome de uma revisão do próprio interesse de partida, em um processo que seja, ao mesmo tempo, um processo de argumentação e de

¹⁸ Sobre o caráter dogmático do neoliberalismo, ver, além do livro de Stiglitz mencionado acima, SHAIK, Anwar. *The Economic Mythology of Neoliberalism*.

¹⁹ Ver em particular WERLE, Denilson; MELO, Rúrion (orgs.). *Democracia deliberativa*, que reúne escritos desses autores.

aprendizagem recíproca.²⁰ A essa visão se opõem as teorias que consideram a essência da política justamente na oposição de interesses e pontos de vista diferentes e, muitas vezes, inconciliáveis. Segundo esta família de teorias (que vai da teoria da democracia radical de Mouffe e Laclau às teorias de Negri e Hardt, de Rancière ou de Badiou),²¹ a política é, essencialmente, conflito, e a negação de seu caráter conflituoso seria somente uma operação ideológica que visa manter o *status quo* e as relações de poder existentes. Em outras palavras, deste ponto de vista, não é nem possível, nem desejável identificar um bem comum ou um interesse geral que não seja eventualmente o interesse em manter o confronto político em termos pacíficos, para evitar que resulte em luta violenta ou até em guerra civil. Como se vê, trata-se de uma posição bastante minimalista no que diz respeito à relação de ética e política, se comparada ao republicanismo ou às teorias procedimentais da democracia deliberativa. Em certo sentido, porém, ela retoma a preocupação de Maquiavel em relação ao risco de uma submissão da política à moral, que desnaturaria completamente a primeira. Em termos habermasianos, o discurso político não pode ser transformado em discurso moral, embora nele possam ser utilizados argumentos de caráter universal, como neste último.

Na ótica de Maquiavel ou das teorias que partem do caráter conflituoso da política, não existe outro bem comum para uma comunidade politicamente organizada senão a manutenção da própria independência política e a

²⁰ Essa em particular é a visão defendida por HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*.

²¹ Cfr. LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy*; MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*; HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*; HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão*; RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*; RANCIÈRE, Jacques. *Nas margens do político*; RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*; BADIOU, Alain. *Compêndio de metapolítica*.

salvaguarda de interesses difundidos entre os cidadãos que, contudo, nunca poderão ser interesses universais ou comuns a todos os membros da *civitas*. Para dar um exemplo: um crescimento econômico entendido meramente em termos de PIB pode provocar até um grave prejuízo para um número não indiferente de pessoas, pode implicar a violação de princípios básicos de justiça e de equidade, pode resultar num aumento vertiginoso das diferenças sociais e econômicas,²² carregando consigo problemas não somente econômicos e sociais, mas também psicológicos e médicos, como demonstrado por vários estudos.²³

Contudo, não são somente as noções de bem comum ou de interesse geral que resultam problemáticas – resulta-o também a ideia de virtude civil. Não há nada incomum em pensar em virtudes ligadas ao papel social que um indivíduo desempenha em diferentes contextos públicos de ação – por ex., nas virtudes de um médico ou de um professor ou de um juiz. Na realidade, se trata geralmente de características ligadas inextricavelmente ao desempenho daquele papel, assim que, por exemplo, um médico que não as possuísse seria considerado um péssimo médico. No caso dos cidadãos, porém, as coisas mudam. Ser um cidadão não significa exatamente desempenhar um papel social específico, uma vez que todos somos cidadãos, gostemos ou não disso. A tal *status* estão ligados direitos e deveres, mas não é muito claro como ele possa implicar virtudes morais ou éticas que vão além do que se exige juridicamente de cada cidadão, a saber, que respeite as leis e as regras do jogo democrático. É verdade que o cidadão que habitualmente não respeitar as leis poderá ser visto como um péssimo cidadão, mas há diferença entre ser simplesmente um bom cidadão que respeita leis e regras e ser um cidadão virtuoso. A ideia de virtude remete sempre a algo meritório ou, como

²² Cf. PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*.

²³ Cf. WILKINSON, Richard; PICKETT, Kate. *The Spirit Level*.

se diz na terminologia tradicional, supererogatório, ou seja, a algo que vai além do que é meramente exigido do ponto de vista do respeito das leis. Em que consistiria esse algo?

A resposta republicana tradicional a esta pergunta não convence. Uma vez estabelecido que é extremamente problemático falar em bem comum ou interesse geral, a definição republicana clássica do cidadão virtuoso como de um indivíduo capaz de sacrificar-se para tal bem ou interesse torna-se inane.

Procuremos, então, outras respostas. Em primeiro lugar, é preciso distinguir a virtuosidade civil da moral. No escrito sobre a *Paz perpétua*, Kant afirma que não é preciso que os cidadãos sejam moralmente bons para serem bons cidadãos;²⁴ mas então, o que é preciso para que sejam bons cidadãos, além do respeito às leis? O próprio Kant nos socorre com a sua distinção entre legalidade e moralidade. A primeira concerne à mera observância das leis (morais ou jurídicas), independentemente do móbil, que pode ser também o medo das possíveis consequências negativas para o sujeito da inadimplência (o medo de ser preso, de pagar uma multa etc.). A segunda indica uma atitude de respeito das leis e a uma obediência não fundada no medo de uma sanção, mas no respeito que temos por elas.²⁵ Aplicando tal distinção ao âmbito das leis jurídicas, isso significaria obedecer a uma lei não por medo da sanção ligada à sua violação, mas pelo simples fato de ser uma lei legítima e de sentirem-se obrigados, enquanto cidadãos, a respeitar as leis legítimas. Um cidadão virtuoso seria, então, um cidadão que age por moralidade jurídica e não por mera legalidade

²⁴ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*, p. 147.

²⁵ KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*, p. 20 e 25.

jurídica.²⁶ Não se limitaria a respeitar as leis, mas teria por elas um respeito ponderado e convencido, por assim dizer.

Ao que parece, encontramos finalmente uma definição de virtuosidade civil como moralidade jurídica, ou respeito convencido pelas leis, ou amor pela legalidade, ou patriotismo constitucional, para usar um termo que se tornou um lema no Brasil.²⁷ Existem, contudo, aspectos problemáticos ligados a tal atitude. Em primeiro lugar, como podemos distingui-lo da estadolatria ou de um patriotismo obtuso que leva a amar tudo o que o próprio Estado decide ou faz, como no lema “Brasil: ame-o ou deixe-o”? O conceito de lei legítima remete a certa atitude crítica por parte do cidadão, capaz de distingui-la de uma lei ilegítima. Mas o que tornaria legítima uma lei? O termo pode referir-se à mera legitimidade formal, como quando a lei é emitida, no respeito dos procedimentos previstos, por uma instância formalmente autorizada para isso, por ex., por um parlamento. Em outras palavras, legitimidade coincidiria aqui com legalidade (entendida agora no sentido positivista de respeito das regras de produção das normas jurídicas). Contudo, uma lei formalmente legítima pode ter um conteúdo extremamente duvidoso ou até evidentemente imoral para quem deve obedecer-lhe. O debate do segundo pós-guerra sobre a legitimidade ou ilegitimidade da ordem jurídica nazista mostrou como não é simples, nem para os juristas, distinguir entre os aspectos da legitimidade formal e os da legitimidade moral (ainda que se trate daquela moral jurídica específica que está na base de princípios como o do devido processo, da não retroatividade das leis, da igualdade dos cidadãos perante a lei etc.). As coisas se complicam ainda

²⁶ Sobre a distinção entre moralidade ética, moralidade jurídica, legalidade ética e legalidade jurídica, ver HÖFFE, Otfried. *Königliche Völker*, p. 112 ss.

²⁷ Cf. BUNCHAFT, Maria Eugenia. A integração do conceito de patriotismo constitucional na cultura política brasileira.

mais, quando se pretende estabelecer a legitimidade de uma lei com base em critérios morais mais gerais, como, por ex., no caso do aborto, que é visto como algo imoral por alguns indivíduos, que, portanto, consideram ilegítima qualquer lei que o permita, ainda que se trate de uma lei formalmente incontestável. Do seu ponto de vista, o respeito convencido a tal lei não teria nada de virtuoso, pelo contrário: o cidadão virtuoso deveria praticar a desobediência civil ou a objeção de consciência. Por outro lado, poder-se-ia replicar que neste caso ele seria talvez um indivíduo moralmente virtuoso, mas um péssimo cidadão, que antepõe sua visão pessoal do justo às decisões democráticas tomadas pela maioria de seus concidadãos. Mais uma vez, deparar-nos-íamos com a dicotomia de política e moral individual. A moralidade política obedeceria a critérios não somente diversos dos da moral individual, mas – em certos casos – até opostos a ela.

Uma tentativa de escapar a esse dilema foi feita por Rawls, que, em *Liberalismo político*,²⁸ quis deixar fora do debate público todos aqueles aspectos das doutrinas morais abrangentes cujos conteúdos não possam ser traduzidos em argumentos compreensíveis para todos, inclusive para os que não compartilham de tais doutrinas. Para dar um exemplo, opor-se ao casamento homoafetivo porque a homossexualidade é condenada pela Bíblia não é um verdadeiro argumento, pois não admite discussão e falsificação; é simplesmente expressão de uma convicção privada não traduzível publicamente, à diferença de argumentos que apelem para a função histórica do casamento, para a definição tradicional de família etc. que, por mais problemáticos que sejam, podem ser discutidos e aceitos ou recusados porque considerados mais ou menos válidos, independentemente do fato de se acreditar ou não na presumida revelação divina contida na Bíblia. Em certo sentido, Rawls retoma a clara distinção entre esfera da

²⁸ Cf. RAWLS, John. *O liberalismo político*.

política e esfera da moral individual e a aplica às nossas sociedades pluralistas e democráticas: quem quer que seus critérios morais pessoais sejam tomados como base para criar leis e regras jurídicas pode tentar convencer os concidadãos a fazer isso recorrendo a argumentos morais num contexto público de discussão e decisão política, mas deve estar disposto a ser posto em minoria e deve aceitar os êxitos do debate, ainda que eles não lhe sejam favoráveis ou que sejam contrários às suas convicções pessoais. Deste ponto de vista, o cidadão virtuoso é o que está disposto a relativizar seu próprio ponto de vista moral, a colocá-lo em discussão e a aceitar que outros indivíduos prefiram orientar-se por pontos de vista que ele considera errados ou até imorais. Novamente, exige-se do cidadão que distinga claramente a esfera da política e a da moral e que seja capaz de aceitar na primeira o que lhe parece inaceitável na segunda. Uma sociedade pluralista, cujos membros não estejam dispostos a tal esforço hermenêutico e prático, se expõe ao risco de conflitos sociais que podem adquirir traços violentos, como demonstram os homicídios de médicos abortistas nos EUA ou a violência dos fundamentalistas evangélicos contra os seguidores das religiões afro-brasileiras no Brasil.²⁹ Neste sentido, uma política desvinculada da moral pode representar, em condições de pluralismo moral, uma garantia de convivência pacífica.

Finalmente, é possível definir a virtude civil em termos de participação ativa do cidadão nos processos deliberativos informais que acontecem na esfera pública e nos processos decisórios formais na modalidade de eleições, referendos etc. Em outras palavras, um cidadão virtuoso

²⁹ Isso vale também para o homicídio de artistas ou jornalistas “blasfemos” por parte dos fundamentalistas islâmicos (como no caso de Theo van Gogh na Holanda e da chacina do *Charlie Hebdo* em Paris), uma vez que os assassinos, neste caso, não aceitam como legítima a liberdade de expressão garantida por lei e preferem recorrer à violência em vez de argumentar em favor de suas razões.

seria um cidadão *engajado*. Neste contexto, contudo, cabe retomar uma observação de Colin Crouch, que distingue duas formas nas quais um cidadão pode ser ativo.³⁰ A primeira consiste em organizar-se para promover a adoção de determinadas políticas e para influenciar as decisões dos órgãos legislativos – por ex., através de protestos, abaixo-assinados, iniciativas de lei popular etc. A segunda consiste em vigiar a ação dos políticos e dos funcionários públicos.³¹ Ambas as formas são importantes, mas elas não podem estar separadas. Se a primeira prevalecer, poder-se-á chegar a um cinismo político, pelo qual o que importa é o triunfo da “causa”, sejam quais forem os meios utilizados para obtê-lo ou seja qual for o comportamento dos governantes que promovem as políticas que consideramos justas. No Brasil ouve-se frequentemente dizer, para justificar parcialmente um político corrupto, que “rouba, mas faz”. Se, contudo, prevalecer somente a capacidade de indignar-se pelos roubos dos políticos, o risco é o de que predomine uma visão na qual o único papel dos cidadãos consistiria, justamente, em indignar-se, protestar e, no máximo, escolher políticos menos corruptos ou, possivelmente, honestos, sem, porém, engajar-se pessoalmente.

A primeira atitude acompanha muitas formas de populismo: sabe-se perfeitamente que o político, que estamos apoiando, é corrupto ou busca interesses pessoais, mas temos a convicção de que ele é, de qualquer forma, melhor que os outros – ou porque defende nossas mesmas ideias (melhor seria dizer: nossa mesma ideologia), ou porque pensamos que sua política nos trará vantagens. O

³⁰ CROUCH, Colin. *Postdemocracy*. Cf. PINZANI, Alessandro. *Democracia vs. Tecocracia*.

³¹ Esta atividade de controle por parte dos cidadãos é um elemento essencial da democracia, como salientado por Pierre Rosanvallon (ROSANVALLON, Pierre. *La contre-democratie*). Cf. PINZANI, Alessandro. *Democracia vs. Tecocracia*.

limite entre voto ideológico e voto de troca se torna aqui extremamente sutil. Por sua vez, a simples indignação representa uma forma de admitir a própria impotência ou falta de vontade em engajar-se pessoalmente. Prefere-se culpar os políticos corruptos ou incapazes, mas não se faz nada para tomar seu lugar ou para mudar verdadeiramente a situação. Um governo corrupto ou incapaz não tem nenhum problema com esses cidadãos indignados, na medida em que se limitam a protestar, sem tentar modificar as relações de poder existentes. Neste caso, uma oposição corrupta pode, por sua vez, até se aproveitar da indignação popular para desviar a atenção dos cidadãos dos seus próprios defeitos e apontar para os defeitos do governo.

3. A mulher de César

Chegamos assim à questão da ética dos políticos e dos governantes. Como se viu, é uma questão antiga (tão antiga, que a encontramos nos escritos de autores latinos e que ecoa em expressões proverbiais, como aquela segundo a qual a mulher de César deve estar acima de qualquer suspeita), que, porém, em nossos tempos assumiu uma forma diferente daquela que tinha na Idade Média ou na primeira Modernidade. A Modernidade tardia e a Idade Contemporânea veem, com efeito, o surgimento de uma classe de profissionais da política. Não me refiro somente aos burocratas ou aos funcionários públicos, que, afinal, não representam uma peculiaridade do Estado moderno, embora nele a burocracia tenha tomado dimensões inusitadas como consequência das tarefas sempre maiores que o Estado teve que assumir. Hegel falava, neste sentido, de uma ética dos funcionários públicos, cujo interesse individual coincidiria com o do Estado e que, portanto, formariam a classe ou o estamento mais universal na sociedade civil hegeliana.³²

³² HEGEL, Georg W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 205.

Contudo, não é a ética dos funcionários ou dos burocratas que nos interessa. Partiremos, antes, das considerações feitas por Weber na conferência *A política como profissão*, de 1919.³³

Segundo Weber, o Estado moderno precisa de uma classe de pessoas que se dedique completamente à política, à gestão da coisa pública. Podem ser pessoas que vivem *para a* política ou que vivem *da* política. Nesse último caso, elas têm na política uma fonte permanente de renda. Podemos considerar isso errado e proibir os políticos de viver da política, obrigando-os a viver para a política. Porém, para tanto, uma pessoa deveria ser economicamente independente das vantagens que a atividade política pode trazer consigo. Em outras palavras, deveria dispor de um patrimônio pessoal que lhe permitisse sobreviver sem trabalhar para si e dedicando-se unicamente à coisa pública. Isso significaria que somente os ricos poderiam governar o Estado. Segundo Weber, esse fato levaria a uma plutocracia, a um governo dos ricos, e até neste caso não teríamos a certeza de que eles não se serviriam da política para aumentar sua riqueza (como aconteceu com Berlusconi na Itália), acabando por viverem eles também da e não para a política. Então, deveríamos nos resignar a ter políticos que vivem da política.

Gaetano Mosca, o grande teórico das elites, é ainda mais realista (ou talvez mais cínico) que Weber. Para ele, cada sociedade, passada e presente, se dividiu sempre em governantes e governados.³⁴ A classe dos governantes, que não se reduz aos políticos, mas inclui a elite econômica do país, ainda que menos numerosa, desempenha todas as funções políticas, monopoliza o poder e explora as vantagens que dele derivam. Em suma, eles amam o poder pelas vantagens a ele ligadas, não porque assim podem organizar o Estado da forma que acham melhor.

³³ WEBER, Max. *Ciência e política*.

³⁴ MOSCA, Gaetano. *Elementi di scienza politica*.

Contrariamente à maioria, que é formada pelos governados e que é desorganizada e movida por paixões e interesses diversos ou até em conflito entre si, a minoria dos governantes é bem organizada e obedece a um único impulso, a saber, o de manter o poder e de transmiti-lo aos filhos, também nas democracias. Segundo Mosca, que aqui ecoa um pouco Maquiavel, toda a história da humanidade civilizada se resume à luta entre a tendência das forças dominantes a monopolizar estavelmente o poder político e transmiti-lo aos filhos de forma hereditária, por um lado, e, por outro, a tendência igualmente forte a substituir e modificar estas forças através da afirmação de novas que, contudo, tendem a formar por sua vez uma minoria (aliás, quase sempre o conflito é interno à minoria dos detentores do poder econômico e social).

Como as velhas forças tentam manter o poder numa democracia? Segundo Mosca, servindo-se das técnicas do consenso. Cada classe governante tende a justificar seu monopólio do poder apelando para um princípio moral de ordem geral, compartilhado pela comunidade. Mosca usa o termo “fórmula política” para indicar o conjunto de convicções ou crenças coletivamente compartilhadas que servem para legitimar a classe política e seu poder. Pode tratar-se das crenças em forças sobrenaturais (como quando se acreditava na origem divina do poder monárquico ou da estrutura social), do apelo a conceitos abstratos como “vontade popular”, ou de convicções aparentemente mais racionais (como a de que somente técnicos e especialistas podem garantir aquele crescimento econômico que representa o verdadeiro interesse geral, que deve ser buscado custe o que custar). Nesta ótica realista (ou cínica) não parece sobrar muito espaço para uma ética dos governantes ou dos políticos – de modo mais geral: para uma ética pública. Contudo, esta impressão se dissipa com uma análise mais cuidadosa.

A distinção maquiaveliana de política e moral individual parece fazer ainda mais sentido numa sociedade pluralista como a nossa, na qual não existe um único código moral compartilhado por todos os seus membros; além disso, ela não implica a renúncia a uma dimensão ética na política, que, contudo, deveria ser redefinida à luz da crise de fórmulas políticas como as de bem comum, interesse geral ou soberania popular. A realidade social é marcada pela oposição de interesses conflituosos e inconciliáveis, por tendências a manter o *status quo* e por impulsos contrários a revolver as relações de poder existentes. Isso não permite que as fórmulas tradicionais encontrem uma realização concreta, ainda que permaneçam na base do discurso legitimador das classes governantes e, em geral, do próprio Estado. É preciso, portanto, ou bem redefinir completamente os valores, ao redor dos quais devemos construir uma nova ética pública, ou bem reafirmar as velhas fórmulas políticas, dando-lhes de novo o significado que acabaram perdendo. Pessoalmente, considero este último caminho impraticável e até perigoso: como identificar um bem comum que seja substantivo e não meramente formal (isto é, limitado ao respeito das regras do jogo democrático, inclusive dos direitos individuais), sem violar ou deslegitimar os diversos interesses individuais e as diversas visões do bem e da vida boa, que caracterizam as sociedades pluralistas? Melhor, então, aceitar o caráter conflituoso de nossa sociedade, reconhecer que há nela uma luta entre interesses opostos e entre diferentes visões sobre sua razão de ser (por ex., pode-se pensar que a sociedade existe para que aumente o bem-estar econômico geral, ou para que sejam satisfeitas as carências individuais, ou para que sejam realizados no máximo grau valores como igualdade ou liberdade individual). Ao mesmo tempo, contudo, é necessário garantir que tal conflito não se transforme em luta violenta. Não me refiro somente à violência física da guerra civil ou dos choques nas ruas, mas também à violência menos visível,

mas não menos terrível, praticada pelos que se servem das instituições para impor seus interesses. Portanto, é necessário discutir a violência implícita presente no conflito dos interesses contrapostos, para poder eliminá-la e alcançar uma posição de mediação, quando isso seja possível, ou para fazer com que o Estado intervenha e impeça que alguns interesses prevaleçam a ponto de se sobrepirem a todos os outros.

Num mundo como o nosso, no qual a sociedade parece cada vez mais dominada por forças impessoais, não faz muito sentido apelar para uma ética política individual, atribuindo aos indivíduos (sejam eles governantes ou governados) a responsabilidade de controlar tais forças, de contê-las ou de limitar os estragos por elas provocados.³⁵ É preciso, antes, entender tais forças e dar-se conta de que não se trata de forças naturais, contra as quais nada podemos, mas de forças liberadas e apoiadas pela ação humana, já que são impessoais, mas são de origem humana. O mercado não é um fenômeno natural, mas existe somente graças a regras e instituições sociais (como o Estado e a ordem jurídica); uma crise financeira não é inevitável como um terremoto, mas representa a consequência de certas decisões econômicas e políticas (como a desregulamentação do mercado financeiro); pobreza e desemprego não são uma sina inevitável, mas a consequência de ações humanas e devem novamente ser vistos como tais, para que seja possível agir contra eles.

Cada sociedade ou comunidade política tem a responsabilidade de decidir se e como modificar situações problemáticas. Não faz sentido exigir do cidadão comum que sacrifique seu interesse pelo interesse comum, se este último não existe ou, pior ainda, se ele é, na realidade, o

³⁵ Cf. PINZANI, Alessandro. *An den Wurzeln moderner Demokratie*, p. 347 ss.

interesse de algumas poucas pessoas.³⁶ Pobreza, desemprego crônico, espantosa desigualdade econômica: essas coisas deveriam suscitar nossa indignação, não somente a corrupção dos políticos. Para este último fenômeno existem os tribunais de contas, os tribunais ordinários e, sobretudo, as eleições. Mas o debate político não pode e não deve reduzir-se à polêmica sobre a corrupção dos políticos. Aliás, essa polêmica acaba desviando a atenção dos verdadeiros problemas da sociedade, que concernem à distribuição do poder econômico, não somente do poder político. Se quisermos realmente criar uma ética pública, devemos primeira e primariamente definir seus valores básicos. Queremos que entre eles estejam a solidariedade, uma maior igualdade social, a ideia de dignidade da pessoa etc., ou queremos continuar acreditando no mito do mérito e da responsabilidade individuais como único critério distributivo? Queremos limitar nossa ética pública à esfera da participação política ou estendê-la à dos comportamentos dos atores econômicos? Queremos que o poder seja um fim em si mesmo, como para Agátocles ou Mosca, ou queremos que sirva ao bem-estar real dos quem lhe estão submetidos, como para Maquiavel?

Enquanto não tivermos respostas a essas perguntas, não faz sentido falar em ética pública e, provavelmente, correremos o risco de confundi-la com um moralismo que se preocupa mais com as mentiras de um político do que com um sistema econômico que exclui sistematicamente parcelas sempre maiores da população, negando-lhes a possibilidade de uma vida minimamente digna, ou com uma ideologia que tende a negar os direitos fundamentais das pessoas em nome de um crescimento econômico do qual somente poucos tiram vantagem.

³⁶ Sobre a espantosa desigualdade no Brasil, ver: MEDEIROS, Marcelo et alii: *O topo da distribuição da renda no Brasil*. Para os países mais ricos ver PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*.

Referências bibliográficas

- BADIOU, Alain. *Compêndio de metapolítica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- BIGNOTTO, Newton (org.). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- BIGNOTTO, Newton (org.). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.
- BOBBIO, Norberto. *Entre duas repúblicas. Às origens da democracia italiana*. Brasília: Editora da UnB, 1996.
- BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio. *Dialogo intorno alla repubblica*. Roma; Bari: Laterza, 2001.
- BOURDIEU, Pierre; BOLTANSKI, Luc. La production de l'idéologie dominante. In *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. II, n. 2-3, 4-73.
- BUNCHAFT, Maria Eugenia. A integração do conceito de patriotismo constitucional na cultura política brasileira. In: *Direito, Estado e Sociedade*, vol.30, 2007, 177-199.
- CROUCH, Colin. *Post-democracy*. Oxford: Wiley, 2004.
- CROUCH, Colin. *The Strange Non-Death of Neoliberalism*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- DAHL, Robert. *A democracia e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- GENTILE, Giovanni. *Fascismo (dottrina del)*. In AA. VV. *Enciclopedia Italiana*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932, vol. XIV, pp. 835-840.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*. Entre facticidade e validade. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão. Guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses et alii. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010
- HÖFFE, Otfried. *“Königliche Völker”. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
- KANT, Immanuel. *À paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Arturo Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Trad. de Clélia A. Martins. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 1985.
- MEDEIROS, Marcelo et alii. *O topo da distribuição da renda no Brasil*. Acessível em: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2479685
- MICHELSEN, Danny; WALTER, Franz. *Unpolitische Demokratie. Zur Krise der Repräsentation*. Berlin: Suhrkamp, 2013.
- MOSCA, Gaetano. *Elementi di scienza politica*. Bari: Laterza, 1939.
- MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996.

- MUDGE, Stephanie L. What is Neoliberalism? In: *Socio-Economic Review*, 6, 2008, 703–731.
- PECK, Jamie. Remaking Laissez-Faire. In: *Progress in Human Geography*, 32/1, 2008, 3-43.
- PETTIT, Philip. *Republicanism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. São Paulo: Intrínseca, 2014.
- PINZANI, Alessandro. *An den Wurzeln moderner Demokratie*. Berlin: Akademie, 2009.
- PINZANI, Alessandro. Doch ein Republikaner? Ein Blick in die anderen politischen Schriften Machiavellis. In HÖFFE, Otfried (hrsg.), *Niccolò Machiavelli: Der Fürst* (Klassiker Auslegen). Berlin: Akademie Verlag, 2013, 161-178.
- PINZANI, Alessandro. Democracia versus tecnocracia. Apatia e participação em sociedades complexas. In: *Lua Nova. Revista de cultura e política*, nº 89, 2013, 135-168.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento. Política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- RANCIÈRE, Jacques. *Nas margens do político*. Lisboa: KKYM, 2014.
- RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. Paulo: Martins Fontes, 2011.
- ROSANVALLON, Pierre. *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*. Paris: Seuil, 2006.

- SCHUDSON, Michael. *The Good Citizen. A History of American Civic Life*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1999.
- SHAIKH, Anwar. The Economic Mythology of Neoliberalism. In: SAAD-FILHO, Alfredo; JOHNSTON, Deborah (eds.). *Neoliberalism. A Critical Reader*. London: Pluto Press, 2005, 41-49.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.
- STIGLITZ, Joseph E. *Freefall. Free Markets and the Sinking of the Global Economy*. London: Penguin, 2010.
- VIROLI, Maurizio. *Republicanism*. Roma; Bari: Laterza, 1999.
- WEBER, Max. *Ciência e política. Duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2008.
- WERLE, Denilson L.; MELO, Rúrion (orgs.). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- WILKINSON, Richard; PICKETT, Kate. *The Spirit Level. Why Equality is Better for Everyone*. Revised Edition. London: Penguin, 2010.

SOLIDARIDAD: UN CONCEPTO TAN AMBIGUO COMO IMPRESCINDIBLE

*Ana Fascioli**

Existe una creciente atención teórica sobre la relevancia de la solidaridad como componente importante de una sociedad democrática robusta. Desde las ciencias sociales, ella aparece presente, por ejemplo, en las discusiones sobre los efectos que las políticas de protección social tienen, como parte del aparato burocrático del Estado, sobre la fortaleza de los lazos sociales entre los ciudadanos, o el impacto de las políticas públicas de inmigración sobre la solidaridad interpersonal. La filosofía moral y política también hace unas décadas ha despertado su preocupación por la solidaridad como virtud pública clave en una democracia (Camps, 2003; Cortina, 2005). Las críticas comunitaristas a la teoría de justicia de Rawls mostraron la importancia de la cohesión social entre ciudadanos que pretenden legitimar y vivir bajo los mismos principios de justicia (Cohen, 2001, p.159 y ss). Asimismo, se discute el rol que ella juega -o el peligro que corre- en la resistencia a la colonización sistémica del poder económico y burocrático sobre el mundo de la vida, estableciendo que ella es ingrediente clave de una vida social sana, no patológica (Habermas, 2003). En la opinión pública y los debates cotidianos en los medios de comunicación, el concepto aparece recurrentemente como respuesta al individualismo

* Profesora de Filosofía en la Universidad de la República (UdelaR).
afascioli@fhuce.edu.uy

contemporáneo, los niveles de corrupción, la apatía política o la violencia, entre otros problemas sociales. Es utilizada en contextos tan diversos como movimientos de lucha sindical, la doctrina social de la Iglesia, organizaciones humanitarias internacionales o en la jerga socialista.

Sin embargo, cuando se discute teóricamente sobre cómo promoverla o el papel que ella tiene en la vida social, llama la atención que suele darse por sentado una acepción del término que no se explicita, que no siempre es común a ambos interlocutores y no se señalan diferencias con otras acepciones. En realidad, nos encontramos ante una noción con una amplísima diversidad de interpretaciones: el término suele ser asociado a nociones como “espíritu comunitario”, “compromiso mutuo”, “cooperación social”, “caridad”, incluso “amor universal” o “hermandad”. Curiosamente, como se ha señalado, “el mundo comprende, aparentemente, el sentido de la palabra sin percibir las curiosas confusiones que esconde.”¹

Quienes hacemos filosofía, no deberíamos pasar por el alto la clarificación conceptual de este concepto clave en los debates contemporáneos, pero por demás ambiguo. Más allá de los ejemplos mencionados, la filosofía moral y política la ha abordado de forma más tardía que las ciencias sociales, y no ha dado al concepto suficiente atención, desarrollando ampliamente teorías de la justicia y no así teorías de la solidaridad. De algún modo, su estatus teórico es algo nebuloso y como bien advierte Bayertz:

La solidaridad como fenómeno yace como una roca errática en medio del paisaje moral de nuestra era moderna. Nos es familiar en un sentido cotidiano, y sin embargo, permanece como un cuerpo extraño; sus dimensiones y peso no pueden pasarse por alto, e incluso es voluminoso. Hasta ahora, los geólogos familiarizados con este paisaje —los filósofos morales

¹ DUVIGNAUD. *La solidaridad, vínculos de sangre y vínculos de afinidad*, p.7.

de la era moderna- la han dado por sentada, la han circunvalado: en cualquier caso han sido incapaces de moverla. Esto no ha eliminado un rápido y frecuente uso del término solidaridad en la política cotidiana. Su popularidad incluso ha aumentado como resultado de un estatus teórico no clarificado aún: cuanto más confusos sus prerequisites e implicancias, más libremente parece ser empleada²

El concepto moderno de solidaridad se remonta al tercer elemento de la tríada revolucionaria: libertad, igualdad y *fraternidad*, y de las tres ideas, la última es la que ha recibido menos atención a nivel de elaboración teórica por parte de la filosofía moral y política moderna y contemporánea. La razón, para muchos, es que la solidaridad desafía el lenguaje de derechos y principios que ha sido el núcleo del pensamiento político contemporáneo (Brunkhorst 2005, p.vii).

Este artículo se propone una modesta tarea en el camino de construir una teoría ético-política de la *solidaridad*: me propongo realizar una clarificación conceptual que aporte algunas distinciones relevantes para su abordaje. En primer lugar, se discriminan dentro de la literatura distintos niveles y usos del concepto, y se ofrece una reconstrucción genealógica y su trayectoria histórica, así como algunas características propias de su contenido normativo (I). Luego, se presentan y analizan dos problemas normativos centrales de la solidaridad: el que tiene que ver con su alcance (II) y el que hace al carácter –recíproco o no recíproco- con que se interpreta la solidaridad (III).

1. Desentrañando un concepto híbrido

Entre los discursos teóricos sobre la solidaridad, pueden distinguirse al menos tres niveles de referencia: en

² BAYERTZ. “Four uses of ‘solidarity’”, p. vii.

primer lugar, aquella que puede encontrarse en la familia, en el barrio, en el pueblo, en clubes o grupos de pertenencia, etc. donde la asistencia o la disposición a asistir al otro surge de relaciones y lazos interpersonales especiales. En estos casos, *solidaridad* hace referencia a un lazo emocional e incondicional que se expresa en apoyo o ayuda a parientes, amigos y conocidos. Esta es la noción prominente en algunos enfoques sociólogos³ (Hechter, 1988) y en la filosofía política comunitarista. En un segundo nivel, los padres de la sociología clásica, fundamentalmente Durkheim, hicieron referencia a la solidaridad entendiéndola como el nivel de cohesión que presenta una sociedad como un todo (Durkheim, 1964). Existe por último, también un tercer nivel de referencia en el que “si los que necesitan ayuda y los que proveen la ayuda llegan a conocerse, es sólo como resultado de la solidaridad mostrada y no la razón de la solidaridad, ésta no se funda allí en relaciones interpersonales”⁴. En estos casos, el concepto se asocia a personas que están en problemas concretos, los asistidos y los asistentes están en una situación desigual, y una persona hace propios los asuntos de otra persona o grupo que enfrenta una situación especial. Aquí la acción se dirige a remediar un problema específico, por eso Rippe la llama “projected related solidarity”⁵.

Por otro lado, el concepto presenta una tensión dialéctica entre un uso descriptivo y *normativo del término*, y en general estos usos se solapan⁶. El uso normativo es el que

³ Para cierta sociología el alcance de la solidaridad es sólo posible en *entornos de pertenencia*.

⁴ RIPPE. “Diminishing solidarity”, pp. 356-257.

⁵ *Ibid.*, p.357.

⁶ Scholz considera que aún como concepto descriptivo de la cohesión de una comunidad, la solidaridad posee un cierto contenido moral. Los lazos que mantienen a una comunidad unida informan ciertas obligaciones morales entre sus miembros (Scholz, 2011).

damos en el lenguaje cotidiano y también desde la filosofía moral, mientras que suele identificarse a Durkheim como quien brindó el enfoque más preeminente en una línea descriptiva, entendida como sinónimo del nivel de cohesión social existente en una sociedad para que su reproducción sea posible. Solidaridad refiere así al grado o tipo de integración social que resulta de esos lazos. Como categoría normativa o prescriptiva, la solidaridad es una relación moral que requiere de ciertas actitudes y deberes –caracterizada generalmente como una forma de responsabilidad mutua entre individuos- que incluye respeto, protección y reciprocidad (Scholz, 2011). Para otros autores, “solidaridad” es un término para referirnos a actos de apoyo a otros –sean recíprocos o no-, o por lo menos para describir una disposición a la ayuda y la asistencia (Bayertz, 1999).

Una de las propiedades formales de la solidaridad como valor o bien es su carácter práctico o su estrecha relación con la praxis. Es un llamado a tomar acción, implica una obligación moral de actuar o al menos comprometerse a hacerlo (Dobrzanski, 2005). Hay cierta semejanza con lo que se denominan “deberes de caridad”, deberes positivos que llaman a tomar acción en oposición a deberes negativos que promueven a abstenerse de realizar ciertas acciones (Buchanan, 1997). Por otro lado, es una actitud que involucra dos componentes: uno cognitivo y uno emocional, lo que significa que está dirigido mayoritariamente hacia personas desaventajadas, excluidas, rechazadas y a la vez implica desaprobación o protesta contra esta situación e involucra siempre una intención de cambio para mejor la situación (Dobrzanski, 2005).

Así como en el caso de la sociología, la solidaridad es analizada en el nivel de los vínculos comunitarios que unen a los ciudadanos de una sociedad específica o de un grupo, otros abordajes - fundamentalmente desde la psicología social- refieren a la conciencia individual, y a un sentimiento de unidad o identificación con otra persona o grupo y la

voluntad de asumir las consecuencias de ello. Estos enfoques pretenden explicar la solidaridad como actitud desde el lugar de su legitimación como motivación para la acción, asociándola a un *comportamiento prosocial*⁷ o cooperación social, familias de conceptos que intentan explicar y justificar la acción clásicamente denominada como altruista⁸. También apoyados en estudios en biología evolutiva recientes intentan argumentar por qué la solidaridad es un requisito para la supervivencia de la especie (Trivers, Ridley).

Las investigaciones genealógicas sobre la historia del concepto de solidaridad son uno de los modos básicos de aproximación al fenómeno y muestran que el concepto se forjó en el intercambio entre ideas teológicas y políticas (Fiegle 2003; Brunkhorst 2005)⁹, constituyendo un híbrido de doble raíz. El nacimiento del término se remonta al derecho latino y era usado como un término técnico en el Derecho civil romano para designar una responsabilidad colectiva u obligación específica de pagar una deuda contraída. El adjetivo *in solidum*¹⁰ era otorgado a ciertas obligaciones de un grupo que debía dinero como colectivo (*join debt* en lengua inglesa). La responsabilidad compartida de cada miembro individual de una familia u otra comunidad de pagar las deudas comunes se caracterizaba como *obligatio*

⁷ Por ejemplo, la describen como una propensión generosa a sacrificarse por un grupo que sufre de alguna condición adversa (Komter, 2010).

⁸ Para una revisión general de las líneas de investigación en torno a la solidaridad desde la psicología social, ver FETCHENHAUER et al. (ed.) “Solidarity and prosocial behaviour”, Springer, 2006.

⁹ El enfoque genealógico de Thomas Fiegle y Hauke Brunkhorst es el más representativo sobre la historia del concepto y las fuentes culturales que lo nutrieron. A su vez, postulan una concepción normativa de una *solidaridad universal* aunque borrando sus connotaciones teológicas.

¹⁰ La solidaridad se asocia a lo sólido, a algo denso y firme, en que sus partes están muy cohesionadas. La *obligatio in solidum* es sólida para la comunidad deudora y también para el acreedor, que puede tornarse hacia el miembro que está apto de pagar.

in solidum (Bayertz, 1999). Se trataba de la una situación de *todos para uno, uno para todos*: cada miembro asumía la responsabilidad por quien no pudiera pagar su deuda y a su vez, ese otro era responsable por cualquier otro, evitando legalmente el free-riding. *Solidaridad* definía la responsabilidad de cada deudor individual por la deuda colectiva, y el hecho de que uno solo podía cancelarla de parte de todos los otros (Wildt, 1999). Es interesante reparar en que esa obligatio unía a personas no familiares entre sí, con roles complementarios e intereses heterogéneos a través del derecho abstracto (Brunkhorst 2005, p. 2). La obligatio *in solidum* derivó luego en el sustantivo francés *solidarité* en el contexto posrevolucionario.

Desde fines del siglo XVIII – en particular, desde la revolución francesa y su ideal de *fraternité*- esta idea de una responsabilidad mutua entre individuo y la comunidad -el individuo mira por la comunidad y la comunidad por el individuo- se comenzó a extender a la sociedad toda y se amplió del mero marco legal al terreno de la moralidad y de la política. En el artículo 34 de la constitución revolucionaria de 1793, aquella idea civil romana se une al principio republicano de una vida pública en que la ruina de uno es la ruina de todos los ciudadanos: poniendo en juego las ideas republicanas de Rousseau, hay opresión contra el cuerpo social cuando un solo de sus miembros es oprimido.

Es en la primera mitad del siglo XIX que la idea cala en la vida política. En Francia, esta idea es usada como término político por pensadores ultraconservadores católicos (Joseph de Maistre, por ejemplo) para describir los lazos sociales de un grupo, la responsabilidad o confianza colectiva. Y este uso contrarrevolucionario del término es conectado con implicaciones teológicas, ya que la idea de que una deuda colectiva pudiera ser cancelada por una solo persona tenía claras connotaciones religiosas cristianas. En las discusiones entre liberales y conservadores de la Francia

revolucionaria es que el concepto moderno de solidaridad se va forjando (Wildt, 1999).

Pierre Leroux es quien, desde un humanismo teológico, elabora filosóficamente el concepto y comienza el camino de secularización del término, vinculado ahora al significado y estructura de la caridad desde una perspectiva de horizontalidad, distinguiendo de algún modo el amor al prójimo del amor a Dios (Hoelzl, 2004, p. 52-53). La solidaridad comienza a ocupar un lugar junto a la fraternidad y luego de la revolución francesa esta idea la reemplazó (Bayertz, 1999, p.4).

El ideal cristiano de fraternidad trae consigo la universalidad y ésta es asumida por la solidaridad. Cuanto más atrás vamos en la historia de la humanidad, tanto más la solidaridad es entendida de un modo esencialmente biológico: la moralidad implicaba una serie de normas de conducta hacia el propio clan o familia. Como sabemos, el paso definitivo hacia un entendimiento universalista de la moralidad lo da el último período de la filosofía griega, con la *simpatheía* estoica, la sociabilidad natural del género humano y la idea de una comunidad comprensiva que nuclea a todos los seres humanos más allá de la polis. Luego el cristianismo toma y teologiza esta idea. En su sentido más general que introduce el cristianismo, la solidaridad se focaliza en el lazo que une a todos los seres humanos en una gran comunidad moral (Bayertz, 1999, p.4).

Rousseau de algún modo reúne en el concepto el componente político y el componente de universalidad. Veía a una republica cristiana como una contradicción, porque los cristianos tenderían a ayudar a los cristianos a partir de una solidaridad de grupo. Rousseau cree en el necesario compromiso emocional de toda la nación y no ve que el cristianismo aporte en ello. Por eso, un compromiso emocional liberado de la religión cristiana es lo que da sentido a la propuesta de una *religión civil*. Así, el concepto moderno de solidaridad se nutrió, como señala Brunkhorst,

de dos fuentes: a) la fuente pagana de una armonía (la *harmonía* griega, la *concordia* romana) y amistad cívica republicana (la *philia* aristotélica, la *amicitia* romana –amistad política en Cicerón-), y b) la fuente cristiana de la hermandad (*fraternitas*) y el amor al prójimo (*caritas*).

El trabajo de Comte y más tarde Durkheim a fines del siglo XIX fueron pioneros en mostrar la relevancia del concepto como elemento subjetivo de la vida comunitaria, y ayudaron a convertirlo en un concepto sociológico básico de la teoría social. El problema fundamental de la teoría social moderna era explicar cómo puede ser posible la cohesión entre individuos que han cobrado conciencia de ser independientes. ¿Cómo es posible la cohesión social bajo las condiciones del individualismo moderno? Hobbes o Adam Smith sostuvieron que la autopreservación física o la satisfacción de necesidades sólo era posible por vía de una cooperación con otros individuos. Esto es posible a través de la ley, en la forma de contratos, y en el mercado. Comte fue quien introdujo bajo el término solidaridad, una tercera vía: la división del trabajo.

Según Durkheim, Comte fue el primero en intuir que la división del trabajo no es sólo un fenómeno económico, sino la principal fuente de la solidaridad social (Bayertz 1999, p. 12). Aunque es Comte quien introduce el concepto de solidaridad en el discurso académico, no logró reconocer que ella es la fuente de un tipo específico de integración propio de las sociedades modernas y tal fue el aporte fundamental de Durkheim en su clásica distinción entre tipos de solidaridad o formas de cohesión social: *solidaridad mecánica* y *solidaridad orgánica*. La primera, es característica de las sociedades premodernas o tribales, mientras la segunda es propia de las sociedades modernas. La solidaridad mecánica, como analogía con la cohesión de las moléculas de un objeto inanimado, se da en pequeñas unidades como la familia, la iglesia, el barrio o la comunidad y está basada en una identidad compartida, similitud en las creencias y una

moralidad específica compartida. Aunque la solidaridad al interno de la unidad es muy fuerte, es más débil *entre* las unidades. Por el contrario, la solidaridad orgánica es propia de sociedades avanzadas en diferenciación y especialización de tareas y funciones, comparables a las diferentes funciones de los órganos del cuerpo. Hay más diferenciación en identidades y creencias, una moralidad más abstracta encarnada en el derecho, y una mayor interdependencia entre las unidades sociales. La primera surge de acuerdos y similitudes en las conciencias individuales, la segunda surge de la división social del trabajo. Esta es para Durkheim, el cemento de la sociedad.

El aporte interesante de este padre de la sociología es que nos invita a ver el proceso de modernización no como un pérdida de solidaridad –como es interpretado por algunos comunitaristas actuales–, sino como una reconversión de la misma. Contra los enfoques individualistas y confrontacionistas de la derecha conservadora y de la izquierda revolucionaria respectivamente, Durkheim afirmó que la *solidaridad orgánica* era el desarrollo normal de la interacción social en las sociedades con división moderna del trabajo, donde la especialización de las funciones hace que todos dependamos de todos.

A pesar de este desarrollo del concepto, en la segunda mitad del siglo XX la atención al concepto decayó o fue esporádica. La ciencia política centró sus investigaciones en democracia, multiculturalismo o derechos humanos, dejando la solidaridad en terreno de la retórica (Brunkhorst, 2005). Es llamativo que hoy el concepto vuelve a escena en respuesta al desafío de la globalización, que golpea a las formas tradicionales de la solidaridad a la vez que obliga a pensar una solidaridad global más allá del Estado nación (Wilde, 2007). Las posturas liberales solían asociarlo al amor o la amistad y confinarla a la esfera privada, pero resurge ahora una verdadera preocupación por las consecuencias del debilitamiento de los lazos sociales.

Denunciando los efectos de una cultura individualista liberal, el comunitarismo recolocó el tema de la solidaridad, la comunidad, la confianza política y la virtud cívica en escena. Asimismo, el Estado de bienestar se vio como realización posible de la solidaridad y nuevos movimientos sociales han abierto conciencia de nuevas formas de solidaridad –por ejemplo, hacia las futuras generaciones en el caso de los movimientos ambientalistas–.

El actual debate normativo sobre la posibilidad de la solidaridad en las complejas sociedades contemporáneas se encuentra centrado, a mi entender, en dos cuestiones básicas que deberíamos considerar para articular cualquier conceptualización: lo que diría es una cuestión del alcance –que abordaremos en este apartado– y lo que llamaría el carácter de la solidaridad. En los siguientes apartados se analizan cada uno de estos aspectos.

2. El problema de su *alcance* y la paradoja al interior de la solidaridad

Hablamos del “problema” de su alcance, dado que la solidaridad puede ser un concepto problemático para una teoría social crítica. Por un lado, como versión secularizada de la fraternidad cristiana, tiene implicaciones de universalidad, de responsabilidad e interés por otros y sentimientos de cohesión y unidad. Por otro lado, solidaridad es el sentimiento de recíproca simpatía y responsabilidad entre *miembros de un grupo* que promueve el apoyo mutuo (Wilde, 2007); es la relación de quienes participan de un interés común, y donde el éxito de la causa común depende del aporte de cada uno, como ocurre en el caso de un equipo de fútbol o un sindicato (Cortina, 2005). En estos casos, es un sentimiento que se manifiesta con más fuerza en situaciones de confrontación con otros grupos. El concepto está entonces asociado al problema de la exclusión, por lo que no faltan críticos contemporáneos de la

solidaridad como ideal normativo. Algunos teóricos liberales actuales sostienen que el Estado no necesita caer en este vocabulario premoderno y que la idea de una solidaridad nacional puede llevar a conflictos étnicos y manipulación (Rippe 1998).

La cuestión del alcance entonces hace referencia a si sólo es posible un ideal normativo de solidaridad a nivel grupal (grupo o comunidad de pertenencia) o es posible una solidaridad ampliada al diferente, al extraño. David Hume argumentó contra la idea de una solidaridad universal; postuló que la simpatía y benevolencia no se extienden más allá de la esfera íntima: lo evidenciamos para nuestra familia y amigos, menos para nuestros vecinos y difícilmente para los habitantes de nuestra ciudad o compatriotas, mientras que hacia los habitantes de otros continentes somos indiferentes (Hume 1739, p. 481). La fraternidad, como inclinación afectiva hacia otros seres humanos, es siempre excluyente. Este es el origen de la interpretación de la solidaridad como algo a encontrar entre personas unidas recíprocamente por especiales asuntos en común. Uno es solidario con quienes uno es cercano debido a una base común: una historia compartida, sentimientos, convicciones o intereses compartidos (Bayertz 1999, p. 8). Autores como Rorty, consideran que un aspecto particularista, incluso excluyente es esencial al uso del término.

Nuestro sentido de la solidaridad es más fuerte cuando aquellos con quienes la solidaridad es expresada son pensados como “uno de nosotros”, donde “nosotros” significa algo más pequeño y local que la raza humana. Por ello, “porque ella es un ser humano” es una explicación débil y no convincente d una acción generosa.¹¹

¹¹ RORTY. *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 207.

Es claro que la solidaridad se da más naturalmente en el marco de las comunidades, aquellas realidades sociales de las que la familia es un modelo típico, pero así vecindarios, comunidades religiosas y grupos de diverso tipo. Como a partir de la Modernidad el contexto de la vida social ha dejado crecientemente de ser comunitario y ya no podemos esperar que se generen condiciones de solidaridad estables y generalizadas a nivel de toda la sociedad, el debate se centra hoy en la legitimidad o no de imponer legalmente en condiciones específicas obligaciones de solidaridad (Andreoli, 2004) y en la posibilidad de una solidaridad universalista en sociedades democráticas plurales y complejas, y a nivel global (Cortina, 2005).

A favor de una solidaridad universalista, Adela Cortina repara en que es posible una solidaridad no ética de una mayoría que oprime a una minoría. Así aparece un uso peyorativo de la solidaridad cuando hablamos de la solidaridad de los gangsters, de los militares que hacen una conspiración de silencio o de cualquier grupo de personas involucradas en alianzas espurias. La solidaridad grupal puede ser inmoral, por estar al servicio de causas injustas o simple defensa de intereses corporativos. Por ello, la solidaridad que constituye un valor moral es una solidaridad universal¹² dirigida a todos los seres humanos, incluidas las próximas generaciones (Cortina, 2005).

Por su parte, autores como Brunkhorst por ejemplo, defienden el concepto normativo de una *solidaridad democrática* definida como un lazo entre ciudadanos libres e iguales que, en sociedades democráticas nunca son idénticos.

¹² La idea de una solidaridad universal tiene su raíz en el cristianismo (“amar al prójimo como a sí mismo”), lo que abarca amar al enemigo, que amplió y se opuso a la idea griega de la solidaridad republicana como amistad cívica entre los varones-ciudadanos de la polis. Hauke Brunkhorst es uno de los principales teóricos sociales que argumenta a favor de una solidaridad universal como núcleo de la democracia y propone vías para realizarla políticamente.

El autor encuentra en Durkheim un concepto de solidaridad que es adecuado a una sociedad democrática y moderna, en tanto caracterizada por la diferenciación funcional, el pluralismo y la diferencia. En este sentido, la solidaridad de Durkheim es una solidaridad entre extraños.

El enfoque de Jürgen Habermas es otro ejemplo de teoría que expresa tal convicción en la posibilidad de una solidaridad democrática entre diferentes grupos que conforman una sociedad. Desde el marco de la Teoría Crítica, su mirada ofrece una interpretación descriptivo-normativa¹³ de la solidaridad apropiado para pensar una sociedad democrática compleja y plural. Habermas sostiene que la solidaridad, como componente de una moral universalista,

supera su sentido meramente particular, limitado a una colectividad etnocéntrica que se cierra frente a los otros grupos, pierde aquel carácter, que resuena siempre en las formas premodernas de la solidaridad, del sacrificio forzado de los individuos en aras de un sistema de autoafirmación colectiva.¹⁴

Como desarrollo de una filosofía social y no meramente de una sociología descriptiva, Habermas recoge la tradición sociológica que entiende la solidaridad como cohesión social, pero se la explica como garantida por cierta forma específica de reconocimiento ético intersubjetivo y en el marco de una situación *postradicional*.

Defiendo el contenido racional de una moral del igual respeto para cada cual y de la responsabilidad solidaria universal de uno para con el otro”. (...) El igual respeto de cada cual no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros

¹³ La ambigüedad normativo-descriptiva del uso del término no es un problema a resolver, sino una tensión dialéctica que constituye el núcleo semántico del término.

¹⁴ HABERMAS. “Justicia y solidaridad”, p. 198.

en su alteridad. Y ese solidario hacerse responsable del otro como uno de nosotros se refiere al flexible “nosotros” de una comunidad que se opone a todo lo sustancial y que amplía cada vez más sus porosos límites. Esta comunidad moral se constituye tan sólo sobre la base de la idea negativa de la eliminación de la discriminación y del sufrimiento, así como de la incorporación de lo marginado y del marginado en una consideración recíproca. Esta comunidad, concebida de modo constructivista, no es un colectivo que obligue a uniformizados miembros a afirmar su propio modo de ser. Inclusión no significa aquí incorporación en lo propio y exclusión de lo ajeno. La “inclusión del otro” indica más bien, que los límites de la comunidad están abiertos para todos, y precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños.¹⁵

Es evidente la relevancia ética de la discusión normativa acerca de si sólo es posible la solidaridad entre miembros de grupos de pertenencia o es posible una solidaridad ampliada con el extraño, fuera del círculo de conocidos –dentro de la comunidad política o no-. El pluralismo y el progresivo extrañamiento que la fracturación social provoca entre los grupos de una sociedad vuelve clave la discusión sobre la posibilidad de una solidaridad ampliada dentro del Estado nación. Más aún cuando a la fracturación moderna se unen fracturas provocadas por grandes inequidades. Es la idea de solidaridad como *amistad cívica* - aunque en un sentido moderno y desde una interpretación más delgada que la propuesta por Rousseau- que permite dar estabilidad a una sociedad que pretende ser justa.

¹⁵ HABERMAS. *La inclusión del otro*, pp. 23-24.

3. Interpretaciones sobre el *carácter* de la solidaridad

Existe un segundo aspecto, menos trabajado que el anterior, que también se encuentra presente en la discusión sobre el contenido normativo de la solidaridad: la cuestión de su *carácter*. Me refiero a si la solidaridad es interpretada como una práctica recíproca o una ayuda unilateral e incondicional al otro. Nuevamente el enfoque de Habermas es también aquí buen ejemplo de la primera concepción. Su teoría social se caracterizan por entender la solidaridad con inspiración hegeliana como una *práctica recíproca*¹⁶. Esto se desprende del análisis de la dialéctica entre amo y esclavo, que requiere de un igual movimiento de cada autoconciencia en el reconocimiento del otro. El núcleo de la solidaridad es una apreciación recíproca, en tanto esa es la forma ideal de reconocimiento (Hoelzl, 2004, p.48.)

Habermas presenta la solidaridad como un nivel de cohesión social¹⁷ que implica un *involucrarse* mutuo con el bien del otro. Es un movilizarse por otro, una perspectiva moral que constituye la contraparte de la justicia, en el sentido que es un punto de vista y una sensibilidad moral complementaria de ésta (Habermas, 1991, p.199). El principio de solidaridad tiene su raíz en la experiencia de que

¹⁶ En Hegel, la solidaridad es definida como una “*intuición recíproca*”, un modo de reconocimiento en el que los sujetos, aislados unos de otros por las relaciones jurídicas, se vuelven a encontrar en el marco global de una comunidad ética. La solidaridad es un elemento de *reconciliación* que complementa la perspectiva de la justicia.

¹⁷ Para Habermas, la solidaridad es aquello a lo que se orienta y el cemento del mundo de la vida, articulado por la racionalidad comunicativa. Ésta, a diferencia de la racionalidad meramente instrumental abandona la esfera individual y sitúa el foco de la acción en la cooperación entre los sujetos. Los sujetos aspiran a coordinarse a través de actos de entendimiento haciendo posible el *reconocimiento recíproco* entre sujetos. Bajo el aspecto entonces de coordinación de la acción, la acción comunicativa sirve a la integración social y a la creación de solidaridad (Habermas, 2003, p. 196)

cada uno tiene que hacerse responsable del otro, porque todos deben estar igualmente interesados en la integridad del contexto vital común del que son miembros. Proteger la justicia –entendida como la igualdad de derechos y libertades de los individuos- exige también proteger el bien del prójimo y el bien común de la comunidad a la que pertenecen (aunque bajo una idea débil y discursiva del bien). La realización de la justicia exige como contracara la solidaridad, ya que no se puede preservar la integridad de los individuos –expresada en unos ciertos derechos- sin la integridad del mundo de la vida y las relaciones de reconocimiento recíproco que allí se dan, en la medida que los sujetos deben su formación como tales a estas relaciones (Habermas, 1991, pp. 197-198; Habermas, 2000, p.27). Son dos caras de una misma moneda: cuando exigimos justicia, nos tratamos como individuos inviolables; cuando exigimos solidaridad, nos tratamos como miembros de una comunidad en la que nos hemos socializado y queremos proteger esas relaciones de reconocimiento.

Tal conciencia de confraternidad en un mundo de la vida compartido (Habermas, 1991, p.200) es la situación existencial que precede a la argumentación porque sin estar compenetrados solidariamente uno con la situación de todos los otros, no se podría llegar a una solución apta para el consenso, a un acuerdo sobre lo justo. La solidaridad, como la idea de igual trato, es una idea básica que se deriva

de las condiciones de simetría y de las expectativas de reciprocidad que caracterizan a la acción comunicativa, es decir, que cabe encontrarlas inscritas en lo que mutuamente se atribuyen y de consumo mutuamente se suponen los implicados en una práctica cotidiana orientada al entendimiento.¹⁸

¹⁸ HABERMAS. “¿Afectan las críticas de Hegel a Kant también a la Ética del discurso?”, p. 28.

Aunque es una participación emocional en la suerte de otra persona, la solidaridad no es una actitud de cuidado, porque la solidaridad está libre de privilegios y asimetrías (Habermas, 1991); es una suerte de simpatía generalizada compatible con los supuestos de la ética del discurso.

En una perspectiva crítica a la anterior, hay quienes consideran que la solidaridad no puede ser explicada suficientemente por una teoría social sobre la base del supuesto hegeliano de reconocimiento recíproco o el ideal de la reciprocidad. Hoelzl, por ejemplo, reivindica no olvidar el origen y fundamento teológico del concepto, que entienden como el único que puede explicar los casos de sacrificio radical de la vida propia en beneficio de otros (Hoelzl, 2004) -el caso más intenso de acción asimétrica de solidaridad-. Los actos de solidaridad asimétrica –por ejemplo, cuando alguien pone en riesgo su vida por otra persona- desafiarían a las teorías basadas en la normatividad de las formas recíprocas de reconocimiento. Ante las perspectivas de la teoría social crítica y la perspectiva genealógicas de la solidaridad, la tesis de Hoelzl es que la solidaridad no puede ser completamente explicada si no es considerando una dimensión teológica implícita.

Los actos asimétricos de solidaridad solo pueden ser entendidos si las relaciones intersubjetivas no son concebidas sobre una base puramente horizontal. Esto implica decir que estamos forzados a asumir una referencia trascendental para comprender por qué alguien da su vida por alguien más. Y ese supuesto es un supuesto teológico.¹⁹

Evidentemente, estos actos de solidaridad asimétrica existen y filósofos como Habermas o Rawls los denominan *acciones supererogatorias* (o acciones altruistas). La etimología de la palabra indica que estas acciones son concebidas en

¹⁹ HOELZL. “Recognizing the sacrificial victim: the problem of solidarity for critical social theory”, p. 61.

términos de lógica económica o de mercado: las acciones supererogatorias no se pueden “pagar”. Por ejemplo, Habermas ilustra este tipo de acciones describiendo un dilema en que en un salvataje tres personas toman un bote que sólo puede efectivamente llevar a dos. El problema sólo puede resolverse con un sacrificio altruista, que no podrá ser exigido de nadie, debe ser voluntario.

Es claro que la solidaridad entendida de este modo no recíproco o incondicional se deriva de la noción cristiana de *caritas: un amor al prójimo unilateralmente incondicional*. La cuestión será qué papel puede desempeñar esta acepción en una teoría de la justicia social. Hoelzl pretende que este concepto sea la base normativa de una teoría social crítica, lo que lleva el problema de una normatividad fundamentada metafísicamente. Precisamente este tipo de solidaridad como *caritas a priori* trasciende los marcos de un enfoque posmetafísico. En este sentido, desde la perspectiva contraria Habermas establece:

La premisa para la ética del discurso es un pensamiento estrictamente posmetafísico. Así, la ética del discurso no puede integrar el completo potencial de significado expresado por las éticas clásicas y su comprensión soteriológica y cosmológica de la justicia.²⁰

También en Paul Ricoeur es posible encontrar una crítica a la idea de “reconocimiento *recíproco*” como única interpretación de la relación de reconocimiento, en la medida en que no es capaz de dar cuenta del don y de la gratuidad de la entrega al otro (Ricoeur, 2011). En la misma línea, las éticas feministas del cuidado como la de Iris Marion Young cuestionan el hecho de que para los filósofos políticos de inspiración hegeliana el *reconocimiento primario* sea un reconocimiento simétrico. Para estas autoras, la relación

²⁰ HABERMAS. “Justicia y solidaridad”, *p.*).

original de cuidado madre-hijo es la relación paradigmática de reconocimiento, una relación asimétrica en la que alguien cuida de otro ser necesitado -niño, anciano, etc.- (Young, 2007).

Para Buchanan (1997), tanto el uso normativo de caridad como el de solidaridad suponen una motivación altruista. Sin embargo, el carácter altruista de la caridad es más pronunciado que el de la solidaridad, porque siempre una expectativa de reciprocidad está envuelta en el concepto de solidaridad. En este sentido, se distingue entre una solidaridad autobuscada –caracterizada por la cooperación mutua pero donde sigue en miras el interés propio- y una solidaridad altruista –dirigida a los intereses o bienestar de otra persona- (Dobrzanski, 2005).

Conclusiones

Se ofrecieron en este artículo algunas distinciones relevantes para abordar los debates sobre la solidaridad en el mundo actual. Precisar conceptualmente el término es fundamental a la hora de discernir qué entiende cada interlocutor por tal noción y aquí se pretendía una aproximación inicial. Considerar los diferentes niveles o el *alcance* de la solidaridad de la que se habla –grupala, de la comunidad política, internacional-, es referirnos a la amplitud que tiene para nosotros el concepto a nivel normativo: alcance restringido si consideramos que sólo es posible una solidaridad grupal, entre individuos semejantes o si es posible una solidaridad fuera del grupo de pertenencia o con extraños. Aunque estos niveles no son excluyentes, un desafío clave en este sentido es cómo poder justificar la existencia de una solidaridad extracomunitaria o universal. En segundo lugar, saber qué interpretación expresa sobre su *carácter* -entender la solidaridad en la dimensión de la reciprocidad y/o en la dimensión de la ayuda incondicional o unilateral- es el segundo aspecto clave que articula

diferentes conceptualizaciones. La primera interpretación puede ser algo restrictiva e ir contra la acepción cotidiana como apoyo incondicional al necesitado, pero es sin duda muy útil para construir una ética pública. La segunda, en cambio, que asocia solidaridad al cuidado del otro o *caritas* - práctica no recíproca e incondicional- parece en primera instancia sólo exigible para una ética sustantiva. No sería descartable, sin embargo, que la ética pública pueda dar institucionalidad a una solidaridad como caridad en los casos que el nivel de vulnerabilidad lo amerite o en los casos en que la reciprocidad sea imposible.

Bibliografía

ANDREOLI, Miguel. “El deber de ayudar en Kant”, *Actio*, 5, pp.95-108, 2004.

BAYERTZ, Kurt. (ed.) “Four uses of ‘solidarity’” in *Solidarity*. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp.3-28.

BRUNKHORST, Hauke. *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community (Studies in Contemporary German Social Thought)*. Cambridge: The MIT Press, 2005.

BUCHANAN, Allen. “Justice and Charity”, *Ethics*, 1997, pp. 558 – 575.

CAMPS, Victoria. *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa Calpe, 2003.

COHEN, Gerard. *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*. Barcelona: Paidós, 2001.

CORTINA, Adela. *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza, 2005.

DOBRZANSKI, Dariusz. “The concept of solidarity and its properties”, in Buksinski y Dobrzanski (ed.) *Eastern Europe and challenges of globalization*. Washington: The

Council for Research in Values and Philosophy, 2005, pp.135-143.

DURKHEIM, Emile *The Division of Labour in Society*. Trans. with introduction by George Simpson. New York: The Free Press, 1964.

DUVIGNAUD, Jean. *La solidaridad, vínculos de sangre y vínculos de afinidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

HABERMAS, Jürgen. “Justicia y solidaridad”, en APEL, CORTINA, de ZAN y MICHELINI (eds.). *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Crítica, 1991.

_____. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999.

_____. “¿Afectan las críticas de Hegel a Kant también a la Ética del discurso?” en *Aclaraciones a la Ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000, pp. 24-35.

_____. *Teoría de la acción comunicativa*. vol II, Madrid: Taurus, 2003.

HECHTER, Michael. *Principles of group solidarity*. California: University of California Press, 1988.

HOELZL, Michael. “Recognizing the sacrificial victim: the problem of solidarity for critical social theory”, *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 6, no1, December 2004, pp. 45-64.

KOMTER, Aafke. “Solidarity” in *International Encyclopedia of Civil Society*, Springer, 2010.

RICOEUR, Paul. *Amor y justicia*. Madrid: Trotta, 2011.

RIPPE, Klaus Peter. “Diminishing solidarity”, *Ethical theory and moral practice*, 1, 1998, pp.355-374.

RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1995.

- SCHOLZ, Sally. "Solidarity" in Chatterjee, D. (ed.). *Encyclopedia of Global Justice*, Springer, 2011.
- WILDE, Lawrence. "The concept of solidarity: emerging from the theoretical shadows?", *The British Journal of Politics & International Relations*, Vol.9, Issue 1, Feb 2007, pp. 171-181.
- WILDT, Andreas. "Solidarity: its history and contemporary definition", in BAYERTZ (ed.). *Solidarity*. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 209-222.
- YOUNG, I.M. (2007): "Recognition of Love`s Labor. Considering Axel Honneth`s Feminism" en Van den Brink y Owen, David (ed) *Recognition and Power. Axel Honneth and the tradition of critical socialtheory*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.189-212.

PERSON, EIGENTUM UND VERTRAG – DER WILLE AUF DEM RECHTSWEG IN DIE BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT

*Christian Iber**

I. Person

Die Prinzipien des abstrakten Rechts und des Rechtssystems überhaupt legt Hegel willentheoretisch aus. Sie entfalten sich mit der Entwicklung der Personalität des an und für sich seienden Willens, die sachlich nichts anderes als der personifizierte allgemeine Wille des Staates ist. Als Moment des an und für sich seienden Willens interpretiert Hegel auch die abstrakte Rechtsperson. Im abstrakten Recht gewährleistet der allgemeine Staatswille dem Willen in seiner Elementargestalt als atomistisch vereinzelter Einzelwille eines Subjekts die Selbstbehauptung seiner abstrakten Freiheit in der Welt (§ 34)¹.

* Doutor em Filosofia pela Freie Universität Berlin. Pesquisador bolsista do Programa Nacional de Pós-doutorado (PNPD / CAPES) na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Christian.iber@yahoo.de

¹ Hegel fasst das Recht als Objektivierung der Zwecktätigkeit des allgemeinen, überindividuellen Willens, der den freien Willen will (§§ 28, 29), durch die der freie Wille und damit auch der individuelle freie Wille ein Dasein erhält (§ 29). Der Begriff des Rechts besagt: Durch den allgemeinen Willen des Staates soll der (individuelle) Wille frei wollen dürfen. Hegels Willentheorie (§§ 5-29) ist durch die Spannung zwischen

Diese so interpretierte willentheoretische Ableitung des Personbegriffs lässt erkennen, dass die Subsumtion unter das abstrakte Recht aus einem Subjekt eine Person macht, die nur den Aspekt der abstrakten, die besonderen Inhalte und Zwecke des Willens nicht berücksichtigende Allgemeinheit des Willens betrifft. Der Begriff der Person bezeichnet erstens den atomistisch vereinzelt Einzelwillen eines Subjekts in seiner abstrakten Allgemeinheit. Rechtsperson ist also Privatperson. Im Begriff der Person liegt zweitens das Bewusstsein des Subjekts von sich als ganz inhaltsleeres, unbestimmtes selbstbezügliches Ich, an das alle besonderen Willensregungen des Subjekts geknüpft sind². Die Gleichheit aller Einzelsubjekte, die im Personbegriff gedacht wird, besteht darin, dass sie über ein solches abstraktes Selbstbewusstsein verfügen. Der Personbegriff spricht die Unantastbarkeit und Berechtigung dieses Aspekts der Willensfreiheit aus³.

überindividuellem Begriff des Willens und empirischem Einzelwillen gekennzeichnet. In diesem Spannungsverhältnis ist die Ableitung des Rechts situiert.

² Gegen Michael Quantes Versuch der Ableitung des Personbegriffs aus dem Begriff des Willens überhaupt (vgl. ders., *Die Persönlichkeit des Willens' als Prinzip des abstrakten Rechts. Eine Analyse der begriffslogischen Struktur der §§ 34-40 von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: G.W.F. HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Ludwig Siep (Hg.). (Reihe: Klassiker Auslegen. Otfried Höffe (Hg.). Bd.9). Berlin: Akademie-Verlag, 1997, S. 73-94) weist Friederike Schick darauf hin, dass die wesentliche Bestimmung von Personalität abstraktes Selbstbewusstsein zu sein, nicht mit dem weiter gefassten Begriff des Selbstbewusstseins praktischer Subjektivität zusammenfällt, dass das Personsein des Subjekts also nicht aus den allgemeinen Bestimmungen menschlicher Subjektivität ableitbar ist (vgl. F. SCHICK. *Der Begriff der Person in Hegels Rechtsphilosophie. Überlegungen zu den §§ 34-41 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“*. In: *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*. Mirko Wicke, Andrzej Przylebski (Hg.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, S. 71).

³ Gegenüber dem Begriff der Persönlichkeit ist Person der ärmere Begriff, die abstrakte Weise, wie sich die Persönlichkeit zu sich selbst

Die Rechtsfähigkeit ist direkt an den Personbegriff gebunden, der damit die Grundlage der Rechtsordnung ausmacht, weil die bewusste Selbstbezüglichkeit des Subjekts die Bedingung dafür ist, ihm Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit für seine Handlungen zuzuschreiben (§ 36). In seiner wissenden Selbstbezüglichkeit kann das Subjekt sich selbst und seine Willensregungen kontrollieren. Als Person wird das Subjekt rechtsfähig, d.h. es hat die Kompetenz zum Innehaben von Rechten und Pflichten.

Das Rechtsgebot besagt, „*sei eine Person und respektiere die anderen als Personen*“ (§ 36). Die wechselseitige Anerkennung der Subjekte als Personen erlaubt ihnen überhaupt erst Personen zu sein. Während die Selbstbeziehung der Person als solche noch keine Rechtsbeziehung ist, ist die wechselseitige Anerkennung der Personen als freie und gleiche ein Rechtsverhältnis, das die Unantastbarkeit des geäußerten Willens der Person zugleich beschränkt.

Bekräftigt wird dies mit der Feststellung, dass in der wechselseitigen Anerkennung der Subjekte als Personen eine Abstraktion von der Besonderheit des Willens liegt (§ 37). Die Besonderheit des Willens ist im Begriff der Person eben nicht berücksichtigt. Es kommt weder auf die besonderen Interessen noch auf die Einsicht und Absicht der Subjekte an, sondern auf ihr rechtliches Verhalten sich selbst und anderen gegenüber.

Hegel betont, dass das Rechtsgebot dem Inhalt nach ein Rechtsverbot ist. Anders als beim moralischen Imperativ ist es nicht notwendig, dass man das, was das Recht einem erlaubt, voll ausschöpft. Das Rechtsgebot, sei eine Person

verhält, in der die Fülle der konkreten Bestimmungen, die diese an sich hat, keine Rolle spielt (§ 35, §37). Die Ambivalenz des Personbegriff zwischen Hohem und Niedrigem (§ 35 N) liegt darin, dass er einerseits ein notwendiges Moment des Willens als Persönlichkeit ist, das rechtlich gesichert werden muss, andererseits hierin der Wille der Persönlichkeit in seiner Besonderheit noch nicht realisiert ist.

und respektiere die anderen als Personen, ist daher seinem Inhalt nach ein Rechtsverbot, das besagt, dass die Verfolgung der besonderen Interessen der Subjekte unter der Bedingung zu erfolgen hat, „die Persönlichkeit und das daraus Folgende *nicht zu verletzen*“ (§ 38), wozu neben der körperlichen Unversehrtheit auch die Ehre zählt. Mit dem Personenstatut der Subjekte ist daher ebenso unmittelbare Gewalt zwischen ihnen ausgeschlossen wie die Selbstversklavung der Subjekte. Gesellschaftliche Herrschaft kann es unter den Bedingungen des abstrakten Rechts nur als sachlich vermittelte geben.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Selbstbezug und intersubjektiver Bezug sind konstitutiv für den Begriff der Rechtsperson⁴. Gegenüber der angedeuteten gesellschaftlichen Bestimmung der Person fällt Hegel zurück, wenn er alle weiteren Bestimmungen der Person aus ihrem Verhältnis zur Natur herleitet. Die Person verwirkliche sich und ihre Freiheit in Beziehung auf die Natur im Besitz und Eigentum. Hegel entfaltet Besitz und Eigentum also im Rahmen einer solipsistischen Willenstheorie (§ 41).

II. Eigentum

Hegel unterscheidet Eigentum von Besitz. Eigentum ist das Recht zur Verfügung über Dinge im Unterschied zum Besitz als dem bloß praktischen Haben von Dingen. Eigentum bedeutet also nicht lediglich ein bloßes Verhältnis einer Person zu einer Sache, sondern das exklusive Verhältnis dieser Person zu anderen Personen im Hinblick auf eine Sache, ist also ein exklusives gesellschaftliches

⁴ Vgl. Kurt SEELMANN. *Selbstwiderspruch als Grund für Rechtszwang, Fremdbestimmung von Lebenssinn?* In: Anfang und Grenzen des Sinns. Brigitte Hilmer, Georg Lohmann, Tilo Wesche (Hg.). Weilerswist 2006, S. 250-263, bes. S. 260-263.

Verhältnis. Eigentum ist das ausschließende Verfügungsrecht einer Person in Bezug auf Dinge, das die *exklusive* Sphäre ihrer Freiheit ausmacht (§ 45). Doch an dieser Bestimmung hält Hegel nicht konsequent fest, weil er Besitz und Eigentum als zwei Seiten eines Verhältnisses denkt, das für ihn im Ganzen ein Besitzverhältnis ist. Dementsprechend interpretiert er Eigentum als Vollendung der Besitznahme; er unterschlägt die spezifische Sozialität des Eigentums. Als Ursache dieser Ambivalenz, der ich im Folgenden nachgehen werde, kann Hegels solipsistische Willenstheorie angesehen werden ⁵.

Entscheidend ist Hegels Einsicht, dass beim Eigentum das Wesentliche nicht darin besteht, wie der Besitz Mittel zur Bedürfnisbefriedigung zu sein, sondern dass das Eigentum seinen Zweck in sich selbst, nämlich im Ausschluss anderer von diesen Dingen hat und dass darin das Rechtliche des in Eigentum verwandelten Besitzes liegt (§ 45 Zus.).

Obgleich Hegel festhält, dass das Eigentum im Unterschied zum Besitz nützlicher Dinge für den Gebrauch

⁵ Subjekt von Person und Eigentum ist der Wille als „*ausschließende Einzelheit*“ (§ 34, § 39). Diese Einzelheit müsste Hegel als andere ausschließende Einzelheit und damit als soziale fassen. Doch fasst er sie primär als negative Beziehung auf Anderes (§ 13). Die Beziehung auf Andere hat daher in seiner Lehre von Person und Eigentum – wie Hegel selbst bemerkt – einen marginalen Status (§ 29 N, § 38 N). Aufgrund des Solipsismus seiner Willenstheorie vernachlässigt Hegel die soziale Ausschlussseite des Eigentums und fasst dieses einseitig als Freiheitsrealisierung der Person bezüglich einer Sache. Zur Abblendung von Intersubjektivität in Hegels Willenskonzeption und ihren Gründen vgl. Michael THEUNISSEN. *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*. In: Dieter Henrich, Rolf-Peter Horstmann (Hg.). *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen*. Stuttgart 1982, S. 317-381, bes. S. 329-335. Vgl. auch Karl Heinz ILTING. *Rechtsphilosophie als Phänomenologie der Freiheit*. In: Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen. Dieter Henrich, Rolf Peter Horstmann (Hg.). Stuttgart 1982, S. 233.

die gegen die Bedürfnisbefriedigung gleichgültige exklusive Sphäre der Willensfreiheit ist, ist sich Hegel über das Verhältnis von Besitz und Eigentum im Unklaren, indem er beides als zwei Seiten eines Verhältnisses denkt, das er im Ganzen als ein Besitzverhältnis fasst. Daher hält er es für notwendig, bei der Bestimmung des Eigentums ausführlich auf Besitznahme, Gebrauch und die Nützlichkeit einer Sache einzugehen.

Die Einteilung des Eigentumskapitels in Besitznahme, Gebrauch und Entäußerung dokumentiert die nicht zureichende Unterscheidung des Eigentums vom Besitz, weil sie entlang der „näheren Bestimmung im Verhältnis des Willens zur Sache“ (§ 53) erfolgt. Das Defizit Hegels in der Bestimmung des Eigentums liegt darin, dass er das Eigentum zwar nicht mit dem Besitz einer nützlichen Sache, der seinen Zweck im Gebrauch derselben hat, identifiziert, dass er aber doch behauptet, dass das Eigentum in einem positiven Verhältnis zum Gebrauch und zum Nutzen einer Sache steht. Das Eigentum verwirkliche sich im Gebrauch der Sache, sei somit die genuine Sphäre der Freiheit der Person, die es ihr ermöglicht und erlaubt, ihrer Bedürfnisbefriedigung nachzugehen⁶.

Auf der anderen Seite und im Widerspruch dazu erfährt man erstens, dass ohne Eigentum kein Gebrauch der Sache stattfinden kann, dieser also jenem nachgeordnet ist (§ 59 Anm.), und zweitens, dass der Gebrauch gar nicht Zweck des Eigentums ist und der springende Punkt des Eigentums nicht verloren geht, wenn der Eigentümer die nützlichen Dinge, über die er verfügt, nicht gebraucht (§ 62). Drittens

⁶ Hösle folgt der Eigentumsauffassung Hegels, wenn er sagt: „Der Zweck des Eigentums ist der *Gebrauch*“ (vgl. Vittorio HÖSLE. *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München 1997, S. 825). Er übersieht die mit dem modernen Eigentum gegebene Scheidung zwischen Gebrauchen und eigentümlichem Verfügen, der der marktwirtschaftlichen Verdoppelung aller Güter in Gebrauchswert einerseits und Tauschwert andererseits entspricht.

wird darauf aufmerksam gemacht, dass auch dann, wenn der Eigentümer an der Benutzung der Dinge kein Interesse zeigt, andere, die sie gut gebrauchen könnten, nicht gebrauchen dürfen (§ 62 Anm.). Von der positiven Beziehung des Eigentums zur Bedürfnisbefriedigung bleibt also wenig übrig. Damit betont Hegel den Unterschied von Eigentum und Besitz, den er beständig dementiert.

Der Abschnitt über die Entäußerung des Eigentums leitet über zum Vertrag. Insofern Hegel das Eigentum nur unzureichend vom Besitz unterscheidet und deshalb an den Gebrauch der Sache bindet, stellt sich die Frage, wie ich die Sache noch entäußern kann, wenn ich sie verbraucht habe. Eine Antwort wäre, dass ich einen Teil meiner Sache verbrauchen, einen anderen Teil aber entäußern kann, dass ich verschiedene Willensverhältnisse zur Sache eingehen kann. Die Grundkategorie des abstrakten Rechts ist die „Möglichkeit“ (§ 37 Zus.). Wäre jedoch die Aufeinanderfolge der verschiedenen Formen des Willensverhältnisses bezüglich einer Sache nur eine mögliche, könnte nicht die von Hegel behauptete Notwendigkeit der Entäußerung des Eigentums erklärt werden (§ 41).

Unter der Bedingung, dass alle Sachen Eigentum geworden sind, kann der Eigentumserwerb sich nicht mehr auf Besitznahme beschränken, ebenso wenig kann sich das Eigentum im Verhältnis des Gebrauchs der Sache erschöpfen. Ich kann dann nur Eigentum erwerben, indem ich mich meines Eigentums entäußere. In der *Universalisierung* des Eigentums liegt die Notwendigkeit seiner Entäußerung.

Hegel ist der Auffassung, dass ein Lohnvertrag nur dann möglich sei, ohne den Arbeiter selbst zum Eigentum des anderen zu machen, wenn derjenige, der seine Arbeitskraft einem anderen entäußert, diesem seine Arbeitskraft nur zu einem „*in der Zeit beschränkten* Gebrauch“ (§ 67) überlasse. Das Entscheidende dieser Beschränkung wird durch den Kontrast zwischen Tagelöhner und Sklaven

verdeutlicht (§ 67 Zus.). Hegel sieht, dass in der Lohnarbeit der Gebrauch der Arbeitskraft, den ein anderer davon macht, und ihre Entäußerung durch ihren Eigentümer, durch die dieser den Wert seiner Arbeitskraft zurückerhält, zusammenfallen. Hegels Begriff des Eigentums terminiert hier also in dem durch die Verallgemeinerung des Eigentums gegebenen Lohnarbeitsverhältnis, das auf Marx vorausweist.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Hegels Eigentumstheorie die historische Genese des Eigentums durch Besitznahme und die rechtliche Geltung des Eigentums verschleift. Sie ist ein Dokument des untergehenden Feudalismus und der sich gerade durchsetzenden bürgerlichen Gesellschaft bzw. des sich ankündigenden Kapitalismus. Paradigma seiner Theorie ist das Eigentum an Grund und Boden. Die Trennung der rechtlich anerkannten privaten Verfügungsmacht von Personen über Grund und Boden von den besonderen ökonomischen Bedingungen seines Gebrauch ist Resultat der Auflösung der feudalen Gesellschaftsordnung, in der das Grundeigentum das Zentrum der ökonomischen, sozialen und politischen Organisation der Gesellschaft war⁷. Damit erst erhält das Grundeigentum den Charakter des „*freie[n], volle[n] Eigentum[s]*“ (§ 62), das ein Recht auf Tribut (Miete, Pacht etc.) für Aufenthalt (Wohnen) und Nutzung (Nahrungsmittelproduktion, Rohstoffe, Verkehrswege) begründet. Es wird somit Mittel der Geldvermehrung und daher eine beliebte Anlagesphäre von Kapital.

⁷ Die Verwandlung des feudalen Grundeigentums in modernes Privateigentum war mit der Befreiung der hörigen Bauern und der Enteignung der auf dem feudalen Grundeigentum frei wirtschaftenden Bauern verbunden, die damit in das neu entstehende Proletariat übergingen.

III. Zum Verhältnis von Person und Eigentum

Hegels Herleitung des Eigentums aus dem Verhältnis der Person zur Natur resp. zur äußerlichen Sache verkehrt die logische Reihenfolge von Eigentum und Person. Wie Hegel selbst weiß, lässt sich Eigentum nicht lediglich aus dem Verhältnis des Willens zur Natur resp. zur äußerlichen Sache ableiten. Der Zweck des Eigentums liegt nicht darin, dass man eine Sache besitzt, um mit ihr das Mittel seiner Selbsterhaltung zu haben, sondern in ihm selbst (§ 45 Anm.). Nicht wegen des besonderen Interesses an einer Sache wird diese angeeignet (= Besitz), sondern unabhängig von der besonderen Nützlichkeit einer Sache geht es um das andere Subjekte ausschließende souveräne Verfügungsrecht des freien Willens über eine Sache (*ius de re perfecte disponendi*), die damit dem Zugriff anderer und der Allgemeinheit entzogen ist⁸. Mit dem Rechtsinstitut des Eigentums wird die Gleichung von Nutzen und Eigentum allgemeinverbindlich, und zwar derart, dass jeder Nutzen vom erworbenen Eigentum abhängt. Ob diese Gleichung für die Eigentümer in einem positiven oder negativen Sinne aufgeht, ist durch den Umfang und die Qualität des Eigentums bedingt.

Nicht der Wille als Person macht das Eigentum notwendig, sondern umgekehrt ist im Eigentum die spezifische Formbestimmung des Willens als Person begründet. Der mit dem Eigentum gegebene Gegensatz der Interessen der gesellschaftlichen Subjekte macht die wechselseitige Anerkennung der Subjekte als Personen notwendig, die im Rechtsgebot „*sei eine Person und respektiere*

⁸ „Das äußere Meine ist dasjenige, in dessen Gebrauch mich zu stören Läsion sein würde, *ob ich gleich nicht im Besitz desselben* (nicht Inhaber des Gegenstandes) bin“. (Immanuel KANT. *Metaphysik der Sitten*. In: Werke in zwölf Bänden. Wilhelm Weischedel (Hg.). Frankfurt am Main 1968. Bd. VIII, I § 5, BA 62).

die anderen als Personen“ (§ 36) zum Ausdruck kommt. Dieses Rechtsgebot gründet also im Interessengegensatz der Subjekte als Eigentümer. Wieso müsste man sonst den Respekt voneinander als Personen den Subjekten gebieten, wenn nicht deswegen, weil deren Interessen so beschaffen sind, dass sie beständig aneinander geraten? Hegel notiert: „*Eigentum*: Kollision, Neid, Feindschaft, Streit, Kriege“ (§ 46 N). Da das Gebot der wechselseitigen Anerkennung der Subjekte als Personen auf ihrem Interessengegensatz als Eigentümer beruht, wird dieser durch dieses Gebot auch nicht beseitigt, sondern lediglich durch den Staat in eine zivile Verlaufsform gebracht.

Im Abschnitt über die Rechtsperson hat Hegel den Personbegriff lediglich abstrakt bestimmt: Person ist die Bestimmung der formellen Allgemeinheit des für sich freie Willens eines isolierten einzelnen Subjekts, die dessen besonderen Inhalte und Zwecke nicht berücksichtigt (§ 35), wobei der Personbegriff die Unantastbarkeit und Berechtigung dieses Allgemeinheitaspekts der Willensfreiheit ausspricht.

Die richtige Reihenfolge von Eigentum und Person macht sich in der Eigentumstheorie nun darin geltend, dass Hegel hier den abstrakten Vorentwurf des Personbegriffs konkretisiert. Erst vom Eigentümersein der Subjekte wird rückwirkend verständlich, warum der Wille als Wille eines vereinzelt Einzelnen auftritt, an dem Hegel den Personbegriff im Abschnitt über die Rechtsperson festmacht. Schließlich zeigen die Konkretisierungen des Personbegriffs, die Hegel im Eigentumskapitel vornimmt, dass mit dem Personbegriff das Eigentumsverhältnis bezüglich der Dinge in das Selbstverhältnis der Subjekte einwandert (§§ 47, 48, 57). Person ist ein Subjekt, das niemand anderem, sondern nur sich selbst gehört, das ein exklusives Besitz- resp. Eigentumsverhältnis zu sich selbst, seinem Körper und seinen geistigen Fähigkeiten hat.

Die Internalisierung des Eigentumsverhältnisses bezüglich der Sachen in das Selbstverhältnis des Subjekts im Personbegriff macht auch verständlich, warum der substistenzunfähige mittellose arme Mensch im Sinne des bürgerlichen Zivilrechts niemand anderem gehört als sich selbst. Er definiert das, was ‚sachlich‘ an seiner Person nützlich und nutzbar ist, nämlich sein Arbeitsvermögen als sein Eigentum. Vom Standpunkt des Eigentumsrechts erscheint es, wie Hegel sagt, tatsächlich als eine „rechtliche Zufälligkeit“, „*was und wieviel* Ich besitze“ (§ 49). Damit konkretisiert sich auch das Rechtsgebot: Die Interessenkollisionen der gesellschaftlichen Subjekte haben sich – gleichgültig was und wieviel sie als Eigentümer besitzen, sei dies nun Grund und Boden, Kapitalvermögen oder Arbeitskraft – unter Anerkennung von Eigentum und Person zu vollziehen.

Das Prinzip des Eigentums kann durchaus in Widerspruch zum Reproduktionszweck geraten. Soll das Eigentum, gerade weil individuelle Reproduktion nicht sein Zweck ist, dennoch als deren Mittel fungieren, dann muss an dieser Stelle der Staat eingreifen. Bei Behandlung des Notrechts (§ 127) ordnet Hegel das Recht auf Leben dem Recht auf Eigentum über. Zum Zwecke der Lebensrettung könne das Eigentumsrecht sogar verletzt werden (§ 127 Zus.).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Hegels eigene Überlegungen zum Begriff der Person legen nahe, dass die Kategorie der Person den Begriff des Eigentums zur Voraussetzung hat und nicht das Erste ist. Kritisch gegen Hegel ist also festzuhalten, dass der Personbegriff als Prinzip des abstrakten Rechts eine gesellschaftliche Formbestimmung des Willens darstellt, der bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse voraussetzt, die diese Formbestimmung des Willens notwendig machen, dass sich das Personsein also nicht aus dem Begriff des Willens ergibt.

IV. Vertrag

Hegels Vertragslehre gehört zum Besten seines großen Lebenswerks. Der Vertrag ist die Wahrheit des Eigentums, insofern in ihm die intersubjektive Beziehung explizit wird, die im Eigentum als exklusivem Dasein des Willens der Person implizit enthalten ist. Im Vertrag wird Eigentum lediglich „vermittels eines anderen Willens“ (§ 71) erworben. Hegel unterscheidet daher Eigentumserwerb durch Besitznahme und Eigentumserwerb durch Vertrag. Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass ich auf den Willen anderer angewiesen bin, einem Willen, der in der zu erwerbenden Sache steckt, die ich nicht habe, aber brauche. Die Vertragsmaterie ist nicht nur eine Sache, sondern das gegenständliche Korrelat eines anderen Willens. Eigentumserwerb durch Vertrag kommt daher nur zustande, wenn sich der andere Wille aus seiner Sache zurückzieht.

Der Vertrag ist nach Hegel in seiner Rechtsvernunft notwendig, weil er wie das Eigentum Selbstzweck ist. In ihm kommt ein gemeinsamer Wille zustande, aber nicht wie das gewöhnliche Bewusstsein meint, wegen des beiderseitigen Nutzens der Beteiligten, sondern um die Bedingungen festzulegen, nach denen sich die Vertragspartner ihre Gebrauchsgüter, die sie als Eigentum den anderen jeweils vorenthalten, also gerade das nicht haben, was sie brauchen, und was sie brauchen nicht haben, übereignen. Damit wendet Hegel die Anerkennung der Vertragspartner als Personen und Eigentümer, die aufgrund ihrer durch ihren wechselseitigen Ausschluss gestifteten Abhängigkeit voneinander erforderlich wird, ins Positive und interpretiert sie als entscheidendes Moment der Verallgemeinerung des subjektiven Willens (§ 71 Zus.).

In der Grundlegung seiner Vertragslehre fasst Hegel den Vertrag als Prozess eines sich darstellenden und vermittelnden Widerspruchs. Hegel redet hier von Widerspruch, weil „Ich“ im Vertrag ausschließender

„Eigentümer [...] *bin* und *bleibe*“ und in der Identität mit dem anderen Willen zugleich „*aufhöre*, Eigentümer zu sein“ (§ 72), weil ich meine Sache weggebe. Wie kann ich Eigentümer sein und bleiben, indem ich aufhöre, Eigentümer zu sein? Die Frage ist, wie die Vermittlung dieses Widerspruchs geschieht.

Den erörterten Widerspruch des Vertrags legt Hegel als Selbstentäußerung des Eigentümerwillens aus, die den „Charakter einer *Veränderung*“⁹ hat. Die Gemeinsamkeit oder Identität der Willen im Vertrag ist nicht nur eine Vergegenständlichung der exklusiven Meinigkeit meines Willens in einer Sache wie beim Eigentum, sondern eine unter den Bedingungen der Universalisierung des Eigentums *notwendige* Selbstentäußerung meines exklusiven Eigentümerwillens. Diese ist eine verändernde Selbstentäußerung, weil ich mich dadurch in die *Gemeinschaft eigentumswechselnder Eigentümer* einreihe *als einer unter anderen*. Der Vertrag konstituiert somit die „*Einheit*“ (§ 73) sich ausschließender Eigentümerwillen, in der sie ihren ausschließenden Eigentümerwillen aufgeben und diesen zugleich behalten.

Der Widerspruch des Vertragsverhältnisses findet seine Verlaufsform in der Vermittlung, dass jeder *im Aufhören* des Eigentümerseins Eigentümer *bleibt*, indem er es *wird* (vgl. § 74). Jeder *wird* im Vertrag Eigentümer, indem er im Weggeben der besonderen Sache das Allgemeine dieser Sache, ihren *Wert*, zurückerhält (vgl. § 77).

Ogleich der Vertrag in der Genese der objektiven Allgemeinheit des Staatswillens von entscheidender Bedeutung ist, weist er ein Defizit auf: Weil die kontrahierenden Willen sich als Privatpersonen zueinander verhalten, beruht der Vertrag 1. auf der Willkür der Vertragschließenden, 2. ist die realisierte Identität nur eine

⁹ Vgl. Michael THEUNISSEN. *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*. In: a. a. O., S. 362.

durch die Vertragsparteien hergestellte Gemeinsamkeit, keine dem Einzelwillen vorausliegende Allgemeinheit und 3. findet die Vermittlung nur an einer „*einzelne[n] äußerliche[n]* Sache“ (§ 75) statt.

Aus diesen Gründen können Ehe und Staat nach Hegel nicht vertragstheoretisch gefasst werden (§ 75 Anm.). Hegel zielt darauf, die nur „an sich seiende Identität“ (§ 81) des Staates, die im Vertrag vorausgesetzt ist, zu entwickeln. Entwickelt ist sie im Staat als der objektiven Allgemeinheit des Willens. Weil die Gemeinsamkeit im Vertrag die Identität des allgemeinen Staatswillens voraussetzt, kann der Staat nicht aus dem Vertrag begründet werden. Man käme in den fehlerhaften Zirkel, den Staat im Vertrag vorauszusetzen, der doch allererst durch den Vertrag zustande kommen soll.

Dass der Vertrag die Zwangsgewalt des Staates voraussetzt, zeigt sich am Übergang zum Unrecht. Weil die kontrahierenden Parteien sich nur punktuell zu einem gemeinsamen Willen verbinden, bleiben sie besondere Willen, die sich daher sowohl gegen ihren gemeinsamen Willen stellen können als auch gegen das, was „*an sich* Recht“ (§ 81) ist, d.h. gegen die legitime staatliche Rechtsordnung überhaupt.

Der Grund, aus dem der Vertrag geschlossen wird, das besondere Interesse an dem Eigentum des anderen, ist zugleich der Grund dafür, dass die Vertragsparteien den Vertrag nicht unbedingt erfüllen wollen. Es liegt also gar nicht in der Macht der Beteiligten, ihre Gemeinsamkeit, die sie wegen ihrer Abhängigkeit voneinander eingehen müssen, zu gewährleisten. Da im Vertrag selbst die Möglichkeit seiner Verletzung angelegt ist, sind die Vertragsschließenden auf eine über ihnen stehende souveräne Gewalt angewiesen, die ihrem gemeinsamen Vertragswillen Geltung verschafft.

Die Staatstheoretiker der Neuzeit stehen vor dem Problem, einerseits von der Willkürfreiheit der Individuen auszugehen, andererseits diese Freiheit mit einer

Staatsgewalt zusammen zu denken, die per Recht und Gesetz die Koexistenz der freien Individuen garantieren kann. Hegel lehnt die vertragstheoretischen Lösungsversuche dieses Problems ab. Die Lösung Hobbes' ist ein Staat, der als souveräne Zwangsgewalt die Freiheit der Individuen äußerlich einschränkt, von der Vernunft der Individuen aber nicht mehr verlangt als die Anerkennung der Notwendigkeit dieser Einschränkung für die Erhaltung des Friedens. Dem steht die Lösung Rousseaus gegenüber, die Staatsgewalt als *volonté générale* zu denken und den partikularen Willen zu diesem allgemeinen Willen zu bilden. Hegel sympathisiert zwar mit der Rousseauschen Lösung, lehnt sie aber doch ab, weil hier der allgemeine Wille vertragstheoretisch aus dem Einzelwillen hervorgeht und von diesem abhängig bleibt (§ 258 Anm.).

Hegels Strategie ist, durch den Bildungsprozess den Einzelwillen so zum allgemeinen Willen emporzuarbeiten, dass Recht und Staat ihren Gewaltaspekt gleichsam abstreifen. Das abstrakte Recht ist zwar noch Zwangsrecht (§ 94). Aber schon mit dem Übergang vom abstrakten Recht zur Moralität verschiebt sich der Akzent von der äußeren Sanktion zur moralischen Konstitution des allgemeinen Willens (§ 103). In Hegels Begriff des Staates ist es schließlich die zur praktizierten Sitte gewordene Moral der Staatsbürger, die den Staat zusammenhält und mit sittlichem Geist erfüllt, so dass anstelle der staatlichen Autorität die Macht der zur Gewohnheit gewordenen staatsbürgerlichen Gesinnung tritt (§ 268 Zus.). Zwar ist unabweisbar, dass die Bürger mit ihrer Gesinnung die staatsbürgerliche Ordnung erhalten und festigen. Doch gehören staatsbürgerlich praktizierte Moral und die äußerlich zwingende Staatsgewalt zusammen. Hegels Ideal ist das Ideal eines Staates, dessen Gewalt in dem Maße nicht für sich hervortreten braucht, indem er in der sittlichen Gesinnung seiner Bürger lebt.

V. Besonderheiten der Vertragstheorie Hegels

Hegel teilt die Verträge in *formelle* und *reelle* Verträge ein, d.h. in Schenkungs- und Tauschverträge (§ 76)¹⁰. Schenkungsverträge sind gegenüber Tauschverträgen defizitär, weil nur in letzteren eine wechselseitige Eigentumsübertragung erfolgt, während es sich bei Schenkungsverträgen um einseitige Eigentumsübertragungen handelt. Zu den Schenkungsverträgen werden das Verleihen von Sachen, zinslose Darlehen und unentgeltliche Verwahrung (*depositum*) gezählt. Zu den Tauschverträgen gehören neben dem eigentlichen Tausch, auch Kauf-, Miet-, Lohn-, Dienst- und Werkverträge sowie der Mandatsauftrag.

Daneben gibt es eine dritte Gruppe, „*die Vervollständigung eines Vertrags (cautio) durch Verpfändung*“ (§ 80). Hier wird dem einen Vertragspartner, der zuerst leistet, eine Garantie gegen das Ausbleiben der Leistung des anderen Vertragspartners in Form eines Kredits gegeben. Im deutschen Zivilrecht werden diese Verträge als obligatorische bzw. schuldrechtliche Verträge von den dinglichrechtlichen unterschieden.

Hegels Präferenz für reelle Verträge führt dazu, dass er die *laesio enormis* [übermäßige Vertragsverletzung] als rechtsvernünftig verteidigt (§ 77). Da für den reellen Vertrag konstitutiv ist, dass ich ebenso Eigentümer bleibe wie ich aufhöre, einer zu sein, muss nach Hegel im Tausch die Wertäquivalenz der getauschten Sachen erhalten bleiben. Hegel schränkt mit seiner Überlegung eine rein formal verstandene Privatautonomie ein und plädiert für materiale Vertragsgerechtigkeit.

Zugleich fällt Hegel mit dem Rückgriff auf diese römisch-rechtliche und mittelalterliche Bestimmung hinter

¹⁰ Hegel orientiert sich bei der Einteilung der Verträge an Vertragseinteilung Kants in *Metaphysik der Sitten*. a.a.O. I § 31, AB 118ff.

sein eigenes Vertragsmodell zurück, das von der Übereinkunft zweier Willen ausgeht, während die Lehre von der *laesio enormis*, mit der Wuchergeschäfte verhindert werden sollten, eine dritte Instanz, die Wertäquivalenz der Leistungen voraussetzt, so dass nicht nur formal die vertragliche Übereinkunft, sondern auch die materiale Wertbasis des Vertrags abgesichert werden muss. Aus dieser Besonderheit folgt, dass es für Hegel nur eingeschränkt Schuldverträge, sog. obligatorische Verträge geben darf, was mit der Ablösung des Wuchers durch den Kredit als Mittel des industriellen und kommerziellen Kapitals obsolet geworden ist.

Die Modernität von Hegels Vertragstheorie zeigt sich darin, dass für Hegel der Eigentumswechsel bereits schon mit der vertraglichen Übereinkunft, also mit Vertragsabschluss eintritt, nicht erst durch die Leistung der Vertragserfüllung, die er als bloßen Besitzwechsel fasst (§ 78). Er bekräftigt diese Auffassung durch den Rückgriff auf das römische Rechtsinstitut der Stipulation, bei der die vertragliche Willensäußerung mit förmlicher Ausdrücklichkeit vollzogen wird (§ 79). Mit dem Grundsatz, dass Eigentumsübertragung nicht erst mit der Besitzübergabe erfolgt, folgt Hegel dem *Code Civil*.

Mit dieser Auffassung von der rechtlichen Geltung des Vertrags wendet sich Hegel gegen die Fundierung des Vertrag im „bloßen Versprechen“ (§ 79 Anm.)¹¹. Hegel begründet seine Auffassung mit einer Kritik an Fichte, für den die Verbindlichkeit erst mit der beginnenden Leistung des anderen für mich anfängt, weil nie auszuschließen sei, dass es der andere nicht ernst meint, wodurch die Verbindlichkeit für die Leistung mehr moralischer als

¹¹ Vgl. Adolf REINBACH. *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1 (1913), S. 685-847.

rechtlicher Natur sei (ebd.)¹². Fichtes Auffassung setzt nach Hegel ein allgemeines Misstrauen voraus und hebt faktisch die Rechtsverbindlichkeit des Vertrags auf, weil mit einer Zug-um-Zug-Leistung „das Rechtliche des Vertrags auf die schlechte Unendlichkeit“ (§ 79 Anm.) gestellt wird.

Hinter Hegels Fichtekritik steckt seine Kritik am Sollen ohne Objektivität, das in der moralischen Innerlichkeit verbleibt. Die Übertragung des Eigentums ist ein Sollen, das noch nicht eingelöst ist. Dagegen hält Hegel fest, dass mit der Eigentumsübergabe bei Vertragsabschluss eine Rechtsverbindlichkeit zur realen Leistung begründet wird. Die Besitzübergabe ist rechtlich an die Eigentumsübergabe gebunden und nicht umgekehrt. Dem entspricht im deutschen Zivilrecht das Abstraktionsprinzip, die Unterscheidung zwischen Verpflichtungs- und Verfügungsgeschäft.

Interessant ist, dass Hegel in seiner Vertragstheorie seinem eigenen Begriff vom Eigentum widerspricht, demzufolge Eigentum an Besitz und Gebrauch der Sache gebunden ist, so dass zu erwarten gewesen wäre, dass für ihn das Eigentum erst mit der Besitzübergabe übergeht¹³. Doch erweist sich Hegels vertragstheoretische Auffassung an diesem Punkt, an dem sie seinem eigenen Begriff des Eigentums widerspricht, als die modernere. Dafür, dass der Rechtsanspruch auf Vertragserfüllung nicht beim bloßen Sollen stehen bleibt, sondern durch die reale Leistung der Vertragserfüllung ergänzt wird, sorgt die Staatsgewalt. Verträge können eingeklagt werden.

¹² Vgl. Johann Gottlieb FICHTE. *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (1793). In: Fichtes Werke Bd. VI. Immanuel Hermann Fichte (Hg.). Berlin 1971, S. 111 ff.

¹³ Anders Vittorio HÖSLE. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Bd. 2.: Philosophie der Natur und des Geistes*. Hamburg 1988, S. 502f., der es im Sinne von Hegels Eigentumstheorie für sinnvoller hält, dass das Eigentum erst mit der Besitzübergabe übergeht.

Mit seiner Kritik der Fundierung des Vertrags im Versprechen und seinem Rückgriff auf die Stipulation hängt zusammen, dass Hegel die Klagbarkeit formloser Verträge offensichtlich wegen ihrer nicht kalkulierbaren Folgen, also aus Gründen der Rechtssicherheit ablehnt (§ 79 N). Gegenläufig zur praktizierten Rechtskultur in der sich entwickelnden bürgerlichen Gesellschaft plädiert Hegel für einen römischen Rechtsformalismus. Carl Friedrich von Savigny zeigt an der Stipulation, die in der Antike eine streng formalisierte Rechtsnorm war, dass sie sich in Mitteleuropa seit dem Mittelalter in einen formlosen Vertrag verwandelte, der klagbar wurde¹⁴. Der formlose klagbare Vertrag hat sich auch im *Bürgerlichen Gesetzbuch* (BGB) seit 1891 durchgesetzt. Formlosigkeit, Freiheit und Klagbarkeit des Vertrags werden auch im *Code Napoléon* (1804) zu einem wichtigen Rechtsinstitut der sich entwickelnden Marktwirtschaft¹⁵.

Ich fasse zusammen: An den Kategorien Eigentum, Person und Vertrag lässt sich exemplarisch studieren, dass der Wille auf seinem Gang in die bürgerliche Gesellschaft einen Weg einschlägt, der ihm durch die Prinzipien des abstrakten Rechts vorgezeichnet wird. Mit Hilfe dieser Prinzipien setzt der Staat die bürgerliche Gesellschaft ins Werk, die ihn als modernen Staat notwendig macht. So zeigt sich bereits zu Beginn der Hegelschen Rechtsphilosophie, dass die bürgerliche Gesellschaft durch ihre rechtliche Formierung zustande kommt und daher ohne Staat nicht zu haben ist. Es gehört zu einer der wichtigsten Einsichten Hegels, dass die bürgerliche Gesellschaft keine sich selbst reproduzierende Ganzheit ist. Der Staat setzt mit seinen Rechtsprinzipien die bürgerliche Gesellschaft nicht nur ins

¹⁴ Vgl. Carl Friedrich VON SAVIGNY. *Das Obligationsrecht als Theil des heutigen Römischen Rechts*. Bd. 2. Berlin 1853, S. 240.

¹⁵ Vgl. Gerald HARTUNG. *Vertrag II*. In: Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 14. Berlin 2001, Sp 965-975, bes. Sp 974.

Werk, sondern diese hat ohne das Eingreifen des Staates in sie auch keinen Bestand.

Literatur

FICHTE, Johann Gottlieb. *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (1793). In: Fichtes Werke Bd. VI. Immanuel Hermann Fichte (Hg.). Berlin: De Gruyter, 1971.

HARTUNG, Gerald. Vertrag II. In: Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 14*. Basel: Schwabe, 2001, Sp 965-975.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In: Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden. E. Moldenhauer, K. M. Michel (Hg.). Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971.

HÖSLE, Vittorio. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Bd. 2.: Philosophie der Natur und des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1988.

_____. *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München: C. H. Beck, 1997.

ILTING, Karl Heinz. *Rechtsphilosophie als Phänomenologie der Freiheit*. In: Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen. Dieter Henrich, Rolf Peter Horstmann (Hg.). Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, S. 225-254.

KANT, Immanuel. *Metaphysik der Sitten*. In: Werke in zwölf Bänden. Wilhelm Weischedel (Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968. Bd. VIII.

QUANTE, Michael. *„Die Persönlichkeit des Willens“ als Prinzip des abstrakten Rechts. Eine Analyse der begriffslogischen Struktur der §§ 34-40 von Hegels Grundlinien der Philosophie*

des Rechts. In: G.W.F. Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Ludwig Siep (Hg.). (Reihe: *Klassiker Auslegen*. Otfried Höffe (Hg.). Bd. 9). Berlin: Akademie-Verlag, 1997, S. 73-94

REINBACH, Adolf. *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1. Halle a. d. S., 1913, S. 685-847.

SAVIGNY VON, Carl Friedrich. *Das Obligationsrecht als Theil des heutigen Römischen Rechts*. Bd. 2. Berlin: Veit, 1853.

SCHICK, Friederike. *Der Begriff der Person in Hegels Rechtsphilosophie. Überlegungen zu den §§ 34-41 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“*. In: *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*. Mirko Wischke, Andrzej Przylebski (Hg.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, S. 65-81.

SEELMANN, Kurt. *Selbstwiderspruch als Grund für Rechtszwang, Fremdbestimmung von Lebenssinn?* In: *Anfang und Grenzen des Sinns*. Brigitte Hilmer, Georg Lohmann, Tilo Wesche (Hg.). Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006, S. 250-263.

THEUNISSEN, Michael. *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*. In: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen*. Dieter Henrich, Rolf-Peter Horstmann (Hg.). Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, S. 317-381.

ESPIONAGEM, VIGILÂNCIA E PRIVACIDADE NO SÉCULO XXI

*Cinara Nabra**

Após os ataques ao World Trade Center em 2001, o direito à privacidade, que parecia até então ser um dos mais importantes direitos admitidos na sociedade ocidental democrática contemporânea, começou a ser colocado em questão. O governo americano, seguido por alguns aliados europeus, passou a defender um discurso no qual em nome da segurança pública seria necessário adotar medidas que poderiam afetar o direito à privacidade e alguns outros direitos individuais. A extensão destas medidas não estavam muito claras para a população mundial, até que em 2012 Edward Snowden, ex-técnico da Agência Nacional de Segurança dos EUA (NSA), alertou o mundo sobre o esquema de espionagem indiscriminada do governo americano. Já em 2013 foi revelado que o governo americano tem espionado as atividades telefônicas e de acesso à internet de vários governos ocidentais, inclusive o Brasil, e que várias empresas também podem ter sido espionadas, o que certamente daria aos americanos vantagens comerciais indevidas. Com isso coloca-se uma questão central dentro da filosofia política contemporânea recente: a discussão sobre o direito à privacidade e seus limites.

* Professora do Departamento de Filosofia da UFRN.
cinaranabra@hotmail.com

Aqui discutiremos as bases para o estabelecimento de um direito à privacidade, que Thomas Cooley definiu como sendo “o direito de ser deixado em paz”. Existe tal direito enquanto um direito humano? Se existe, quais os seus limites? Neste ponto focaremos a discussão na questão da privacidade na era da internet. Os governos deveriam ter o direito de monitorar as atividades de qualquer cidadão na internet ou apenas daqueles cidadãos sobre os quais pesam suspeitas de atividades ilícitas? Isto nos leva a discussão filosófica contemporânea sobre o conceito de “surveillance”. Mostraremos que a vigilância (ou mesmo o monitoramento) indiscriminado de qualquer País sobre dirigentes, políticos, empresas ou simples indivíduos de outros países compromete o direito à privacidade e levanta a questão do controle e vigilância de nossas vidas por multinacionais da internet, levando a discussão do conceito de *imperialismo internético*.

1. O direito à privacidade (ou simplesmente, o direito de que nos deixem em paz)

Warren and Brandeis no artigo publicado em 1890 denominado *The Right to Privacy*¹ citam o juiz Thomas Cooley como sendo quem definiu o direito à privacidade como sendo “O Direito de ser deixado em Paz” (*The right to be let alone*). Mas existe tal direito? E se existe: quais os seus limites? Warren and Brandeis já apontam para uma distinção muito utilizada hoje em dia entre direitos negativos e positivos a fim de defender a existência de um direito a privacidade. Eles afirmam²:

¹ Warren, Samuel and Brandeis, Louis “The Right to Privacy” *Harvard Law Review*, Vol. 4, No. 5 (Dec. 15, 1890)p: 193-220

² *Ibid.*, p.193

Em tempos antigos a lei remediava somente a interferência física com a vida e a propriedade. Então o direito à vida servia apenas para proteger o sujeito de ataques em suas várias formas. Liberdade significava liberdade em relação a qualquer restrição, e o direito à propriedade assegurava para o indivíduo sua terra e seu gado. Depois veio o reconhecimento da natureza espiritual do homem, seus sentimentos e seu intelecto. Gradualmente o escopo destes direitos legais se ampliou e agora o direito à vida significa o direito de gozar da vida, o direito de ser deixado em paz; o direito à liberdade assegura o exercício de privilégios civis extensivos.

Eles concluem que a partir da *common law* podemos derivar um direito à privacidade afirmando que a *common law* assegura a cada indivíduo o direito de determinar, ordinariamente, em que extensão seus pensamentos, sentimentos e emoções devem ser comunicados a outros³ e afirma⁴:

Devemos então concluir que os direitos, assim protegidos, qualquer que seja sua natureza exata, não são direitos que vem de contrato ou “special trust”, mas são **direitos em relação ao mundo (rights as against the world)**. (...) O princípio que protege escritos pessoais e outras produções do intelecto ou das emoções, é **o direito à privacidade**.

O direito à privacidade, então, segundo Warren and Brandeis seria um “direito em relação ao mundo” e tendo isto em mente podemos dar um salto de mais de um século passando a discutir a atualidade e a importância do direito à privacidade, como um direito em relação ao mundo, nos dias de hoje.

³ Ibid., p.198

⁴ Ibid., p.213

Como podemos definir o direito à privacidade nos dias de hoje? Uma das melhores definições é dada pela *Privacy International*⁵, uma instituição de caridade britânica fundada em 1990, exatamente um século após a publicação do artigo de Warren and Brandeis, e que foi a primeira organização a fazer uma campanha internacional sobre temas de privacidade. A *Privacy International* define assim o direito à privacidade:

Privacidade é o direito a controlar quem sabe sobre você e sob que condições. O direito a compartilhar diferentes coisas com sua família, seus amigos, seus colegas. O direito a saber que seus e-mails pessoais, seus dados médicos e seus detalhes bancários estão seguros e salvos. Privacidade é essencial para a dignidade humana e autonomia em todas as sociedades. O direito à privacidade é um direito humano fundamental, o que significa que se eles querem tirá-lo de você, eles devem ter uma razão excepcionalmente boa para isto.

O problema é que justamente agora, no início da segunda metade do século XXI, mais precisamente em 2012 vieram à tona revelações que mostram que este direito essencial para a dignidade humana está sob um dos maiores ataques de todos os tempos. Edward Snowden, ex-técnico da Agência Nacional de Segurança dos EUA (NSA), alertou o mundo sobre o esquema de espionagem indiscriminada do governo americano⁶. Já em 2013 foi revelado que o governo americano tem espionado as atividades telefônicas e de

⁵ O site da *Privacy International* atualizado está disponível no endereço <https://www.privacyinternational.org/?q=node/54>. A definição citada foi acessada em 05/2014 no site <https://www.privacyinternational.org/about-us>.

⁶ Os detalhes das revelações e do processo de descoberta destas está descrito em detalhes no livro de Greenwald, Green *Sem Lugar para se esconder* (Rio de Janeiro: Sextante, 2014)

acesso à internet de vários governos ocidentais, inclusive o brasileiro, e que dados pessoais de comunicação via internet de milhões de cidadãos inocentes em todo o mundo podem estar sendo constantemente monitorados pelo governo dos EUA, no que caracterizaria o maior ataque em massa ao direito à privacidade de todos os tempos.

2. Vigilância americana

O mês de Junho de 2013 foi não apenas o mês no qual eclodiram manifestações de massa no Brasil demandando por infraestrutura social, saúde, educação, transporte e segurança no País, mas foi também o mês no qual foi revelado, mais precisamente no dia 9, que era Edward Snowden, ex técnico da Agência Nacional de Segurança do EUA (NSA) o responsável por alertar o mundo sobre o esquema de espionagem indiscriminada do governo americano, em uma série de reportagens que foram publicadas nos jornais americanos *The Washington Post* e no jornal britânico *The Guardian*.

O *The Guardian* nos dá informações importantes sobre o que é o programa, PRISM⁷. Trata-se de um *top secret* (supersecreto) programa de *surveillance* (monitoramento) da NSE americana que custa aproximadamente 20 milhões de dólares anuais e oferece à agência acesso a informação sobre seus alvos a partir dos servidores de algumas das maiores companhias de tecnologia americanas, como a Google, Apple, Microsoft, Facebook, AOL, Paltalk e Yahoo, sem ordem judicial para tanto. O *The Guardian* observa que a agência britânica Government Communications

⁷ Ver Greenwald Ibid., e o site do The Guardian de 6/junho/ 2013 disponível em <http://www.theguardian.com/world/2013/jun/06/us-tech-giants-nsa-data>

Headquarters (GCHQ) tem acesso aos dados do PRISM e que as duas agências, a americana e a britânica são capazes de interceptar a massa de dados dos cabos de fibra ótica que constituem o sustentáculo das redes de internet e de telefonia globais⁸.

Snowden revela que a NSA utiliza um programa ultrassecreto chamado Xkeysore que permite o aceso, sem autorização prévia, a uma vasta rede de dados incluindo e-mails, chats online e o histórico de navegação de milhões de indivíduos. O acesso através do XKeyscore cobre quase tudo que um usuário típico faz na internet, incluindo o conteúdo de e-mails, websites visitados e as procuras, assim como os seus metadados. Metadados são informações não sobre o conteúdo do seu acesso ou comunicação, mas sobre a sua movimentação de acesso, por exemplo, a data e a hora que as pessoas ligam para um determinado número ou acessam seus e-mails, ou mesmo o endereço de email para quem enviam mensagem.

Até então as revelações de Snowden já eram suficientemente aterrorizantes para qualquer um que advogue a existência de um direito à privacidade, e que tenha preocupação com a liberdade individual. Mas o que estava por vir revelaria ainda uma outra dimensão do escândalo. Em 1 de Setembro de 2013 o programa *Fantástico* da Rede Globo mostrou documentos recebidos do jornalista Glenn Greenwald, recebidos de Edward Snowden. Estes documentos mostram que até a presidente Dilma Rousseff foi alvo da espionagem americana, assim como o presidente do México Enrique Peña Nieto e também, foi mais tarde

⁸ A interceptação pode ser feita diretamente via cabos, mas a informação pode ser obtida também através do relacionamento das agências com as grandes companhias operando na internet. Ver em <http://www.theguardian.com/world/video/2013/nov/26/nsa-gchq-surveillance-made-simple-video-animation>

revelado, a chefe de governo alemã Angela Merkel e vários chefes de estado de países da União Européia. Greenwald afirma que em relação a Presidente Dilma o programa utilizado não apenas coletou informações sobre metadados, mas também sobre conteúdo, e questionado sobre quais seriam, pare ele, os motivos da espionagem em governos teórica e historicamente aliados do governo americano ele elenca, como razão para tal, a busca de poder e de vantagens comerciais. Para Greenwald⁹:

A espionagem dá muito poder. Todos os governos, na história, que quiseram controlar o mundo, controlar a população, usaram a espionagem para fazer isto. Quando você sabe muito sobre o que outros líderes estão pensando, planejando, comunicando, você pode controla-los muito mais porque você sempre sabe o que eles estão fazendo. O motivo é o poder. Sempre que os EUA estão fazendo espionagem o poder deles aumenta muito (...) Então, para saber tudo o que eles querem fazer coletam tudo o que for possível. Mas com certeza é para obter vantagens industriais e também por questões de segurança nacional.

Já na semana seguinte, no programa que foi ao ar em 8 de setembro de 2013, o programa Fantástico divulgou mais documentos da NSA que mostram a Petrobrás como uma empresa possivelmente espionada pelo programa de monitoramento da NSA. Entrevistado pelo jornal O Globo para falar sobre os documentos que sugerem espionagem a Petrobrás¹⁰ Greenwald afirma que não é surpreendente, já

⁹ Greenwald, Glenn em entrevista ao site do UOL disponível em: <http://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2013/09/04/brasil-e-o-grande-alvo-dos-eua-diz-jornalista-que-obteve-documentos-de-snowden.htm>

¹⁰ Disponível no site de O Globo no link <http://oglobo.globo.com/pais/petrobras-foi-alvo-de-espionagem-do->

que a grande maioria da espionagem que o NSA faz não tem nada a ver com terrorismo, sendo o terrorismo apenas a desculpa que os EUA usam para fazer tudo o que eles querem fazer, usando este sistema para fazer espionagem contra inocentes, governos aliados e muitas grandes empresas.

São exatamente estas duas questões colocadas por Greenwald, o aumento do poder relacionado à obtenção e controle de informações sobre pessoas e governos e o tema do terrorismo como um motivo falso para justificar a espionagem comercial e política que analisaremos agora.

3. Vigilância e poder, vigilância é poder

Como afirma Tom Sorell¹¹ o propósito típico da *surveillance* (vigilância, monitoramento) é coletar informações sobre o que certas pessoas fazem e planejam fazer quando elas pensam que não estão sendo observadas. Para Sorell muito frequentemente coletar informações tem o propósito de prever o que o sujeito da informação irá fazer, de modo que estas ações possam ser controladas ou respondidas. Em resumo ele conclui afirmando que o exercício da vigilância geralmente aumenta o poder daqueles que a praticam.

Estendendo um pouco as observações de Sorell podemos dizer que se é assim com indivíduos comuns, esta relação entre vigilância e poder se potencializa de forma exponencial quando envolve indivíduos que ocupam cargos político-administrativos de extrema importância, como presidentes e chefes de estado. Ao monitorar estes indivíduos os EUA obtêm não apenas o controle do cenário político internacional, mas também vantagens econômicas

[governo-americano-9877320http://oglobo.globo.com/pais/petrobras-foi-alvo-de-espionagem-do-governo-americano-9877320](http://oglobo.globo.com/pais/petrobras-foi-alvo-de-espionagem-do-governo-americano-9877320)

¹¹ Sorell, Tom “Power and Surveillance” *TPM The Philosopher’s Magazine* 4th Quarter (2013) p.65

totalmente indevidas em relação aos países que estão sendo monitorados. Não se sabe o que é feito destas informações, mas é bem possível que eles sejam repassados também a empresas privadas americanas, o que caracteriza concorrência desleal e favorecimento no mercado internacional, posturas extremamente danosas à ordem econômica mundial.

Foucault descreve (e critica) o panóptico como o “perfeito exercício do poder”, o mecanismo ideal de vigilância. Para Foucault¹² o efeito mais importante do Panóptico é:

Fazer que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação; que a perfeição do poder tenda a tornar inútil a atualidade do seu exercício; que este aparelho arquitetural seja uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que o exerce; enfim que os detentos se encontrem presos numa situação de poder de que eles mesmos são portadores(...) O Panóptico é uma máquina de dissociar o par ver-ser visto: no anel periférico, se é totalmente visto, sem nunca ver; na torre central, vê-se tudo, se nunca ser visto.

Se analisarmos mais a fundo as atividades da NSA na internet, podemos verificar que o programa de monitoramento desenvolvido pela NSA e denunciado por Snowden e Greenwald é na realidade o modelo mais bem acabado do panóptico contemporâneo. Na realidade qualquer comunicação telefônica que fazemos, qualquer email que enviamos, mesmo o mais inocente, pode estar sendo monitorado e ouvido ou lido por agências de segurança americanas. Saber que na realidade podemos estar sendo vigiados na internet é por si só assustador, mas é ainda mais aterrorizante se olharmos para o histórico das agências

¹² Foucault, Michel *Vigiar e Punir* (Petrópolis: Vozes, 1998) ps.166, 167.

de segurança americanas, que como sabemos, entre várias outras coisas, estiveram, como a CIA, diretamente envolvidas com as ditaduras sangrentas que tomaram o poder na América Latina entre os anos 60 e 70, incluindo a ditadura militar que foi instituída no Brasil há exatamente 50 anos atrás. Naquela época em nome de um pretenso “comunismo” a ser combatido banuiu-se a democracia e instaurou-se o terror e a tortura, com a completa destruição dos direitos humanos. Hoje, em nome de um pretenso terrorismo a ser combatido invade-se a privacidade de cidadãos e governos, e ninguém sabe o uso que efetivamente é feito de todas estas informações. Há cinquenta anos, a CIA e os órgãos de segurança americanos ajudaram a destruir a democracia e as liberdades individuais na América Latina, e hoje, cinquenta anos depois, as ações dos mesmos órgãos são uma ameaça direta ao direito à privacidade dos cidadãos e, de certo modo, ao terem acesso indevido as redes administrativas e políticas dos governantes, e as atividades das grandes empresas nestes países, incluindo a Petrobrás, são uma ameaça à ordem política e econômica destes países, especialmente o Brasil que parece ser uma dos principais alvos desta espionagem.

Quando o objetivo principal da atividade de monitoramento deixa de ser a segurança e a prevenção de ataques terroristas e passa a ser o monitoramento com o objetivo de obter vantagens competitivas e poder político e econômico, a subversão do propósito que seria legítimo do monitoramento se concretiza, com várias consequências antiéticas, ilegítimas e extremamente perigosas. A primeira destas consequências negativas é exatamente a ameaça a segurança mundial, pois com a perda do foco no combate ao terrorismo este combate se enfraquece, e com isto, ações terroristas que poderiam provavelmente ser evitadas não o serão. Concomitantemente a isto, a própria legitimidade das ações de monitoramento do terrorismo começa a ser questionadas, incentivando a prática de “jogar-se fora a água

suja junto com o bebê”. O raciocínio é simples: a opinião pública mundial passa a achar, com razão, que o propósito de monitoramento com o sentido de evitar o terrorismo é apenas um pretexto para um objetivo que na realidade é escuso, ou seja, obter vantagens comerciais, e por isso, e este é o problema, passa a acreditar que qualquer atividade de monitoramento é escusa, o que não é verdade, pois o terrorismo, e mesmo a criminalidade simples, são ameaças concretas ao bem estar da civilização e efetivamente tem de ser monitorados e combatidos. Ao avançar o sinal no monitoramento passando do que é legítimo ao que é execrável, o governo americano perde cada vez mais a sua credibilidade no cenário internacional e paradoxalmente enfraquece a luta mundial, tão necessária, contra o terrorismo internacional, contra a criminalidade e pela segurança das gentes e dos povos.

4. O imperialismo internético

Vladimir Ilitch Lenin¹³ descreve o imperialismo como sendo a fase superior do capitalismo. Uma das características do imperialismo é o fim do capitalismo da livre concorrência, como descrito por Adam Smith e outros teóricos do capitalismo liberal e a instauração dos monopólios, com uma concentração enorme da produção e a associação desta com o capital financeiro. No seu livro de 1916 Lenin já dizia, analisando a situação econômica da Alemanha de 1907, que *algumas dezenas de milhares de grandes empresas são tudo, os milhões de pequenas empresas não são nada*. Lenin afirma que o mesmo processo de concentração da produção, de um modo ainda mais forte, ocorria nos EUA, e afirma então¹⁴:

¹³ Lenin, Vladimir Ilitch *Imperialismo, fase superior do capitalismo* trad. de Plínio de Arruda Sampaio Junior (Campinas: Navegando, 2011) p.119

¹⁴ *Ibid.*, p.120

Daqui se infere claramente que, ao chegar a um determinado grau do seu desenvolvimento, a concentração por si mesma, por assim dizer, conduz diretamente ao monopólio, visto que, para umas quantas dezenas de empresas gigantescas, é muito fácil chegarem a acordo entre si e, por outro lado, as dificuldades da concorrência e a tendência para o monopólio nascem precisamente das grandes proporções das empresas. Esta transformação da concorrência em monopólio constitui um dos fenômenos mais importantes - para não dizer o mais importante - da economia do capitalismo dos últimos tempos.

Lenin afirma que o monopólio é um fato. Nos alerta Lenin que os cartéis estabelecem entre si acordos sobre as condições de venda, os prazos de pagamento, repartem os mercados de venda e fixam a quantidade de produtos a fabricar, estabelecem os preços e distribuem os lucros entre as diferentes empresas. Nos alerta também Lenin para o fato que as crises de toda a espécie, sobretudo as crises econômicas, mas não só estas aumentam por sua vez em proporções enormes a tendência para a concentração e para o monopólio e salienta o papel dos bancos no capitalismo monopolista. Diz ele que o significado dos monopólios atuais seria extremamente insuficiente, incompleto, reduzido, se não tomássemos em consideração o papel dos bancos. Para Lenin os grandes estabelecimentos, particularmente os bancos, não só absorvem diretamente os pequenos como os “incorporam”, subordinam, incluem-nos no “seu” grupo, no seu consórcio. Para Lenin, em suma, o século XX assinala, pois, o ponto de viragem do velho capitalismo para o novo, da dominação do capital em geral para a dominação do capital financeiro.

O que Lenin certamente não poderia imaginar é o que aconteceria exatamente um século depois desta sua análise, que se mostra, surpreendentemente, apesar da queda da popularidade das análises marxistas-leninistas, cada vez

mais atual e promissora para o entendimento da sociedade contemporânea. A grande crise econômica de 2008/2009 surge pela bancarrota do banco americano Lehman Brothers, que causou a falência, em efeito dominó de várias outras instituições e empresas, especialmente aquelas ligadas ao mercado imobiliário. Entretanto, conforme já previra Lenin, as crises aumentam a tendência para a concentração e para o monopólio, e foi precisamente isto que verificamos hoje, cinco anos após ter atingido seu apogeu a primeira crise econômica do século 21. O sistema financeiro internacional permanece ainda mais forte, e os executivos dos grandes grupos permanecem ganhando salários milionários enquanto que os benefícios sociais nos países não socialistas europeus, como a Inglaterra e a França, são reduzidos. Surge também, e penso que este é o grande fato novo que o século XX nos traz, um novo fenômeno sócio-político-econômico-tecnológico-cultural que chamo de emergência do *imperialismo internético*.

O *imperialismo internético*, que penso surge no início de século XXI, agrega um outro elemento à receita de imperialismo descrita por Lenin- monopólio, concentração de produção, capital financeiro- que é o monopólio da informação, através do controle da internet. Observe os chamados PTTS, que facilitam a troca de dados entre os provedores, e que são pontos de troca de tráfego de informações. Dos 15 ptts existentes no mundo, 11 são controlados pelos EUA. Em relação as grandes empresas da internet no mundo, elas confirmam no século XXI a descrição de Lenin sobre monopólios no século XX. São pouquíssimas, e são gigantescas, as empresas que detém o controle da indústria da informação via internet no mundo, e este controle é quase absoluto. Apple, Microsoft, Google, Yahoo, Facebook dividem entre si o mercado e é extremamente significativo que Snowden tenha chamado a atenção para o fato de que todas elas foram chamadas a colaborar com o PRISM, enquanto que Greenwald lembra

que o facebook é um dos maiores violadores da privacidade na História¹⁵.

O imperialismo internético do início do século XXI é muito mais assustador do que o capitalismo monopolista já descrito por Lenin no início do século XX porque ele dá a estas empresas, e aos Estados que tem ingerência sobre estas empresas, a possibilidade de adquirirem um conhecimento e uma capacidade de monitoramento sobre indivíduos comuns, sobre outros governos e sobre estadistas, que nunca foi antes pensado e nunca foi antes possível na História. Assim aumenta também assustadoramente o poder destas empresas e destes Estados de um modo tal que não só o direito à privacidade das pessoas fica sob ameaça, mas do ponto de vista da política internacional, todos os Estados ficam a mercê, inclusive comercialmente, dos países que tem ingerência sobre esta rede, no caso os EUA que é a sede e origem de todas as grandes multinacionais do ramo. O poder que daí advém é comparável ao descrito por Platão¹⁶ em relação ao anel de Gíges, na República, que tornava o seu portador invisível. Gíges, como sabemos, usou seu poder para cometer iniquidades, tendo seduzido a rainha e matado o soberano, tornando-se o novo rei. É ingênuo acreditar que estas empresas, detendo um conhecimento inimaginável e sem precedentes sobre o que pensam e quem são grande parte dos habitantes do mundo, não irão utilizar este conhecimento ao modo de Gíges, especialmente conhecendo-se a história, digamos, eticamente problemática de homens como, por exemplo, Mark Zuckerberg¹⁷.

¹⁵ Ver a entrevista em <http://www.mediaite.com/online/glenn-greenwald-and-snowden-nobody-should-use-facebook/>

¹⁶ Platão, *A República* (São Paulo: Garnier, 1965)

¹⁷ Ver por exemplo o filme “The Social Network” (2010) com direção de David Fincher e roteiro de Aaron Sorkin.

Conclusão

A conclusão então a que chegamos é a de que as práticas de vigilância tais como estão sendo realizadas pelos EUA e alguns aliados – como o Reino Unido através de suas agências de segurança – são práticas que não só não garantem a segurança mundial, como, ao contrário, comprometem-na. Além disso, elas se constituem em uma ameaça mundial a um direito humano importantíssimo que é o direito à privacidade.

Ao mesmo tempo verifica-se que no início do século XXI o Imperialismo continua vivo e o capitalismo que parecia em um determinado momento do século XX caminhar na direção de uma renovação através de uma via ética que fosse capaz de garantir um estado de bem estar social conjugado com o livre mercado mostra novamente sua face monopolista e opressora, paradoxalmente, na era da internet, quando a economia se internacionaliza cada vez mais e os cidadãos se tornam cada vez menos limitados por fronteiras geográficas.

Diante de tal quadro alguns desafios se impõem, como a da busca de mecanismos internacionais que possam regular a vigilância de Estados e empresas que detém o controle de fato sobre a internet. Acordos e regulações internacionais são desejáveis, assim como é desejável que os cidadãos fujam a este controle, criando, por exemplo, redes sociais alternativas e permeadas por princípios éticos e que estejam baseadas em países em desenvolvimento como o próprio Brasil e outros.

Contrariamente ao que muitos insistem em pensar, como aqueles que nas manifestações de junho de 2013 despejaram sua ira contra redes de emissora nacionais queimando veículos de empresas de telecomunicação nacionais e culminando na triste morte de um jornalista trabalhador que cumpria seu dever de informar, a grande

tiranía parece não vir de empresas de telecomunicação nacionais.

Quando ligamos nosso computador, entramos no nosso email, fazemos uma pesquisa de um termo simples como liberdade e postamos algo a um amigo na rede social, sabemos agora que alguém pode estar de olho em nós. E ainda que emissoras nacionais nos massacrem levando ao ar programas de qualidade duvidosa como o *big brother*, o *big brother* real que nos olha e vigia nossos passos 24 horas por dia certamente está muito mais para *facebook*, a maior multinacional do planeta, do que para Rede Globo. É a hora, penso, de refletirmos com muito mais seriedade sobre tudo isto.

HABERMAS: DE MARX À RACIONALIDADE COMUNICATIVA

*Delamar V. Dutra**

1. Marx

A busca de uma explicação científica da história, por Marx, enraíza-se numa tese da filosofia da história. Tais concepções referentes à história implicam, sempre, na existência de um mecanismo cujo funcionamento determina a realização de um fim que pode ser perscrutado de forma racional na história. Assim, já Kant concebia um mecanismo natural¹, a sociabilidade insociável², capaz de civilizar o gênero humano. A ideia de um ardil da razão³ em Hegel pode ser considerado, também, o meio de que a razão se serve para concretizar-se, apesar dos homens e suas paixões, mas,

* Professor de Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). djvdutra@yahoo.com.br

¹ Cfr. HERRERO, Javier. Teoria da história em Kant. *Síntese*. Belo Horizonte: v. 8, n. 22, maio/ago 1981. Pode-se dizer que, com isso, Kant faz migrar um conceito do entendimento para aquele de uma mera ideia da razão. Ou então, como ele pode transformar um juízo teleológico num juízo do entendimento sobre a natureza.

² Cfr. KANT, I. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: E. 70, 1988. Quarta proposição, p. 25, A 392.

³ Cfr. HEGEL, G.W.F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Madrid: Alianza, 1986. p. 97.

também, através desses e daquelas⁴.

De fato, Marx afirma:

Na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas esta relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez⁵.

Pois bem, o axioma básico da teoria marxista da história reside, logo ao início, na proposição que estabelece a correspondência entre as forças produtivas e as relações de

⁴ Cfr. DUTRA, Delamar José Volpato. História e liberdade em Hegel e Marx. *Chronos*. Caxias do Sul: v. 24, n. 1, jan.-jul. 1991. p. 30-44.

⁵ MARX, Karl. Prefácio "Para a crítica da economia política". In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 129-30.

produção. A esse axioma deve-se acrescentar o teorema da contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, determinando, dessa forma, uma mudança nas relações de produção a cada mudança nas forças produtivas e, conseqüentemente, uma mudança em toda a superestrutura da sociedade. Cabe destacar que as transformações materiais das condições econômicas de produção "pode ser objeto de rigorosa verificação da ciência natural"⁶. Isso implica na controvertida questão do estabelecimento de uma concepção científica da história. Um tal concepção assume como conseqüência, no próprio texto marxista, a determinação do ser do homem não por sua consciência, mas por seu ser social, implicando, ao fim, a discussão, comum, ademais, a todas as filosofias da história, concernente ao problema da liberdade.

Habermas considera que os herdeiros do marxismo pertencentes à Escola de Frankfurt, também participam das esperanças da filosofia da história. Isso é bem verdade pela constatação, desesperada, que tal mecanismo não funciona mais. Ao menos segundo Habermas, essa posição é, marcadamente, correta até a década de 40 quando Horkheimer e Adorno publicam a *Dialética do esclarecimento*⁷. Tomando as análises de Marcuse⁸ que analisam a peculiar fusão entre técnica e dominação⁹, Habermas conclui: "a racionalidade da dominação mede-se pela manutenção de um sistema que pode permitir-se converter em fundamento da sua legitimidade o incremento das forças produtivas

⁶ MARX, Karl. Prefácio "Para a crítica da economia política". In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 130.

⁷ Cfr. HABERMAS, J. *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989. p. 414-415.

⁸ Cfr. MARCUSE, H. *The One-Dimensional Man*. Boston, 1964.

⁹ Cfr. HABERMAS, J. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Ed. 70, 1987. p. 50.

associado ao progresso técnico-científico"¹⁰. Dessa forma, "o pensamento de que as relações de produção pudessem medir-se pelo potencial das forças produtivas fica cerceado pelo fato de que as relações de produção existentes *se apresentam* como a forma de organização *tecnicamente necessária* de uma sociedade racionalizada"¹¹. Ou seja, as forças produtivas deixam de representar um potencial de emancipação sobre as relações de produção¹² e passam, ao contrário, a justificá-las. Deixa, portanto, de funcionar aquele mecanismo básico da filosofia da história marxista que lhe permitia atribuir um potencial de emancipação, determinado pelo inexorável aumento das forças produtivas.

Ora, é também na década de 40 que Benjamin publica *Über den Begriff der Geschichte*, que enterra, de vez, a filosofia da história. Tanto a crítica de Benjamin, quanto a de Habermas buscam explicitar o que se poderia chamar de

¹⁰ HABERMAS, J. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Ed. 70, 1987. p. 47. Isso implicará, para Habermas, por outro lado, uma nova forma de conceber a ideologia, determinada pelo fato de que "o estado das forças produtivas represente precisamente também o potencial, pelo qual, medidas 'as renúncias e as incomodidades impostas aos indivíduos estas surgem cada vez mais como desnecessárias e irracionais' " [HABERMAS, J. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Ed. 70, 1987. p. 47]. Essa nova forma de conceber a ideologia, como tecnocracia, toma, verdadeiramente o sentido próprio da ideologia, ou seja, aquela que pode conceber-se ao modo da ciência, permitindo-se, ainda, evitar um discurso de ocultamento, lacunar [cfr. CHAUI, M. *Cultura e democracia*. 3.ed., São Paulo: Moderna, 1982. p. 7], mas abandonando, agora, qualquer tentativa de encobrir, ideologicamente, as disfunções do sistema, as quais aparecem como tecnicamente necessárias. Para uma possível crítica a essa nova figura da ideologia ver: DUTRA, Delamar José Volpato. A estrutura do pensamento da teodicéia de Leibniz e a vingança da ideologia contra o discurso crítico. *Dissertatio*. v. 2, n. 4, 1996. p. 97-109.

¹¹ HABERMAS, J. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Ed. 70, 1987. p. 48.

¹² Cfr. HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989. p. 161.

problema epistemológico e mesmo ontológico da filosofia da história. Ou seja, sua abordagem consiste em afirmar que as coisas não se passam dessa forma, ou, então que não podemos fazer um juízo de conhecimento sobre determinações teleológicas.

A tese de Benjamin nos permite compreender como é possível construir um tal juízo sobre a história. Uma tal possibilidade somente é possível pelo empréstimo do olhar de Deus sobre a história, um olhar *sub specie aeternitatis*. De fato, que a filosofia da história tome emprestado seu pensamento à teologia é reconhecido pelo próprio Hegel:

Os cristãos estão, pois, iniciados nos mistérios de Deus e desde modo nos há sido dada, também, a chave da história universal. No cristianismo há um conhecimento determinado da Providência e de seu plano. No cristianismo é doutrina capital que a Providência regeu e rege o mundo; que tudo quanto ocorre no mundo está determinado pelo governo divino e é conforme a este. Esta doutrina vai contra a ideia do acaso e contra a dos fins limitados: por exemplo, o da conservação do povo judeu. Há um fim último, universal, que existe em si e por si. A religião não rebaixa essa representação geral. A religião atém-se a essa generalidade. Mas, essa fé universal, a crença de que a história universal é um produto da razão eterna e que a razão determinou as grandes revoluções da história, é o ponto de partida necessário da filosofia em geral e da filosofia da história universal¹³.

2. Hegel: a dialética do senhor e do escravo ou o que é esquecido

¹³ HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1986. p. 55.

O senhor relaciona-se, mediatamente, com o escravo pela vida, posto que o medo da morte, para Hegel, é o início da sabedoria. Por outro lado, o apego à vida torna-se a cadeia do escravo. O senhor relaciona-se, ainda, também mediatamente, com a coisa por meio do escravo¹⁴. Ora, a consciência escrava pode ser caracterizada, então, pelo medo da morte, que como afirma Hegel é, tão somente, o início da sabedoria, já que, aí, não se encontra a si mesma, o que acontecerá, finalmente, pelo segundo elemento que caracteriza a consciência escrava, a saber, o trabalho¹⁵.

O trabalho é desejo refreado, posto que não pode consumir a coisa para realizar o gozo na negação completa da coisa. Ou seja, o trabalho forma, para Hegel. No trabalho, a consciência depara-se com o independente que funcionará como contemplação de si mesma, ou seja, o puro ser da consciência, no trabalho, transfere-se para fora de si no elemento do permanecer: "a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma"¹⁶. O medo e o trabalho são necessários para que haja tal reflexão. Mas, "é o trabalho que transforma a escravidão em senhorio [...] formando as coisas, o escravo não só se forma a si mesmo, mas também imprime ao ser esta forma que é a da autoconsciência e, com isso,

¹⁴ Cfr. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.]. Petrópolis: Vozes, 1992. §190. Cfr., em acréscimo, o comentário de Hyppolite: HYPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la "Fenomenologia del espíritu" de Hegel*. 2. ed., Barcelona: Península, 1991. p. 157.

¹⁵ Cfr. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.]. Petrópolis: Vozes, 1992. §195.

¹⁶ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.]. Petrópolis: Vozes, 1992. §195. "A verdade dessa intuição de si no ser em si é, justamente, o pensamento estoíca quem a manifestará" [HYPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la "Fenomenologia del espíritu" de Hegel*. 2. ed., Barcelona: Península, 1991. p. 160].

encontra-se a si mesmo em sua obra"¹⁷. O trabalho possui, ademais, um significado negativo, libertando do medo, na medida em que "no formar, o ser-para-si se torna para ele como o seu próprio, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si"¹⁸, ou seja, nesse reencontra-se de si por si mesma, a consciência vem a ser em sentido próprio¹⁹.

A natureza constitui-se como natureza objetiva para nós mediante o processo de trabalho. Por isto, em Marx, o trabalho é uma categoria que passa a fazer parte da teoria do conhecimento. A esse respeito lemos em Habermas: "o sistema da atividade objetivada forja as condições fáticas de uma possível reprodução da vida social e, ao mesmo tempo, as condições transcendentais da objetividade possível de um objeto da experiência"²⁰. É necessário acrescentar que o próprio homem se autoproduz na interação com a natureza. E o trabalho é a interação do homem com a natureza²¹.

3. A Escola de Frankfurt

Porém, o que os frankfurtianos constatarão, enfim, será a imobilização da figura do senhor e do servo. Ou seja, o sistema desenvolveu, em sua perspectiva, mecanismos que impedem a reflexão ou a intuição da consciência escrava, ou da consciência que no trabalho forma mundo. Uma tal perspectiva pode ser tornada plausível a partir de uma radicalização da figura da ideologia, cuja relevância e poder não podem ser subestimados. A nosso ver, o papel da

¹⁷ HYPPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la "Fenomenologia del espíritu" de Hegel*. 2. ed., Barcelona: Península, 1991. p. 159-60.

¹⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.]. Petrópolis: Vozes, 1992. §196.

¹⁹ Cfr. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.]. Petrópolis: Vozes, 1992. §196.

²⁰ Id. Ib. p. 46.

²¹ Cfr. Id. Ib. p. 48.

ideologia é dado pelo tratamento do tema da indústria cultural para além de suas implicações estéticas, considerando, portanto, as implicações de caráter político, antropológico e, no caso, propriamente filosófico, isso na medida em que averigua as ressonâncias desse conceito sobre a dialética da consciência.

A *Dialética do esclarecimento* é uma manifestação clara de uma tal visão da figura do senhor e do servo, ou seja, a descrição da imobilização de uma tal dialética. Vejamos como Adorno e Horkheimer tratam aí a questão. Essa apresentação é feita com uma alusão ao canto das sereias da *Odisséia* de Homero. A obra começa pela definição do esclarecimento: "no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores"²². Ora, o desejo de Ulisses de conhecer o canto das sereias e de não submergir ao seus encantos é tomado como ilustrativo do processo do esclarecimento. Na narrativa estão presentes o que interessa a Adorno e Horkheimer analisar, ou seja, o conhecimento, o medo da morte, a identidade do eu, e, principalmente, o trabalho. "O medo de perder o eu e o de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a um a promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização. O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência"²³. O preço que Ulisses paga, para poder conhecer e dominar o canto das sereias, sem sucumbir a ele, é demasiadamente pesado, pois, nesse processo, o trabalho necessário para que tal aconteça é de tal forma inibidor das capacidades reflexivas dos seus servos

²² ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 19.

²³ ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 44-5.

que acabará por atingir a sua própria emancipação, posto que dependente da consciência destes. De fato, aos seus companheiros "ele tapa seus ouvidos com cera e obriga-os a remar com todas as forças de seus músculos [...] ele escuta, mas amarrado impotente ao mastro"²⁴.

É, bem entendido, nesse contexto, que eles citam a Hegel: "mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha"²⁵. De fato, Ulisses é substituído no trabalho e os servos "não podem desfrutar do trabalho porque este se efetua sob coação, desesperadamente, com os sentidos fechados à força. O servo permanece subjugado no corpo e na alma, o senhor regride [...] a fantasia atrofia-se"²⁶. Pode-se perceber, claramente, a intenção dos autores na citação de uma passagem da clássica figura do senhor e do escravo da *Fenomenologia*. A sua intenção é clara ao assinalar a dominação do corpo e da alma, implicando a atrofia da fantasia. Além disso, a regressão "afeta ao mesmo tempo o intelecto autocrático"²⁷. Finalmente, concluindo a sua análise, os autores negam a afirmativa hegeliana de que a verdade da consciência independente seja a consciência escrava: "os ouvidos moucos, que é o que sobrou aos dóceis proletários desde os tempos míticos, não superam em nada a imobilidade do senhor"²⁸. Afirmativa derradeira para a

²⁴ ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 44-5.

²⁵ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. [2 v.]. Petrópolis: Vozes, 1992. §190.

²⁶ ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 46.

²⁷ ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 46-7.

²⁸ ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 47.

figura do escravo, equiparada, agora, à não verdade da consciência do senhor. Assim, o conformismo é a consequência lógica da sociedade industrial, onde, finalmente, "o pensamento perdeu o elemento da reflexão sobre si mesmo, e hoje a maquinaria mutila os homens mesmo quando os alimenta"²⁹. A *Dialética do esclarecimento* lê a história de uma forma contrária ao implícito na parábola hegeliana, ou seja, "a história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia"³⁰. Trata-se, no dizer da obra, da "transformação do sacrifício em subjetividade"³¹. A indústria cultural tem, nessa análise, como consequência, a atrofia da imaginação e da espontaneidade³². Ela reprime, não sublima³³, no jargão psicanalítico. O capitalismo, segundo os frankfurtianos, engendrou "mecanismos" que paralisam a dialética do senhor e do escravo, tais como, a indústria cultural e os

²⁹ ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 48.

³⁰ ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 61. "Graças à resignação com que se confessa como dominação e se retrata na natureza, o espírito perde a pretensão senhorial que justamente o escraviza à natureza" [ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 50].

³¹ ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 61. Eles falam, a partir de Tocqueville, de um apodrecer espiritual: "segundo Tocqueville, as repúblicas burguesas, ao contrário das monarquias, não violentam o corpo, mas vão direto à alma" [ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 212].

³² Cfr. ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 119.

³³ Cfr. ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 131.

meios de comunicação, conforto e bem-estar³⁴ e, finalmente, a ideologia do melhor dos mundos³⁵.

Adorno e Horkheimer exemplificam isso a partir de Ulisses e da alegoria das sereias. Essa alegoria já contém, *in nuce*, o dilema do iluminismo. O canto das sereias, ainda não reduzido à impotência da arte, promete prazer irresistível. Sabe-se que as sereias encantavam os viajantes com seu canto e os devoravam. A mensagem é clara, o prazer desmensurado ameaça uma certa identidade. Ulisses, o ardiloso, mentor do cavalo de Tróia, não pode sucumbir na tentativa de conhecer o belo canto das sereias. Seu ardil será: perder-se para se conservar. Por isso, aos seus companheiros "ele tapa seus ouvidos com cera e obriga-os a remar com todas as forças de seus músculos [...] ele escuta, mas amarrado impotente ao mastro"³⁶. O preço pago para conhecer e dominar o canto das sereias é duplo. Primeiro, ele implica na deformação dos sentidos dos remadores, os quais, assim, não podem usufruir, de forma alguma, da promessa de felicidade daquele conhecimento. O servo é subjugado no corpo e na alma pela disciplina do trabalho necessário para que este conhecimento e dominação sejam possíveis³⁷. Segundo, o próprio Ulisses, amarrado pelas relações sociais engendradas, também não pode usufruir da

³⁴ Para um tratamento do papel do conforto e do bem-estar no sistema social atual, enquanto ideologia, ver: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Ed. 70, 1987.

³⁵ Cfr. DUTRA, Delamar José Volpato. A estrutura do pensamento da teodicéia de Leibniz e a vingança da ideologia contra o discurso crítico. *Dissertatio*. v. 2, n. 4, 1996. p. 97-109.

³⁶ ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. [Trad. G.A. de Almeida: Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente]. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 45.

³⁷ Sobre a relação dessa alegoria com a parábola hegeliana do senhor e do escravo ver: DUTRA, Delamar José Volpato. O fim das filosofias da história: liberdade e dialética. *Veritas*. Porto alegre: v. 44, n. 4, 1999. p. 956-976.

promessa de felicidade inserida nesse conhecimento.

Ora, esse é o elemento base, a nosso ver, que determinará a tese central de Habermas em sua obra e, especialmente em *Técnica e ciência*; aliás, trata-se, apenas, da retomada de uma constatação base de toda a Escola de Frankfurt, ou seja, a imobilização da tese básica da filosofia da história marxista. Por outro lado, Habermas, fugindo a um certo pessimismo da Escola de Frankfurt, presente nos escritos tórridos de Adorno, buscará, explicitamente, calcar a sua posição, a nosso ver, exatamente naquele elemento obliterada nas filosofia da história. Ora, é pela recuperação do domínio da intersubjetividade e, portanto, da liberdade, que determinará a posição habermasiana como sendo, fundamentalmente, ética. Isso implica o ter que abandonar as teses da filosofia da história, remetendo o desafio da emancipação para o domínio da ação humana, seja ele político, jurídico ou mesmo propriamente moral, mas, sempre, em todo caso, marcado por um elemento de contingência.

Então, o mecanismo causador da coisificação do sujeito remete ao trabalho como forma necessária de reprodução da espécie, segundo o modelo de uma racionalidade instrumental, calculativa de meios em relação a fins, baseada nas categorias de sujeito-objeto³⁸. Ou seja, o conceito de dominação da natureza não é entendido por Adorno e Horkheimer como metafórico. A crítica da razão instrumental quer ser a crítica do percurso de uma natureza reprimida, tanto da externa, quanto da interna.

Habermas pretende dar continuidade à teoria crítica sem cair nesse caráter aporético de uma crítica que, se por um lado, pode apontar para o que foi perdido, destruído, por

³⁸ Ver a esse respeito: DUTRA, Delamar José Volpato. Aspectos da teoria da racionalidade em Habermas (Das categorias da filosofia da consciência ao paradigma da ação comunicativa). *Chronos* - EDUCS. Julho-dezembro de 1989.

outro lado, não tem condições de dizê-lo, não tem condições de dizer o que seria a integridade destruída pela razão instrumental. Como alternativa ao caminho mimético seguido por Adorno e Horkheimer, Habermas propõe a racionalidade comunicativa³⁹. A racionalidade comunicativa permitirá apresentar o que propriamente perde-se com a racionalidade instrumental que atinge todos os aspectos da vida no seu processo de racionalização. O perdido é a dimensão da intersubjetividade, condição mesma do própria racionalidade discursiva, já que o sujeito assim mutilado perde um dos pressupostos da racionalidade comunicativa, a saber, a possibilidade de pronunciar-se, de forma veraz, com um sim ou não frente a um ato de fala. Avaliada em termos de determinação sistêmica, a racionalidade instrumental deforma uma forma de vida baseada no discurso e no consenso, onde, nessa dimensão, a humanidade poderia construir um projeto de sociedade emancipada.

Sendo assim, a sociedade civil, definida a partir do mercado, tem a sua grande finalidade material ao satisfazer as necessidades, criando riquezas. Mas, nem Hegel, nem Marx, pensarão que os desdobramentos da sociedade civil ficarão restritas à produção de riquezas. Côncios da importância da categoria do trabalho como categoria privilegiada de explicação social, eles, fiéis, nesse sentido, aos ditames da economia política, irão perscrutar o que, além de riqueza, o trabalho pode produzir. Não seria incorreto dizer que, no nível político, o trabalho produz, para Hegel, a humanização do ser humano, na medida em que força o indivíduo a ter que se determinar por parâmetros comuns, adaptando o seu querer a normas comuns, seja nas atividades

³⁹ HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa* (I). (Trad. M. J. Redondo: Theorie des kommunikativen Handelns). Madrid: Taurus, 1987. p. 486-7.

³⁹ HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa* (I). (Trad. M. J. Redondo: Theorie des kommunikativen Handelns). Madrid: Taurus, 1987. p. 497s.

de polícia do Estado, seja nos imperativos da corporação, mesmo sendo ainda uma relação externa com essas regras, cuja proximidade e afetuosidade adequadas com as mesmas só acontecerá no Estado. Ora, assim, Hegel retira da sociedade civil o que ela parece não ter, ou seja, harmonia e ética, metamorfoseando o indivíduo, transformando a semente na árvore, a criança no homem, a lagarta na borboleta, de forma imperceptível e necessária.

[186 B] Marx critica a propriedade privada mais do que no sentido kantiano da exploração [trata os trabalhadores como meios para o benefício de outros, mas no sentido perfeccionista da **alienação**]. É perfeccionista porque enfatiza o modo como a propriedade privada inibe o desenvolvimento de nossas capacidades mais importantes. Ou seja, o problema não é só a exploração, mas que mesmo os que se beneficiam com a exploração são alienados dos seus poderes humanos essenciais. Então, os recursos devem ser distribuídos de tal modo a encorajar a realização das potencialidades e excelências humanas e desencorajar modos de vida nas quais faltam essas excelências. 187 Essas teorias são perfeccionistas “porque pretendem que certos modos de vida constituem a ‘perfeição’ humana (ou ‘excelência’)”.

187 Para os perfeccionistas as necessidades [segundo as quais se fará a distribuição] devem ser selecionadas: as que melhor expressam o ideal de prazeres e atividades cooperativo, criativo e produtivo. O trabalho assalariado aliena-nos de nossas mais importantes capacidades na medida em que o põe o trabalho sob controle de um outro, não implicando qualquer satisfação.

188 Mesmo que o trabalho não alienado seja melhor do que o alienado, a outros valores envolvidos: 1] o vagar, o ócio; 2] o consumo, ou seja, há os que preferem o

prazer passivo do consumo ao ativo da produção; 3] família e amigos, ao invés de trabalho não alienado.

Conclusão: sociedade civil, mercado, opinião pública

Podemos dizer que, a partir da ideia de domesticação democrática do mercado e da burocracia, Habermas não mistura mais essas esferas, seja, como Hegel, para extrair do próprio mercado formulações éticas, seja, como Marx, para suprimir o mercado por decisões políticas de controle e planejamento, supressão esta levada a cabo por determinações da própria sociedade civil que cria seus próprios covéis. Com isto, Habermas livra-se, não só da dificuldade teórica de vislumbrar tais pontes de ligação e entrecruzamento, como também, de pressupostos deterministas presentes nestas duas formulações. Por isso, ele separa a sociedade civil, tanto do Estado, quanto da economia. Só assim, ela pode ser o coração da democracia, como um espaço de liberdade privada, protegido por um conjunto de direitos, onde os atos de fala podem ser exercidos sem a coação do dinheiro e do poder. Essa proteção da sociedade civil por um conjunto de direitos, em Habermas, não é um sucedâneo dos determinismos de Marx e Hegel com relação a essa temática, pois não implica em qualquer conteúdo pré-estabelecido, nem muito menos na tese de uma aprendizagem moral necessária.

Certamente, o tratamento do tema específico da sociedade civil defende que ela não pode mais ser definida ao modo de Hegel, como sendo propriamente colada ao mercado e, portanto, ao sistema das necessidades. É como se Habermas oferecesse um outro caminho de acesso aos indivíduos às determinações do Estado, as quais não ocorrem mais ao modo adaptativo a um conteúdo já dado pela eticidade, mas ao modo construtivo da democracia, cuja raiz vai residir, de maneira mais palpável, para além das

profundezas do coração humano, na sociedade civil como arena ou fórum de debates, entendida a partir do conceito de racionalidade comunicativa.

A sociedade civil, em Hegel, começa pelo sistema de necessidades, ou seja, pelo mercado ou pelo trabalho, fatores esses tão bem trabalhados pela economia política, com a qual Hegel tanto ficou fascinado. Parece plausível pensar que as demais figuras que se seguem, como a administração da justiça, a administração pública e a corporação, não tenham determinações próprias, mas sejam simples reflexos de aspectos do mercado ou exigências de um comportamento racional nos termos do próprio mercado. Assim, a administração da justiça visaria a resolver conflitos que o mercado não resolveria por si e a administração pública visaria a resolver as disfunções do mercado, como é o caso da própria atividade do que veio a ser apelidado, posteriormente, como seguridade social, com atividades providenciárias, de atendimento à saúde e de assistência social. Se considerarmos as críticas de Hegel ao contratualismo e se admitirmos que a estrutura jurídica básica presente na sociedade civil seja contratual, então, faz sentido pensar que as determinações estatais presentes na sociedade civil sejam regidas pelos caracteres da primeira figura posta na sociedade civil, qual seja, o mercado ou o sistema das necessidades. No entanto, Hegel pretende ver, através do olhar perscrutador e profundo de dialético um outro processo que se desenvolve, de forma oblíqua, ou seja, não visível diretamente. Hegel escrutina esse processo, ardiloso e sinuoso, mediante o qual se realizam, para além das determinações privadas e das determinações instrumentais da estrutura contratual, conteúdos éticos ou conteúdos legítimos, ou seja, como, através desse processo instrumental de assunção de relações, acaba acontecendo à formação de um homem moral ou a criação de uma cultura ética. Não se trata, bem entendido, só de uma questão de motivação, ou seja, da passagem de uma ação conforme ao

dever para uma ação por dever, mas da ocorrência de conteúdos legítimos corporificados no ethos presente no Estado.

Na verdade, e, neste sentido, fiel a Marx, Habermas desconfia que a sociedade civil, entendida a partir do mercado, não seja capaz, nem de formar o homem moral, nem de averiguar ou desenvolver, através de suas características, conteúdos legítimos. Ou seja, o contratualismo traz um momento de verdade a propósito de sua relação com a sociedade civil, qual seja, a particularidade dos interesses, e nem a visão aguçada de Hegel, nem o seu mecanismo do ardil da razão são capazes para o crítico Habermas, de arrancar determinações morais do mercado, o que é profundamente marxista. Se a economia política, ao buscar como a economia se determina em política, ou como influencia a política, serviu a Hegel para ver como determinações propriamente políticas podem se desenvolver a partir da economia, Habermas tem em mente os esclarecimentos da sociologia sistêmica de Luhmann que levantam o caráter sistêmico do mercado, recursivamente fechado, aspectos sistêmicos do mercado que já Marx trabalhara com maestria e que o impedira de olhar a sociedade civil com base no mercado com o mesmo olhar de Hegel.

Por isso, Habermas desloca a fonte de conteúdos legítimos ou de determinações morais do âmbito do mercado para aquilo que Hegel chamaria de opinião pública, fugindo, com isso, dessa difícil visão da formação do ethos que deveria perpassar a sociedade civil. De fato, não há como não ver nessas formulações de Habermas semelhanças com a opinião pública em Hegel. Isso é bem plausível, se considerarmos que a opinião pública, em Hegel, seja o espaço de reconhecimento das decisões como sendo legítimas, concretizando o princípio da liberdade subjetiva como questionamento [§ 316], implicando, por isso, provas

e razões⁴⁰. Além disso, a topos da opinião pública, situa-se no capítulo que trata do poder legislativo, o que seria indicativo, para o democrata Habermas, da sua função justificadora, sob o ponto de vista normativo. As semelhanças, no entanto, param aí, pois a opinião pública parece mais um meio educativo [§ 315], cuja finalidade é que o particular chegue à convicção de uma universalidade ou conteúdo já dado, ou seja, ela “encontra a sua substância em uma outra coisa que não ela: ela é o conhecimento apenas como aparição”⁴¹. Neste sentido, a publicidade serve aí apenas para a “integração da opinião subjetiva na objetividade que o espírito se deu na figura do Estado”⁴².

Mesmo Hegel desconfia da sociedade civil devido à sua falta de organicidade, pois, apesar de a economia política ter apontado leis da sociedade civil, o que impressionou Hegel, ele continua a acentuar o caráter anárquico e antagônico da sociedade civil⁴³. Isto determina a necessidade do Estado, como sendo anterior à sociedade civil, na medida em que é um meio que deixa tal antagonismo dentro de limites aceitáveis, bem como implica na crítica de que um Estado confundido com a sociedade civil seria só um Estado visando à segurança e proteção da propriedade.

Em Habermas, diferentemente, não está disponível, já de início, esse elemento substantivo, que teria, apenas,

⁴⁰ Cf. ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 259.

⁴¹ HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. [F. R. Kothe: Strukturwandel der Öffentlichkeit]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 143.

⁴² HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. [F. R. Kothe: Strukturwandel der Öffentlichkeit]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 147.

⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. [F. R. Kothe: Strukturwandel der Öffentlichkeit]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 143.

como que se verificar no espaço público. A posição de Habermas é construtivista sob o ponto de vista do conteúdo, sendo o espaço público, portanto, criativo, despido de conteúdo e remetido radicalmente a esse espaço de liberdade subjetiva indeterminada, base da legitimidade democrática e, portanto, criadora de conteúdos legítimos. Além do mais, a sociedade civil é a opinião pública sob a forma de instituição, organizada, elemento esse não presente na formulação de Hegel.

Em suma, para Hegel, a categoria do trabalho é uma estratégia que ele usa para contribuir com a eticidade, que ele incorpora em seu sistema e faz com que ela funcione ao máximo, chegando mesmo ao ponto de querer atribuir a ela mais do que ela pode render. Já, para Habermas, a categoria da comunicação requererá para si o que antes se atribuía ao trabalho, sendo, ao menos na opinião de Habermas, mais competente para realizar a tarefa a que se propõe, a saber, gerar legitimidade. Mesmo que Hegel tenha vislumbrado isso na incipiente opinião pública então nascente, preferiu ficar no solo mais seguro da ação humana que transforma a natureza, criando, junto com isso, relações sociais e o próprio homem.

A RECONSTRUÇÃO SÓCIO-NORMATIVA DA LIBERDADE NO *DAS RECHT DER FREIHEIT* DE AXEL HONNETH: POTENCIALIDADES E DÉFICITS

*Francisco Jozivan Guedes de Lima**

Introdução

Este artigo tem uma dupla intenção: apresentar a proposta honnethiana de uma reconstrução normativa da institucionalização da liberdade social e da vontade democrática e, concomitante a isso, tecer algumas críticas e apontar as supostas deficiências de sua proposta.

O ponto de partida reconstrutivo a partir do qual Honneth se apoia para cumprir seu objetivo é a tese que a liberdade individual – uma conquista das teorias filosófico-políticas da modernidade – constitui a pedra normativa basilar de todas as teorias da justiça. Trata-se, como ele mesmo expressa, da “liberdade no sentido da autonomia do indivíduo” (*Die Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen*)¹.

* Cursa Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). jozivan2008guedes@gmail.com

¹ HONNETH. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, p. 35.

Entretanto, está convicto que tal liberdade constitui apenas uma faceta normativa quando se está em jogo a institucionalização da liberdade numa democracia onde a dimensão constitutiva por excelência do *ethos* é a formação de um vontade pública. É aí que entra em cena sua proposta de uma eticidade social (*Soziale Sittlichkeit*). Com isso a liberdade – seja no sentido negativo [*jurídico*] ou reflexivo [*moral*] – só se plenifica quando supera suas patologias, isto é, seu isolamento monológico, sua perda de comunicação² e se realiza enquanto liberdade social.

Metodologicamente, esta pesquisa está articulada em torno de quatro passos interdependentes: (α) num primeiro momento apresenta a tese honnethiana dos limites das teorias procedimentalistas de justiça e a consequente justificativa de seu método reconstrutivo; (β) em seguida problematiza a relação entre Honneth e Hegel e o seu distanciamento da eticidade substancialista hegeliana em prol de uma eticidade social; (γ) num terceiro momento adentra propriamente ao *Das Recht der Freiheit* apresentando a reconstrução normativa da vontade democrática nas esferas da liberdade negativa, reflexiva e social ressaltando o caráter profilático da liberdade social perante as patologias da liberdade jurídica e moral; (δ) e, finalmente, aponta supostas deficiências da proposta reconstrutiva honnethiana.

1. Os limites do procedimentalismo contemporâneo e a perseguição de uma reconstrução sócio-normativa da liberdade

A crítica às teorias procedimentalistas ou deontológicas da justiça, isto é, àquelas teorias que defendem a primazia do justo sobre o bem e a consequente estipulação

² Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad*: esbozo de una eticidad democrática, p. 154.

a priori do que é justo (*Recht*) e injusto (*Unrecht*), tem tido o devido respaldo dentro da filosofia social e política e da filosofia do direito, especialmente na contemporaneidade e de modo concreto no embate entre liberais e comunitaristas³.

Dentre tais embates, é conhecida a veemente crítica de Michael Sandel ao “eu” da posição original da *Theory of Justice* de Rawls. No prisma de Sandel tal “*self*” não passaria de um “eu desengajado” ou “eu desvinculado” demasiadamente formal, abstrato e separado da contingência⁴ o que ecoaria dentro da filosofia kantiana na tese do “eu noumênico” ou “eu inteligível”, um artifício da razão pura prática. Como alternativa ao “eu” rawlsiano, Sandel propõe um “eu” radicalmente situado (*radikal situierten Selbst*) que tem como pressuposto basilar um senso de comunidade (*Gemeinschaftlichkeit*) que lhe é constitutivo. Como bem frisa Rainer Forst, Sandel “[...] propõe, como um contraconceito a um eu atomístico sem qualidades, um eu comunitário como um macrossujeito no qual todas as qualidades individuais são essencialmente qualidades comunitárias”⁵.

Na mesma esteira crítica de Sandel, todavia a partir da *Kritische Theorie*, se encontra Axel Honneth e sua teoria da luta por reconhecimento (*Theorie des Kampf um Anerkennung*). O propósito precípua de Honneth é reconstruir normativamente a liberdade a partir das lutas sociais dos agentes efetivos e históricos que buscam emancipar-se. Tal

³ Classicamente liberais rotulados como aqueles que são indiferentes e esquecem o contexto (*kontextvergessen*) e os comunitaristas rotulados como os obcecados pelo contexto (*kontextversessen*). Cf. FORST. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*, p. 11.

⁴ Cf. SANDEL. *El liberalismo y los límites de la justicia*, p. 46.

⁵ FORST. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*, p. 27.

empreendimento demanda que a liberdade seja pensada como liberdade social (*Soziale Freiheit*) ancorada numa eticidade, o que faz com que o autor busque em Hegel – especificamente naquele dos escritos da juventude de Jena – a sua inspiração teórica.

Honneth entende a reconstrução sócio-normativa como um procedimento alternativo que concebe os princípios de justiça como resultantes de conflitos sociais advindos da luta por reconhecimento, ao invés de princípios *a priori* de justiça como aqueles pensados por Kant e Rawls. Como ele mesmo pontua, “podemos nos referir a este procedimento como ‘reconstrutivo’ porque a teoria já não constrói um ponto de partida imparcial a partir do qual os princípios de justiça podem ser justificados, mas os reconstrói a partir do processo histórico das relações de reconhecimento [...]”⁶.

O cerne da referida reconstrução aponta para a tese que os princípios fundamentais de justiça (*Grundgerechtigkeitsprinzipien*) não podem ser gestados a partir de um experimento mental, mas devem ser fruto de um processo real reconstruído no mundo social. Trata-se, assim, de uma inversão que incide diretamente na concepção de autonomia e naquilo que o autor intitula de “limites do procedimentalismo contemporâneo”, um contemporâneo num sentido um tanto metafórico já que insere Kant⁷ nesse rol.

⁶ “Podemos referirnos a este procedimiento alternativo como ‘reconstructivo’, porque la teoría ya no ‘construye’ un punto de partida imparcial desde al cual los principios de justicia pueden ser justificados, sino que los ‘reconstruye’ a partir del proceso histórico de las relaciones de reconocimiento [...]”. HONNETH. “El entramado de la justicia: sobre los límites del procedimentalismo contemporáneo”. In: *Perspectivas críticas de justiça social*, p. 24.

⁷ De acordo com Jerome Schneewind, foi Kant o inventor da concepção da moralidade como autonomia. Ou seja, não é mais necessário um elemento externo e heterônomo que condicione a ação humana, mas o

Honneth identifica as concepções subjetivistas de autonomia como sendo a peça-chave dos limites do procedimentalismo, haja vista tal concepção conduzir o agente a uma postura monológica onde um “eu” moral depreende as razões de sua ação a partir de um modo autorreferenciado, isto é, sem conexão com a teia social na qual está inserido. Para ele,

o mais tardar desde Kant, e provavelmente já desde Rousseau, entendemos por ‘autonomia’ um tipo determinado de autorrelação individual que nos permite estar seguros de nossas necessidades e crenças [...]. Pelo contrário, alcançamos a autonomia através de caminhos intersubjetivos, quando aprendemos a conceber a nós mesmos através do reconhecimento que os outros nos outorgam [...]. Portanto, pensar a autonomia individual emergindo e florescendo requer o reconhecimento recíproco entre os sujeitos. Não adquirimos autonomia por nossos próprios meios, mas só em relação com outras pessoas que estão dispostas a nos estimar, na medida em que nós podemos estima-las⁸.

próprio agente moral munido de sua capacidade racional é capaz de se responsabilizar pela sua própria ação (*πράγμα*), algo que pode ser relacionado ao ideal da autarkeia dos estóicos. “Os agentes que são desse modo moralmente autogovernados Kant chama de autônomos”. Cf. Schneewind. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*, p. 527.

⁸ “A más tardar desde Kant, y probablemente ya desde Rousseau, entendemos por ‘autonomía’ un tipo determinado de autorrelación individual que nos permite estar seguros de nuestras necesidades y creencias. [...]. Por el contrario, alcanzamos la autonomía a través de caminos intersubjetivos, al aprender a concebírnos a nosotros mismos a través del reconocimiento que otros nos otorgan [...]. Por lo tanto, pensar la autonomía individual emergiendo y floreciendo, requiere el reconocimiento recíproco entre los sujetos. No adquirimos autonomía por nuestros propios medios, sino sólo en relación con otras personas que están dispuestas a estimarnos en la misma medida en que nosotros debemos poder estimarlas a ellas”. HONNETH. “El entramado de la

Tal intelecção conduz Honneth a sustentar a tese que “a autonomia é uma grandeza relacional e intersubjetiva, e não um êxito monológico”⁹, deslocando assim o cerne de sua teoria da justiça de uma plataforma transcendental para uma teoria do reconhecimento que implica a reconstrução social da liberdade. Uma teoria transcendental da justiça não alcançaria as pluralidades, forças e fontes normativas advindas das lutas sociais protagonizadas no *Lebenswelt*. É necessário, assim, abandonar uma concepção *prima facie* abstrata e verticalizada e se deter numa concepção concreta e horizontalizada que reconstrua os êxitos, tensões e conflitos dos agentes sociais que buscam – intersubjetivamente – ser livres e emancipados.

2. O ponto de partida teórico do projeto reconstrutivo: com Hegel, além de Hegel – para além de uma eticidade substancialista

Honneth busca em Hegel seu aporte teórico para embasar seu projeto de uma reconstrução normativa da liberdade. A “eticidade” (*Sittlichkeit*) – categoria precípua trabalhada inicialmente por Hegel nos *Escritos da Juventude* nos tempos de Jena (1801-1807), constitui pressuposto imprescindível que acompanha os escritos honnethianos, seja em *Luta por reconhecimento* (1992) – fruto da tese de livre-

justicia: sobre los límites del procedimentalismo contemporáneo”. In: *Perspectivas críticas de justiça social*, p. 17.

⁹ “La autonomía es una magnitud relacional e intersubjetiva, y no un logro monológico”. HONNETH. “El entramado de la justicia: sobre los límites del procedimentalismo contemporáneo”. In: *Perspectivas críticas de justiça social*, p. 17. Tal tese também aparece em um artigo semelhante sobre “a fábrica da justiça” onde Honneth afirma que a “autonomia é relacional, uma entidade intersubjetiva, não uma realização monológica” (autonomy is a relational, intersubjective entity, not a monological achievement). Cf. HONNETH. “The fabric of justice: on the limits of proceduralism”, p. 166.

docência mediante pesquisas desenvolvidas no Instituto de Filosofia da Universidade de Frankfurt quando assistente de Habermas entre 1984 e 1990 – ou em sua obra mais recente *O direito da liberdade* (2011).

Em *System der Sittlichkeit* (1802/1803), Hegel traça um caminho normativo de como deve ser a vida ética. Aí ainda não está posta a ideia mediadora de uma sociedade civil, mas já está clara a relação entre família e Estado como componentes fundamentais da eticidade. Sua tese que irá ecoar fortemente na *Filosofia do direito* (1820) é que a família, uma particularidade e uma substancialidade imediata (natural) entendida como fruto do reconhecimento movido pelo amor, deve encontrar sua universalidade no Estado, a universalidade entendida como o ápice do sistema ético no que concerne ao espírito objetivo.

A vida ética é perpassada pelo conflito, pelas transições, mas seu ápice está no ideal da unidade entre o indivíduo e o todo, algo que indubitavelmente denota a recepção hegeliana do *ethos* grego que concebia a vida ética como uma sólida imbricação entre o indivíduo e a comunidade na qual ele estava inserido. É nesse sentido que Hegel entende que “a vida ética é, por conseguinte, determinada de um modo tal que o indivíduo enquanto vida seja igual ao conceito absoluto, que a sua consciência empírica seja uma só coisa com a consciência absoluta [...]”¹⁰.

Honneth está com Hegel quando se entende que a reconstrução normativa da eticidade deve começar de um modo concreto a partir dos processos de reconhecimento que têm seu início objetivo na família e seu ápice no Estado. Todavia, está para além de Hegel no que diz respeito à sobreposição de uma unidade e de um espírito absoluto em detrimento das particularidades. Sua ideia é que Hegel intuiu nos escritos juvenis uma teoria da eticidade baseada no reconhecimento intersubjetivo, mas que paulatinamente foi

¹⁰ HEGEL. *O sistema da vida ética*, p. 54.

abandonada em virtude de um projeto filosófico conduzido pela metafísica do espírito absoluto. Em *Kampf um Anerkennung*, sustenta a tese que o sujeito hegeliano ainda estaria preso ao paradigma da filosofia da consciência, haja vista recair num modelo de autorrelação do espírito, modelo tal que ganhou força e propulsão teórica, sobretudo, a partir da *Fenomenologia do Espírito* (1806/1807) e se consolidou veementemente na *Rechtsphilosophie* (1820)¹¹.

Hegel não se manteve fiel à sua proposta de uma vida ética baseada no reconhecimento, no conflito e, *ipso facto*, acabou – deliberadamente ou não – expurgando a intersubjetividade da esfera da eticidade. No entendimento de Honneth isso se faz factível, mormente, quando se observa o irrisório papel das instâncias sociais e do *citoyen* na fundação do Estado que não é fruto de um processo intersubjetivo, mas consequência de um poder tirânico de personalidades dirigentes e carismáticas que expressam a vontade absoluta – a figura do herói / monarca. Isso implica que Hegel é incapaz de pensar a formação política da vontade destituído de uma monarquia constitucional¹².

O domínio de uma filosofia da subjetividade conduzida pelo espírito absoluto – que segundo o parecer crítico e sarcástico de Feuerbach nada mais é senão o “espírito defunto” da teologia¹³ - ofusca a centralidade da intersubjetividade e das instituições e, conseqüentemente, relega o reconhecimento ao plano ínfimo da normatividade ética. É nesse sentido que para Honneth, a partir da

¹¹ Cf. HONNETH. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, p. 112.

¹² Cf. HONNETH. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, p. 111.

¹³ FEUERBACH. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, p. 22.

Fenomenologia do espírito a luta por reconhecimento cumpre apenas a função de formar a autoconsciência¹⁴.

Tudo isso culmina noutra ponta fraca da teoria ética de Hegel, a saber: a sobreposição da força estatal perante os hábitos culturais de reconhecimento dos membros da sociedade civil que acabam por resultar num *modelo substancialista de eticidade*¹⁵. Na apreciação de Rainer Forst, “por meio desse passo de substancialização do espírito objetivo e da mediação completa da subjetividade e objetividade no espírito absoluto, Hegel ‘reprime’ a ideia de uma constituição intersubjetiva, aberta e interminável da ‘consciência universal’”¹⁶. Em *Sofrimento de indeterminação* (*Leiden an Unbestimmtheit* / 2001), obra que constitui uma tentativa de reatualização da filosofia hegeliana do direito, Honneth é categórico em afirmar que “não se encontra na doutrina do Estado de Hegel o menor vestígio da ideia de uma esfera pública política, da concepção de uma formação democrática da vontade”¹⁷.

O que se pode depreender é que a teoria ética de Hegel ficou presa a pressupostos metafísicos incompatíveis com a teoria social contemporânea; pressuposições idealistas da filosofia da história: uma ideia de espírito e razão absolutos que se sobrepõem ao social e à vontade democrática marginalizando, assim, a relevância do reconhecimento, da intersubjetividade e dos movimentos sociais. Quando se examina a própria *Filosofia do Direito*, é plausível afirmar que aí Hegel não faz filosofia social e

¹⁴ Cf. HONNETH. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, p. 113.

¹⁵ Cf. HONNETH. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, p. 109.

¹⁶ FORST. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*, p. 327.

¹⁷ HONNETH. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*, p. 144.

política ou filosofia do direito, mas *lógica* da filosofia do direito, haja vista seu fio condutor ser o desdobramento lógico da ideia de liberdade, um desdobramento verticalizado que não é empreendido a partir das lutas sociais, mas conduzido pela obsessão de universalismo – um gozo do espírito absoluto que alça voo do abstrato, transita pelo particular e repousa no universal, isto é, em si mesmo: o retorno do espírito a si mesmo – o que não deixa de ser uma concepção autorreferenciada de filosofia; o que também não deixa de ser uma patologia.

Nesse sentido, são mais defensáveis e razoáveis uma filosofia social e política e uma filosofia do direito em Kant – [*ao invés da de Hegel*], pois aí se encontram subsídios fulcrais que estão intimamente ligados às bases para uma reconstrução normativa como, por exemplo, razão pública, publicidade, relevância e papel ativo dos cidadãos face ao Estado, etc. Infelizmente como se verá adiante, Honneth lida com Kant, sobretudo, esboçando aspectos deficitários de sua filosofia moral, isto é, apontando as patologias da liberdade reflexiva, todavia deixou de lado alguns aspectos positivos que poderiam endossar e enriquecer sua reconstrução da liberdade social.

Mas enfim, o que interessa é deixar claro que a vinculação de Honneth a Hegel tem suas limitações: com Hegel, além de Hegel quis significar que o projeto de uma reconstrução normativa da liberdade social e da formação da vontade democrática não poderá ser feito a partir de uma eticidade substancialista como foi exposto ao longo deste tópico. Como afirma o próprio Honneth, “desse modo, enfim, a doutrina hegeliana de uma luta por reconhecimento só poderá ser atualizada mais uma vez, sob pretensões mitigadas, se seu conceito de eticidade alcançar novamente validade numa forma alterada, dessubstanciada”¹⁸.

¹⁸ HONNETH. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, p. 268.

3. *Das Recht der Freiheit*: inflexão sociológica e reconstrução normativa da liberdade social e de uma eticidade democrática

O direito da liberdade – uma obra amadurecida e confeccionada ao longo de quase cinco anos – tem como finalidade precípua a reconstrução sócio-normativa da liberdade social e, concomitantemente, a reconstrução de uma eticidade democrática. O que se pode depreender ao longo do texto é que para Honneth seu projeto é original porque obtém êxitos reconstitutivos que estão para além dos limites e insuficiências das teorias da justiça de cunho transcendental ou mesmo das concepções de justiça de matriz historicista. Uns se limitaram aos esquematismos procedimentais oferecendo princípios verticalizados eximidos das lutas sociais, outros – como foi o caso de Hegel – não mantiveram a fidelidade ao projeto original e o sujeitaram a esquemas metafísicos ou a uma filosofia da história.

Reconstruir a liberdade em termos de uma eticidade social e radicalmente democrática requer uma reformulação metodológica e uma reconfiguração interdisciplinar do problema. É aí que Honneth recorre à inflexão sociológica. Não é à toa ao longo do livro o recurso a autores como Durkheim e a recortes históricos que exprimem o peso das lutas sociais enquanto condição empírica de reconstrução da liberdade como, por exemplo, a Revolução Francesa e o seu legado democrático. Como bem frisa Pinzani, “[...] Honneth se serve do conceito de justiça a partir de uma perspectiva sociológica e não abstratamente normativa: trata-se de considerar o que uma determinada sociedade considera justo”¹⁹.

¹⁹ PINZANI. *O valor da liberdade na sociedade contemporânea*, p. 208.

Já em *Kampf um Anerkennung*, numa tentativa de dessubstancializar a eticidade hegeliana, Honneth trabalha as implicações da psicologia social de Mead para a teoria do reconhecimento. Entretanto, conclui que tanto Hegel como Mead não atentaram para as formas de desrespeito que invalidam as práticas de reconhecimento como, por exemplo, os maus-tratos, violação de direito, ofensa e exclusão²⁰. O *desrespeito* é uma categoria-chave para uma teoria da justiça de cunho social, pois segundo o próprio autor “[...] a experiência de desrespeito pode tornar-se o impulso motivacional de uma luta por reconhecimento”²¹, tanto em nível individual quanto coletivo.

Ou seja, a questão em jogo é a articulação de uma *justiça conflitiva*, isto é, de uma justiça que toma as lutas sociais por liberdade e reconhecimento como fontes prioritárias de normatividade. Destarte, Honneth está convicto que reconstruir uma teoria da justiça desacoplada da realidade social e, *ipso facto*, mediante princípios meramente puros, isto é, *a priori*, é um projeto fadado ao fracasso – o que ele diagnóstica, apesar de não justificar devidamente sua afirmação, como sendo um erro recorrente da filosofia contemporânea²².

De um modo geral, a reconstrução normativa empreendida por Honneth segue o desdobramento lógico-triádico da ideia de liberdade executado por Hegel na sua *Filosofia do Direito*: liberdade negativa ou jurídica para o caso do direito abstrato, liberdade reflexiva para a moralidade subjetiva, e liberdade social para a moralidade objetiva ou eticidade. No âmbito da eticidade que em Hegel compreende

²⁰ Cf. HONNETH. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais, p. 157.

²¹ HONNETH. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais, p. 224.

²² HONNETH. *El derecho de la libertad*: esbozo de una eticidad democrática, p. 13.

a família, a sociedade civil burguesa e o Estado, ele põe o “nós” (*wir*) das relações pessoais, o “nós” da economia de mercado e, por fim, o “nós” da construção da vontade democrática. O “nós” aqui adquire uma conotação genérica – não é uma categoria hermética – que inclui todos aqueles que fazem parte da luta por reconhecimento e pela efetivação social da liberdade. De um modo geral, a reconstrução normativa operacionalizada em *O direito da liberdade* está vinculada às formas ou padrões de reconhecimento intersubjetivo delineadas em *Luta por reconhecimento*, a saber: as relações primárias (amor, amizade), relações jurídicas (direitos), comunidades de valores (solidariedade)²³.

3.1 – A liberdade negativa e reflexiva e suas patologias

Como entender o *patologische* em Honneth? Por *patologia* ele compreende a deficiência do indivíduo em compreender e vivenciar adequadamente as normas sociais e a vida coletiva da qual faz parte. Óbvio que por detrás desse conceito está o pressuposto normativo-transcendental e antropológico – que seu autor infelizmente não assume – de um ser social ao invés de atomizado como o hobbesiano ou antagônico (*ungesellige Geselligkeit*) como é o indivíduo kantiano²⁴.

Honneth encontra na *Rechtsphilosophie* hegeliana o primeiro diagnóstico acerca do que é o socialmente patológico. Em *Pathologien der Vernunft* afirma que “[...] Hegel estava convencido de que as patologias sociais deveriam ser entendidas como o resultado da incapacidade da sociedade

²³ Cf. HONNETH. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, p. 211.

²⁴ Acerca da “insociável sociabilidade” que consiste na antagônica inclinação do indivíduo em se associar e isolar-se, cf.: KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 13.

para expressar adequadamente o potencial racional já inerente às suas instituições, práticas e rotinas diárias”²⁵.

De um modo mais diacrônico e, portanto, contextualizado, pode-se apontar a origem da patologia social a partir da filosofia de Hobbes e seu individualismo ou atomismo. O realismo político hobbesiano defensor de um indivíduo que adere a uma *conditio iuris* movido pelo medo, pelo autointeresse e pela autossubsistência, não só se contrapõe frontalmente ao idealismo aristotélico de um ser naturalmente sociável como também inaugura aquilo que em termos da biopolítica Roberto Esposito cognomina de “paradigma imunitário”²⁶, no sentido que a partir daí o que de fato conta para os indivíduos contratantes não são os laços comunitários, mas especificamente a conservação e proteção de suas vidas (*conservatio vitae*).

É nessa esteira da filosofia política de Hobbes que se ancora a liberdade negativa ou liberdade jurídica que ele mesmo conceitua no capítulo XIV do *Leviatã* como *ausência de impedimentos externos*²⁷, algo recepcionado por Kant na sua *Rechtslehre* como livre fruição de direitos ou harmonização dos arbítrios²⁸. O que está em jogo nessa tipologia de liberdade é a preservação de direitos subjetivos o que torna o direito uma espécie de *capa protetora* da liberdade e prerrogativas individuais.

²⁵ “[...] Hegel was convinced that social pathologies were to be understood as the result of the inability of society to properly express the rational potential already inherent in its institutions, practices, and everyday routines”. HONNETH. *Pathologies of reason: on the legacy of critical theory*, p. 23.

²⁶ Acerca do conceito de “paradigma imunitário”, cf. ESPOSITO. *Bios: Biopolítica e filosofia*, p. 80.

²⁷ HOBBS. *Leviatã* ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil, p. 112.

²⁸ Cf. KANT. *A metafísica dos costumes*, § 41, p. 150.

Entretanto, para Honneth a liberdade negativa é limitada e deficiente porque é baseada no mero cumprimento da lei e dos contratos. Como já expressara Hegel, é uma *liberdade abstrata*; nela não há espaço para a reflexividade [autonomia] e para a mediação social. É devedora do brocardo latino “*pacta sunt servanda*” (os pactos devem ser cumpridos). O próprio Hobbes vê aí a normatividade da justiça [*positiva*] o que ele expressa de modo claro na terceira lei da natureza: “que os homens cumpram os pactos que celebrem. Sem esta lei os pactos seriam vãos, e não passariam de palavras vazias [...]. Nesta lei da natureza reside a fonte e a origem da justiça”²⁹. Ou seja, justo é cumprir os pactos, injusto é descumpri-los.

Para Honneth tal liberdade por carecer de reflexividade e, sobretudo, de mediação social é profundamente patológica, pois conduz o indivíduo ao atomismo³⁰: sua relação não é com o outro, mas diretamente com a lei que compactuou. O outro é apenas uma *persona jurídica*; os litígios e conflitos da vida social são dirimidos nas circunscrições dos tribunais.

Apesar de no âmbito do direito público Kant ainda estar preso ao paradigma hobbesiano da liberdade negativa, ele tem seus méritos ao oferecer outra tipologia de liberdade: a liberdade enquanto autonomia ou liberdade reflexiva. Há aí um avanço porque entra em cena a autodeterminação inexistente no âmbito da liberdade jurídica. O justo não é mais consequência do simples cumprimento da lei, mas resultado da reflexão de um sujeito que pensa normas de ação maximamente válidas para todos. O que está em jogo na defesa kantiana da liberdade reflexiva é o projeto de *Aufklärung* que pressupõe que o agente moral seja senhor de

²⁹ HOBBS. *Leviatã* ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil, p. 124.

³⁰ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad*: esbozo de una eticidad democrática, p. 42.

si, rompa com as diversas facetas de heteronomias e, *ipso facto*, seja autolegislator.

Apesar dos méritos de Kant em tirar a liberdade das limitações jurídicas, para Honneth a liberdade reflexiva ainda não alcança o ápice de uma reconstrução normativa: a dimensão social. A seu ver, ela culmina num procedimentalismo e num solipsismo, haja vista o agente moral pensar as normas de ação tomando por base apenas o procedimento de um imperativo categórico de universalização e sua consciência. Permanece aí a ausência de reconhecimento intersubjetivo e justificação social de normas³¹. Ou seja, assim como a liberdade negativa, a liberdade reflexiva também é patológica, pois acaba criando um indivíduo atomizado e uma liberdade monológica.

3.2 – O caráter profilático da liberdade social e a reconstrução normativa da vontade democrática

O caráter profilático da liberdade social como mecanismo de cura de patologias resultantes das consequências monológicas daquilo que não é salutar na liberdade negativa e na liberdade reflexiva já tinha sido problematizado por Honneth em *Leiden an Unbestimmtheit* sob o signo “libertação do sofrimento: o significado terapêutico da eticidade”³², o que se tratava de uma menção à moralidade objetiva hegeliana tomada como um avanço significativo perante as limitações do direito abstrato e, sobretudo, perante as *supostas* indeterminações da moral kantiana.

No prisma de Honneth isso estaria estampado no [§149] da *Filosofia do Direito* onde Hegel afirma: “a obrigação

³¹ HONNETH. *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*, p. 58.

³² HONNETH. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*, p. 98.

ética que nos liga apenas pode aparecer enquanto delimitação contra a subjetividade indeterminada ou contra a liberdade abstrata e contra os impulsos da vontade natural ou da vontade moral que determina a partir de seu arbítrio seu Bem indeterminado”³³. Ou seja, a profilaxia da eticidade consiste em retirar a vontade da imediação e da sua singularidade abstrata e inseri-la no círculo das relações intersubjetivas e, assim, objetivando-a nas instituições (família, sociedade civil, Estado) de modo que ela encontre seu dever substancial e universal: ser membro (*Mitglied*) do Estado.

O que Hegel direcionou para o Estado, Honneth a partir do seu intento de reatualização da *Rechtsphilosophie* e de uma reconstrução normativa da liberdade social se propõe redimensionar para a formação da vontade democrática pondo ênfase, sobretudo, na normatividade advinda das lutas sociais de reconhecimento e emancipação na vida individual e na esfera pública. Nesse sentido, a *Soziale Freiheit* é a *protoliberalidade*.

Honneth ancora sua proposta de reconstrução normativa da liberdade social e da vontade democrática em três esferas de mediação: (I) as relações pessoais; (II) as relações de mercado; (III) a eticidade democrática e a solidariedade.

(I) Nas relações pessoais estão compreendidas as amizades, as relações íntimas e a família. Diferentemente de Hegel, Honneth não olha para essas relações sob um ponto de vista do desenvolvimento natural, mas dos desdobramentos sociais e das alterações provocadas pelos mesmos. O patológico aqui são os desenvolvimentos errados e falhos (*Feblentwicklungen*), isto é, aqueles costumes (*ethos*) que comumente reprimem, criam tabus e desrespeitam

³³ HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio, § 149, p. 169.

sobremaneira a vivência da liberdade, a autoestima tanto individual quanto social dos indivíduos. Nesse sentido, a intenção de Honneth é reconstruir como os indivíduos se impuseram socialmente e criaram uma nova tipologia de ethos social pautado na autoestima, no respeito e na emancipação.

O normativo encontrado nessa reconstrução tem várias implicações positivas traduzidas em conquistas: a ampliação da liberdade de gênero que vem cada vez mais possibilitando a gradual libertação da mulher do forte machismo e patriarcalismo no âmbito doméstico (*οικία*) e sua consequente relevância na esfera do mercado de trabalho e na esfera pública (*πόλις*); a transição paulatina de uma família tradicional e patriarcal para uma família mais difusa em que seus membros tomam por base o respeito mútuo independente de como a mesma venha a se constituir (pais de mesmo gênero, filhos adotivos, segunda união, união estável, etc.). O que levanta suspeita nesse primeiro nível reconstrutivo é a suposição de Honneth que as relações de amizade atuais têm um maior contributo à instauração de uma vontade democrática porque tais relações superariam as *fronteiras* das diferenças de classe social e diferenças étnicas. Mas isso será retomado num tópico conclusivo sobre as deficiências da proposta honnethiana³⁴.

(II) Acerca da economia de mercado, Honneth – obsessivo pela tríade hegeliana – a estrutura a partir de três eixos: relação entre mercado e moral; as esferas de consumo; e o mercado de trabalho. A questão precípua que perpassa a exposição é a seguinte: como operacionalizar numa economia de mercado preponderantemente capitalista uma reconstrução normativa que indique concretamente elementos da liberdade social?

³⁴ HONNETH. *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*, p. 187.

Um primeiro aspecto no concerne à relação entre mercado e moral advém da bandeira fisiocrata do *laissez faire* contra o intervencionismo estatal e eclesiástico na economia: o Estado com suas taxações e embargos, e a Igreja com suas condenações da usura, cobiça, etc., não devem intervir no livre funcionamento do mercado. Este deve se autorregular. Tal bandeira viria a ser reforçada pelo uso de Adam Smith – apesar de leituras controversas atuais – e sua tese que o fim do mercado seria a satisfação dos desejos individuais. De toda forma, o que se estabelece aí é a centralidade hegemônica do *homo economicus* e de sua racionalidade instrumental, racionalidade esta que fora alvo de críticas de variados teóricos que compuseram e ainda integram a *Teoria Crítica*: Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas e o próprio Honneth.

Desde Hegel a esfera do mercado da sociedade civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) já tinha sido concebida como uma mera esfera de transição (*Übergang*) para o Estado porque ela ainda estaria presa à particularidade, haja vista o indivíduo ser levado pela satisfação de interesses privativos. Ou seja, ainda não estava pronto o *citoyen*, mas apenas o *bourgeois*. Entretanto, a reconstrução normativa de Honneth se apropria de Hegel e Durkheim para sustentar que a esfera do mercado pressupõe de saída uma intersubjetividade como condição de seu funcionamento, algo que Smith não se deu conta.

Os sujeitos implicados se reconhecem de antemão como membros cooperantes. D contrário, sem essa consciência minimamente solidária [*solidariedade pré-contratual* em termos durkheimianos³⁵], o mercado seria *anômico* e, conseqüentemente, sequer os contratos seriam cumpridos e

³⁵ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad*: esbozo de una eticidad democrática, p. 244.

uma variedade de absurdos seria permitida³⁶. Com isso, contra o *gap* e o desacoplamento entre o ético e econômico, Honneth quer sustentar a tese que o mercado tem conotações morais mesmo que mitigadas e, assim, tem uma normatividade que o precede. Inclusive cita Karl Polanyi e a defesa de um programa socialista de mercado que implicaria a subordinação dos mercados à sociedade democrática como sendo o eixo de uma expressiva transformação da lógica de funcionamento do capitalismo³⁷.

Entretanto, poder-se-ia questionar Honneth no seguinte sentido: se sua tese é minimamente razoável, então por que na vida concreta – subtraída ao formato capitalista – é tão difícil estabelecer uma economia de mercado de tipologia solidária? Continuaria, de fato, preponderante a tese de Smith de um mercado que funciona em virtude do benefício individual [*e de grupos financeiros mandatários*]?

A referida interpelação tem sua legitimidade, sobretudo, quando se analisa a reconstrução normativa de Honneth acerca da esfera de consumo. Os ideais normativos de um mercado *moralizado* baseado em preço justo, redes solidárias e cooperativas, etc., colidem com um consumo marcado pelo individualismo ao invés da partilha de bens e por mecanismos justos de distribuição das riquezas. Sem dúvidas, esse é o ponto controverso na análise de Honneth: na relação entre mercado e moral defende a precedência da solidariedade, mas quando aborda a esfera do consumo conclui que esta é desprovida de eticidade democrática³⁸, o que torna sua análise sobre o “*wir*” das relações de mercado no mínimo confusa.

³⁶ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad*: esbozo de una eticidad democrática, p. 240.

³⁷ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad*: esbozo de una eticidad democrática, p. 247.

³⁸ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad*: esbozo de una eticidad democrática, p. 293.

No último tópico sobre o mercado, Honneth defende que a institucionalização da liberdade social dentro do mercado de trabalho capitalista pressupõe, além de prerrogativas morais e garantias jurídico-contratuais, *mecanismos discursivos* que permitam à classe trabalhadora influir coletivamente nos interesses das empresas³⁹. Infelizmente, não deixa claro o que seriam tais mecanismos e como seriam articulados; um déficit teórico. Ou seja, teve a boa intenção em democratizar a esfera de consumo, mas, talvez pelo cansaço fruto das mais de quatrocentas páginas de seu livro, não pensou suficientemente sua implementação teórica – um vácuo na sua significativa obra. Adicione-se a isso o fato de não ter pensado os mecanismos éticos atuais que implicam a relação entre moral e mercado como, por exemplo, o imperativo da economia sustentável.

(III) A terceira esfera da reconstrução normativa da liberdade social é o que Honneth designa o “*nós*” da *construção da vontade democrática*. Aí ele tenciona mostrar como se articulou a esfera pública nos Estados democráticos ocidentais e, especificamente, nas democracias europeias. Secciona a referida reconstrução em três itens: (i) o surgimento da vida público-democrática; (ii) as bases constitutivas e o processo de consolidação do Estado de direito democrático; (iii) e finaliza o livro propondo como perspectiva de radicalidade da liberdade social a solidariedade como um valor normativo fulcral para a cultura política da União Europeia.

Honneth inicia sua reconstrução reafirmando sua recusa à proposta hegeliana de eticidade “substantiva e centralista”, uma eticidade que em sua opinião não contempla suficientemente a força institucional proveniente

³⁹ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*, p. 306.

das relações *horizontalizadas* entre os cidadãos⁴⁰. Posto isso, parte da premissa que a instituição da vida pública democrática surge a partir do século XVIII com as lutas burguesas por participação política e se solidifica dentro de um patriotismo constitucional fruto da Revolução Francesa.

De um modo mais genérico é plausível afirmar que a cidadania moderna é filha da luta burguesa por *direitos civis* (liberdade, igualdade jurídica, etc.) e *políticos* (participação na esfera pública, voto, etc.) e reforçada através das lutas e reivindicações da classe trabalhadora por *direitos sociais* (emprego, moradia, saúde, etc.), algo sistematizado por Marshall e referenciado por Honneth⁴¹.

A vida democrática e a consolidação da esfera pública ganhou impulso, sobretudo, com a implementação de direitos políticos como, por exemplo, o paulatino processo de oficialização do sufrágio universal e a prerrogativa constitucional da liberdade de expressão. O que estranha – isso já foi frisado anteriormente – é a indiferença honnethiana à razão pública e à publicidade kantiana que sem sombra de dúvidas tem uma importância significativa quando se fala em reconstrução teórico-genealógica da esfera pública.

A questão central que perpassa o tema da liberdade social no que concerne à esfera pública é a democratização da opinião pública pensando-a, assim, para além dos limites de uma classe ou elite especializada que detém o monopólio de participação e deliberação. Honneth inclusive cita o papel da *internet*⁴² como um *medium* de comunicação *transnacional* que auxilia nesse processo de universalização e

⁴⁰ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad*: esbozo de una eticidad democrática, p. 339.

⁴¹ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad*: esbozo de una eticidad democrática, p. 345.

⁴² Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad*: esbozo de una eticidad democrática, p. 401.

democratização das ideias, sobretudo, na medida em que todos podem trocar informações e opinar sobre os variados assuntos concernentes à esfera pública.

No que diz respeito ao item sobre o Estado de direito democrático – que pressupõe uma concepção evolutiva de esfera pública que começa com as conquistas dos Estados nacionais materializadas na constituição como base legitimadora do *publicum* – Honneth inicia sua exposição tomando como ponto de partida normativo a Revolução Francesa e a sua viabilização de uma vontade popular negociada publicamente. Mais uma vez tece uma crítica à postura antidemocrática da *Filosofia do Direito* de Hegel que no seu prisma “[...] buscou os fundamentos de uma monarquia constitucional deixando de lado todas as possibilidades de influência dos cidadãos [...]”⁴³.

Em seguida apresenta três modelos de construção da vontade pública: (i) o *rol plebiscitário* onde o plebiscito é tomado como um instrumento estatal e por isso ainda verticalizado; (ii) o *rol representativo* que ainda não satisfaz os intentos de uma radicalidade democrática, pois remete a uma determinada classe política; (iii) e o *rol democrático* que cumpre com o ideal de liberdade social⁴⁴. O pressuposto basilar do rol democrático – buscado em Dewey – é que a criação e a justificação da vida pública não é atribuição do Estado, mas algo resultante da vontade popular. Nesse sentido, a função do Estado – uma afirmação durkheimiana evocada por Honneth – é institucionalizar e ampliar os direitos e prerrogativas dos cidadãos.

Entretanto, a reconstrução normativa identifica alguns desafios que constituem fortes óbices para a implementação de uma esfera pública democrática como a

⁴³ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*, p. 406.

⁴⁴ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*, p. 406.

apatia e o desencanto com a política, a estatização e a cartelização dos partidos políticos⁴⁵. Os partidos políticos têm se convertido em associações burocráticas que se incumbem em recrutar pessoal para ocupar cargos públicos e a vontade democrática é subsumida aos interesses de partidos que funcionam a partir de barganhas. É interessante frisar que essa crítica aos partidos políticos foi posta por Badiou sob a argumentação que a organização política não pode ser remetida à organização partidária, haja vista os partidos serem determinados pelo Estado. Sua tese é que “a política deve ser uma política sem partido”⁴⁶. Badiou ratifica sua pretensão de radicalidade democrática defendendo o abandono da ideia de representação, porque o parlamentarismo exclui as rupturas e seguindo Rousseau afirma que subjetividade não se representa.

Desenhado o cenário supracitado, Honneth aponta cinco condições para a efetivação de uma vida pública democrática, a saber:

- (i) garantia constitucional a fim de que os cidadãos expressem publicamente suas opiniões; (ii) transição de uma opinião pública burguesa e classista para uma opinião pública democrática; (iii) o papel da mídia na popularização da opinião pública; (iv) ruptura com a apatia política; (v) a sobreposição do público perante o privado⁴⁷.

No que diz respeito à sua proposta de cultura política, Honneth inicia argumentando que as teorias da justiça contemporâneas não devem se basear simplesmente no paradigma jurídico, mas interdisciplinarmente se apoiar

⁴⁵ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad*: esbozo de una eticidad democrática, p. 434.

⁴⁶ BADIOU. *Para uma teoria do sujeito*: conferências brasileiras, p. 57.

⁴⁷ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad*: esbozo de una eticidad democrática, p. 388-390.

na sociologia, historiografia, etc. Além disso, deixa claro que as esferas da eticidade e da liberdade social são articuladas entre si, de modo que a democratização se faça presente e necessária nas relações pessoais, nas relações de mercado e nas relações vivenciadas na esfera pública⁴⁸, o que torna a aplicabilidade de sua proposta mais desafiante.

Finaliza sua obra se reportando ao “eurocidadão” – categoria de Claus Offe⁴⁹ – e à União Europeia afirmando a esperança de uma vida pública “comprometida e transnacional” para que, assim, se desenvolva uma cultura de solidariedade como valor normativo fundamental da eticidade social⁵⁰.

Considerações finais: supostas deficiências da proposta reconstrutivo-normativa honnethiana da liberdade social

Depois dos desdobramentos apresentados, esta pesquisa quer concluir suas investigações apontando de forma esquemática algumas supostas deficiências da proposta reconstrutivo-normativa honnethiana da liberdade social e da eticidade democrática exposta em *Das Recht der Freiheit*.

(i) *Problema metodológico de um déficit normativo*: o apego à *literatura* sociológica e o abandono de critérios normativos *a priori* deixa sua teoria impotente para balizar o que é justo e injusto nas relações sociais, o que se poderia traduzir em uma *hiperinflação sociológica* e num *déficit normativo*. O problema em

⁴⁸ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad*: esbozo de una eticidad democrática, p. 439.

⁴⁹ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad*: esbozo de una eticidad democrática, p. 437.

⁵⁰ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad*: esbozo de una eticidad democrática, p. 446.

questão é o da impossibilidade de um ethos social conter em si e a partir de si um referencial normativo que o oriente e habilite os agentes sociais a esboçar um determinado quadro normativo e a sair de situações de desrespeito e, conseqüentemente, alcançar o reconhecimento social e a emancipação. Esse problema já foi posto *en passant* por Pinzani quando afirma que o fato da análise histórica de Honneth não ser acompanhada de uma visão metafísico-racionalista como a recepcionada pelo historicismo hegeliano, deixaria sua proposta a mercê de regressos e recaídas na irracionalidade e na barbárie⁵¹. Seria necessário, assim, por parte de Honneth assumir abertamente um pacote normativo mesmo que mínimo para dar mais consistência à sua proposta reconstrutiva.

(ii) Problema do eurocentrismo. Honneth tece sua reconstrução normativa a partir de uma perspectiva teórica eurocêntrica tendo como foco o desdobramento histórico da eticidade democrática na Europa. Como bem destaca Sobottka, “infelizmente o foco de Honneth nesta reconstrução da história social e política pouco ultrapassa os limites da situação da Alemanha e da Europa”⁵². Sua teoria é endereçada ao *eurocidadão* e à União Europeia – é a esta última que ele propõe a perspectiva de uma cultura política baseada na solidariedade no fechamento do seu livro. Isso pode ser um retrocesso quando se vê, por exemplo, os esforços de diálogo de Habermas e Apel com o eixo latino-americano em décadas passadas.

(iii) Problema do vácuo nas relações internacionais. Em tempos em que urge a necessidade de teorias da justiça com alcance global e cosmopolita – nisso o *Direito dos povos* de Rawls tem seus méritos – a proposta de Honneth, ao menos em *Das*

⁵¹ Cf. PINZANI. *O valor da liberdade na sociedade contemporânea*, p. 208.

⁵² SOBOTTKA. *A liberdade individual e suas expressões institucionais*, p. 222.

Recht der Freiheit, não enfrenta problemas de reconhecimento e reconstrução normativa da liberdade social e da eticidade democrática em nível dos Estados e das relações internacionais, mas se restringe ao âmbito nacional.

(iv) Problema da juridificação. Possivelmente Honneth não compreendeu devidamente o papel da juridificação num duplo aspecto: (α) reproduzindo o erro do pessimismo hegeliano frente ao direito abstrato, reduziu a liberdade negativa ou jurídica ao seu aspecto meramente monológico (*patologia*), mas não identificou suficientemente seu papel harmonizador dos arbítrios nas relações intersubjetivas. Ou seja, sem a mediação jurídica a vida coletiva ficaria à mercê da volição individual e das patologias subjetivas; (β) não se deu conta da importância da juridificação dos direitos sejam eles individuais ou sociais. Mesmo que a liberdade seja uma conquista social, numa sociedade burocratizada e positivada como a hodierna, a juridificação tem um papel central na ratificação de conquistas advindas das lutas sociais.

(v) Problema da atualização da esfera do mercado frente às implicações ético-ecológicas. A conclusão de Honneth que no mercado de consumo não há eticidade democrática possivelmente é decorrência da sua reconstrução normativa não contemplar, por exemplo, as implicações éticas contemporâneas ambientais para o mundo da produção e do consumo. Não se mencionou ao longo do livro conquistas atuais como o imperativo ético global de uma economia sustentável que tem ocupado as principais agendas de órgãos públicos ambientais, ONGs, ONU, e a vida cotidiana como um todo, etc.

(vi) Problema de idealização das relações de amizade e nas relações de mercado. A tese de Honneth que as relações de amizade na contemporaneidade superaram as barreiras e diferenças sociais

de classe e diferenças étnicas⁵³ é uma forte idealização idílica e romântica que foge aos processos empíricos de luta por reconhecimento em suas diversas facetas dentro de uma lógica capitalista competitiva e excludente. Possivelmente a mesma idealização se dá em relação ao mercado quando Honneth, se reportando a Hegel e a Durkheim, pondo a solidariedade como pressuposto quase que tácito das suas regras de funcionamento. Para uma teoria que se pretende social, é uma enorme descuido com a realidade social concreta.

(vii) Problema do academicismo literário e da macro-história: déficit social. Possivelmente as idealizações de Honneth se devem a sua forte dependência ao academicismo literário materializado nas suas – em alguns aspectos – anacrônicas referências a Hegel, a Durkheim, a romances, à historiografia tradicional, etc., quando do contrário deveria se deter mais em análises sociológicas contemporâneas e diacrônicas, às lutas sociais e à micro-história, isto é, aos relatos históricos de segmentos sociais comumente marginalizados da historiografia oficial para, assim, manter a coerência para com sua proposta original. Prova disso é que sua reconstrução normativa da liberdade no que concerne à esfera da eticidade democrática é perpetrada remetendo-a às conquistas do Estado nacional constitucional (*patriotismo constitucional*) e às conquistas do Estado democrático (*patriotismo cívico*) sem, entretanto, apresentar o protagonismo das lutas sociais que configuraram tais conquistas. Em síntese, uma incoerência teórica quando se tem em vista o propósito original da obra: uma reconstrução normativa da liberdade social e da eticidade democrática e seu processo de institucionalização.

⁵³ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*, p. 187.

Referências Bibliográficas

- BADIOU, Alain. *Para uma teoria do sujeito*: conferências brasileiras. Trad. Emerson Xavier da Silva & Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios*: Biopolítica e filosofia. Trad. M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.
- FEUERBACH, Ludwig. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. In: Princípios da filosofia do futuro e outros escritos. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça*: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio. Trad. Paulo Meneses [et. al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.
- _____. *O sistema da vida ética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã* ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit*: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- _____. *El derecho de la libertad*: esbozo de una eticidad democrática. Trad. Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.
- _____. “El entramado de la justicia: sobre los límites del procedimentalismo contemporáneo”. In: *Perspectivas críticas de justiça social*. Organizador: Gustavo Pereira. Porto Alegre: Evangraf, 2013, p. 11-28.

- _____. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- _____. *Pathologies of reason: on the legacy of critical theory*. Translated by James Ingram and others. New York: Columbia University Press, 2009.
- _____. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.
- _____. “The fabric of justice: on the limits of proceduralism”. In. OLIVEIRA, Nythamar; HRUBEC, Marek; SOBOTTKA, Emil; SAAVEDRA, Giovanni (Eds.). *Justice and Recognition: On Axel Honneth and Critical Theory*. Porto Alegre / Prague: PUCRS / Filosofia, 2015, p. 155-180.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 2ª ed. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2008.
- _____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- PINZANI, Alessandro. *O valor da liberdade na sociedade contemporânea*. São Paulo: Novos Estudos CEBRAP, vol. 94, 2012, p. 207-215.
- SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Traducción: María Luz Melon. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000.
- SCHNEEWIND, Jerome B. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2001.

SOBOTTKA, Emil A. *A liberdade institucional e suas expressões institucionais*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 27, nº 80, p. 219-223.

SOLIDARIEDADE COMO PRESSUPOSTO DE UMA ONTOLOGIA SOCIAL: INVESTIGAÇÃO POSSÍVEL PARA UMA TEORIA CRÍTICA?

*José Henrique Sousa Assai**

Procurei em outro lugar¹ explicitar o déficit sócio-normativo em Honneth apresentando limites do pensamento social honnethiano no tocante à sua releitura da Filosofia do Direito de Hegel – ainda que reconhecendo avanços na releitura crítica de Honneth –, mais especificamente na questão normativa sobre as instituições sociais (“como”; “o que” resolver perante as patologias sociais). Apresentei, ou pelo menos tentei apresentar, o vácuo deixado por Honneth quando ele menciona que o argumento ontológico-social é uma possibilidade de responder à crítica kantiana sobre a pretensa “cegueira contextual” do filósofo de Königsberg no que diz respeito às questões sociais e ela se torna uma alternativa de resposta pelo fato de se fazer presente no arcabouço racional da

* Professor de Filosofia na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). jhs.assai@ufma.br

¹ ASSAI, José Henrique Sousa. De “Leiden an Unbestimmtheit” à “Erfolg an Bestimmtheit”: um caminho possível da reconstrução normativa honnethiana?, Griot, Amargosa (Bahia), v. 11, n.1, 2015, p. 226-244.

(inter) subjetividade. Nesse sentido, a razão entendida enquanto corporificada se associa, por assim dizer, ao processo de entendimento da realidade social e, portanto, torna-se pressuposto heurístico e fundamental na articulação de uma forma de se pensar a Teoria Crítica (TC). Não basta que a razão seja destranscendentalizada²; mas, mediante a destranscendentalização, ela deve estar também corporificada para que se possa tomar a sério a questão dos contextos sociais e a resolução dos seus respectivos problemas. O contínuo esforço dos “frankfurtianos” em adjetivar a razão e especificamente Honneth ao mencionar o estatuto “ontológico-social” me levou a suspeitar de que esse esforço traz consigo ou faz emergir problemas e novas possibilidades de se pensar a própria TC sem tirar dela o que há de mais fundamental desde a sua gênese constitutiva da chamada “primeira geração” até a atualidade. Um desses problemas é por que não se fazer TC explicitando em sua mediação um substrato ôntico-social (legado textual “deixado para trás” por Honneth e não aprofundado por ele)? Seria pouco defensável ou mesmo disruptivo se propor, não um novo modelo³, pois seria muita pretensão de minha parte, porém “mais” uma forma de se fazer TC?

Na tentativa de se apostar numa forma de se fazer TC com argumentos de cunho ontológico-social não pretendo criar um “modismo” ou “refundar” a Teoria Crítica, porém, perante o estatuto da perquirição que é comum ao labor filosófico, suscitar um questionamento sobre os fundamentos normativos de uma forma de se pensar e fazer Teoria Crítica e, nisso, apresentar uma

² HABERMAS, Jürgen. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 2001, 87 p.

³ NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 1. ed. Campinas: Papyrus, 2008. 302 p.

NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. 79 p. (Filosofia Passo a Passo n° 47).

proposta de pesquisa em filosofia social onde seja capaz de se pensar toda a riqueza e limites também da TC mediada pelo pressuposto social de matriz ontológica. As divergências e demais críticas se fazem importantes nesse contínuo processo de amadurecimento e de (des)construção; mas, por outro lado, é preciso também ser audaz que é uma das características mais fundamentais do saber filosófico.

1. Contextualizando a pesquisa

Como afirma Poul Kjaer⁴, o “último dos moicanos” da TC numa linha de investigação mais voltada aos princípios norteadores do início da pesquisa crítica no círculo frankfurtiano – Hauke Brunkhorst –, vem apresentando suas pesquisas numa linha constante de atualização da tarefa precípua da TC que (re)pensa a si mesma enquanto saber filosófico e que, nos termos do Marcos Nobre, ratifica a condição de que⁵

A Teoria Crítica não pretende apresentar uma “explicação mais adequada” do funcionamento do capitalismo. Pretende entender o tempo presente em vista da superação de sua lógica de dominação. Daí o seu caráter crítico justamente: “entender” como “as coisas funcionam” é já aceitar que essas “coisas” são assim e que não podem ser radicalmente de outra maneira.

O adjetivo de Kjaer dado à Brunkhorst não me parece descabido, e que, por outro lado, o entendimento de Marcos Nobre parece nos orientar não só para a pertinente

⁴ KJAER, Poul F. Critical Theory of Legal Revolutions. Evolutionary perspectives by Hauke Brunkhorst. In: Journal of Law and Society, v 2, p. 312 – 318, 2015.

⁵ NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 1. ed. Campinas: Papyrus, 2008. 302 p.

crítica de Brunkhorst a Fraser⁶, porém, para repensar o porquê de não se tomar a sério um pressuposto ontológico social para a filosofia social. O déficit honnethiano que eu expus em outro lugar⁷ nos permite pelo menos perguntar à Honneth onde está explicitado esse substrato ontológico de cunho social. Minha inquirição filosófica reside nesse ponto (na falta desse argumento ontológico social como *medium* para um pensar normativo de uma possibilidade crítica) e, para explicitá-la, quero primeiramente apresentar, de maneira breve, o pensamento honnethiano no que diz respeito ao pensamento normativo da TC e seu potencial déficit social em sua obra *Sofrimento de Indeterminação [SID]* (I). A partir daí, e como contraponto a essa primeira questão, apresento o conceito de solidariedade em Hauke Brunkhorst como tentativa de resposta à minha inquirição sobre o “argumento ontológico-social” e que se estabelece, por assim dizer, como alternativa responsal ao limite honnethiano no que concerne ao pensar a normatividade sobre as instituições sociais em *SID* e ao limite habermasiano na relação entre mundo da vida e esfera pública (II). Aqui, ao se tratar das instituições sociais, emergem duas questões: a primeira, o desafio da esfera pública que é tratada por Brunkhorst como “eficaz” mesmo sendo fraca no cenário atual da política institucional a nível mais global (há discordância nessa questão entre Brunkhorst e Nancy Fraser, pois para ela a esfera pública deve ser fraca e para Brunkhorst uma esfera pública fraca não significa ser ineficaz); a segunda questão diz respeito ao entendimento habermasiano do poder comunicativo (que não se limita apenas sob o aspecto formal). Nesse caso, o conceito de solidariedade em Brunkhorst traz a ideia de que o poder comunicativo não

⁶ BRUNKHORST, Hauke. Zentrum und Peripherie. In: _____. *Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. 1 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002. 246 p.

⁷ ASSAI, 2015, p. 226- 244.

sendo só formal, ele também é normativo (*Problemlösung*), pois tem tarefa de orientar/propor soluções às patologias sociais (numa linguagem honnethiana). Concluo este breve artigo retomando o primeiro ponto ao explicitar a relevância do argumento social-ontológico, “deixado para trás” por Honneth, assumindo uma posição a favor quanto ao pressuposto ôntico-social na pesquisa da Teoria Crítica a partir de um modelo de participação político-democrático que tem o orçamento participativo como *um* protagonista e ator social (III).

2. Teoria crítica sem “*sozialontologisches Argument*”? Condição limítrofe em Honneth

Honneth afirma, em *Sufrimento de Indeterminação*, a necessidade de um “argumento ontológico-social” (*sozialontologisches Argument*)⁸ na tentativa de se pensar as instituições sociais sob a perspectiva hegeliana; porém, creio que o atual Diretor do Instituto de Pesquisa Social ao fazer a releitura da teoria hegeliana do direito inflaciona sua crítica à Kant, pois essa crítica que Honneth faz à Kant assenta-se no fato de que Kant teria uma “cegueira em face do contexto [...] a aplicação do imperativo categórico, a ação permanece sem orientação e “vazia”, uma vez que o sujeito não recorre a algumas prerrogativas normativas das práticas institucionalizadas de seu mundo circundante”⁹ – mas, essa

⁸ HONNETH, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001. 127 p. Na versão brasileira: HONNETH, Axel. *Sufrimento de Indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rurion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, Singular. 2007, 145 p.

⁹ HONNETH, Axel. *Sufrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rurion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007. 145 p. Cf. Na versão alemã: HONNETH, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001, 127 p.

crítica carece de maior explicação por parte do próprio Honneth do que ele entende por esse “argumento ontológico” como resposta à pretensa miopia kantiana. Esse argumento não ficou explicitado em *Sid* e isso gera problemas, a meu ver, para enfrentar, por exemplo, a questão econômica em *Der Wert des Marktes*¹⁰, pois creio ser pouco defensável também não levar em conta o pressuposto argumento ôntico-social quando se trata da questão econômica tomando como telos normativo a emancipação. O que ora acompanhamos na nova “geração” da Teoria Crítica é, no mínimo, a suspensão desse termo para fins de pesquisa em filosofia social. Quero retomar, primeiramente, os dois principais argumentos críticos de Honneth.

Em *Sid*, Honneth se pergunta de que modo (quais as condições) (que) a vontade livre proporciona ao indivíduo sua autorrealização¹¹. Para ele, tal processo só se efetiva mediante as estruturas comunicativas da eticidade o que pressupõe dois aspectos: ter um espaço para que haja um aprendizado do sujeito como portador de direito e propor uma ordem moral para que as pessoas se autoconcebam enquanto sujeitos de uma consciência individual. Só que até aqui Honneth apresenta o primeiro argumento para tratar das questões institucionais: retomando Hegel, Honneth critica Kant, afirmando que o mesmo engessa uma concepção social que visa à emancipação “de uma sociedade deficitária” porque está “cego” para os contextos¹² e, em segundo, que para se “curar” – patologia social – dessa cegueira a terapia a ser proposta é a prerrogativa normativa da institucionalização que leva em conta os fatos razoáveis e racionais. Para Honneth, a autonomia moral kantiana não

¹⁰ HONNETH, Axel, HERZOG, Lisa (org.). *Der Wert des Marktes: Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2014. 670 p.

¹¹ HONNETH, 2007, p.80.

¹² Id. *Ibid.*, p. 94 – 95.

auxilia no entendimento de como um sujeito chega a uma ação racional, pois o imperativo categórico aplicado a ação fica “vazio” (cego) já que o ator social não recorre à normatividade já situada nas práticas institucionalizadas (família, corporações e a Constituição do Estado). Nesse segundo argumento, Honneth recorre ao argumento ontológico-social como a maneira para se entender a incorporação da razão (*Verkörperung von Vernunft*) na realidade social uma vez que, para ele, Kant estava míope para a práxis social¹³.

Na tentativa de responder satisfatoriamente à crítica de Kant, Honneth aposta “suas fichas” nos processos institucionalizados como àqueles que se vinculariam a sociedade civil e ao Estado na leitura hegeliana. Dessa forma, o espírito objetivo – realidade social – se efetiva mediante o arbítrio da liberdade no uso da vontade livre; porém, ainda que Honneth leve em conta que “o mundo da vida moderno (espírito objetivo de Hegel) *já contenha* todo um espectro de padrões de interação que asseguram a liberdade [...] ligou-se a isso em um sentido preciso uma função terapêutica no instante em que aceitam a interpretação oferecida de um conteúdo ético de seu próprio mundo da vida [...]”¹⁴ ele não explicita como esse mundo da vida interacionalmente corporificado nas instâncias sociais se fundamenta. É fato de que o termo mundo da vida vem ganhando, ao longo do tempo, várias significações no séquito da Teoria Crítica¹⁵, e o mais forte dos adjetivos é mundo da vida social, num esforço filosófico de não reservá-lo a um mero transcendentalismo formal que não inera em suas formas de

¹³ HONNETH, 2001, p. 66. Cf. também. HONNETH, 2007, p. 95.

¹⁴ HONNETH, 2007, p. 102 – 103.

¹⁵ Apenas como simples referência entre outras cf. FORST, Rainer. Die Herrschaft der Gründe: Drei Modelle deliberativer Demokratie. In: _____. *Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. 1 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007. 413 p.

pensamento o agir social e a normatividade; porém, ao contrário, que o mundo da vida faça-se presente na facticidade não apenas como pura descritividade, mas como algo normativo ligado a esfera pública (*Öffentlichkeit*). Parece que o conceito de mundo da vida moderno, na linguagem de Honneth em *SI*, vincula-se no tocante ao processo de autorrealização do sujeito – ao mesmo tempo esvaindo-se de uma pura egologia “cega à realidade” – ao espaço “condicional” (*de condição*) para o exercício e uso da liberdade com o telos à eticidade. Nesse caso, tomo por consideração de que o mundo da vida não está distante de uma concepção normativa de esfera pública política (que tenta dar conta dos contextos sociais e seus problemas); mas, ao contrário, é elemento constitutivo dessa, elemento esse que pode estar relacionado com o argumento ontológico-social que Honneth apenas esboçou em apresentá-lo em *SI*. Esse vínculo não está isento de dúvidas e críticas, porém uma vez que dois dos aspectos constitutivos do mundo da vida *já nos são dados por se “estarem” objetivamente à nossa subjetividade* (cultura e sociedade), podemos nos permitir estabelecer uma relação entre mundo da vida e substrato ôntico-social¹⁶. E o que essa relação nos oferece? Pensar que aquilo que inere à constituição normativa da (inter)subjetividade não é apenas descrever sobre os demais elementos constitutivos do mundo da vida (cultura e sociedade)¹⁷, mas, também afirmar que para superar as disposições patológicas (*pathologischen Einstellungen*)¹⁸ deve emergir um espaço que se apresente enquanto força normativa: a esfera pública. Nela, já estão embutidos todos os integrantes do conjunto pertencente ao

¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. 1 ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2012. 334p.

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Theorie des Kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995. 593 p

¹⁸ HONNETH, 2001, p. 79.

mundo da vida de forma mais geral com, pelo menos, dois pressupostos básicos que exigem, a seu próprio contexto epocal, acareação de suas pretensões propriamente valorativas: *Grundgüter e öffentliche Güter*¹⁹. Tendo a concordar com Honneth que esses dois elementos (bens fundamentais e bens públicos) reforçariam a tese, sob a forma normativa na esfera pública do Estado democrático, do direito à existência social (*soziale Existenzrecht*)²⁰ e, no meu entendimento, **nele** e juntamente com os bens tanto fundamentais quanto públicos, estaria o cerne do argumento de uma ontologia social deixado por Honneth como nota “periférica” em *Id.* Com esses “novos” elementos o mundo da vida ganha mais força de fundamentação (inclusive normativa)²¹ o que nos leva a pensar que o pressuposto honnethiano e habermasiano da razão corporificada – quanta exigência adjetivante para a razão! – se efetiva na dialética reconstrutiva e crítica na(da) sociedade. Nesse sentido, poderia parecer que Habermas vincularia à ideia do mundo da vida a um pressuposto ôntico-social, pois sendo o mundo da vida “parte do mundo objetivo”²² o mesmo já possui, de acordo com o próprio Habermas, um primado ontológico (*ontologischen Primat*) na urdidura social.

Resumindo essa primeira parte, em *Leiden an Unbestimmtheit*, Honneth nos permite pensar que uma teoria da sociedade ou mais precisamente um pensar filosófico social sobre as instituições sociais deve ser mediado pela argumentação ontológica-social; porém, o que quero assentar aqui é que Honneth não deixa explícito o que ele mesmo entende por esse “argumento ontológico-social”.

¹⁹ HONNETH, 2001. p. 110 – 114.

²⁰ HONNETH, 2001, p. 114.

²¹ HABERMAS, Jürgen. Die Lebenswelt als Raum symbolisch verkörperter Gründe. In: _____. *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. 1 ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2012. 334p.

²² HABERMAS, 2012, p. 25.

Nesse sentido, penso que há um déficit do “como” e “(d)oque” pensar sobre as instituições e não apenas em “dizer” que é preciso tê-las enquanto mediadoras para coordenação de ações. Minha crítica é que Honneth ainda precisaria explicitar o “conteúdo” desse argumento ontológico-social no sentido de que de que maneira essas instituições poderiam se efetivar – numa linguagem hegeliana – como mediadoras de ação que visam à práxis tomando por um modelo normativo de democracia de caráter deliberativo. Penso ter explicitado o déficit honnethiano quanto ao argumento ontológico-social na construção de um pensar sobre a Teoria Crítica e uma possibilidade de resposta mediante a identificação e tomada de decisão (*Stellungnahmen*) orientada pela emancipação (social e econômica).

Em *Sittlichkeitslehre als normative Theorie der Moderne*²³, que constitui a última parte de *SI*, Honneth se refere à forma da práxis cooperativa, e que se constitui enquanto ponto fundamental para o entendimento do significado de eticidade do Estado, mencionando a liberdade pública (*Öffentlichen Freiheit*)²⁴; porém, a liberdade só se efetiva enquanto pública quando a mesma está inserida na ideia de uma esfera pública política (*Idee einer politischen Öffentlichkeit*)²⁵ e por meio dela se pode efetivar a “elaboração institucional dos espaços de liberdade” (*institutionelle Ausgestaltung der Freiheitsräume*)²⁶. Nessa espacialidade política, que visa à contínua construção e exercício da liberdade, é que a meu ver, reforça-se a tese de que são precisos não só esforços, mas modelos capazes de realizarem tal intento. A busca por esses modelos constitui-se repto contínuo numa pesquisa filosófica social e, assim, àquilo que Brunkhorst chamou de

²³ HONNETH, 2001, p.78 – 127.

²⁴ HONNETH, 2001, p. 125.

²⁵ Id. *Ibid.*, p. 127.

²⁶ Id. *Ibid.*, p. 127

“*dessocialização do indivíduo*”²⁷, que inere ao processo de colonização da esfera pública, cede lugar ao que eu chamo de “*filogenização*” do mundo da vida, isto é: ao admitir que a sociedade é elemento integrante do mundo da vida, por um lado; e que, por outro, essa mesma sociedade se depara com problemas a serem resolvidos em vista da falta de justiça econômica, social, política etc., emerge nela mesma não só a possibilidade, mas os caminhos de um dever-ser que a auxilie no êxodo tirânico daquilo que a solapa interna e externamente. É nesse sentido que se faz pertinente pensar o mundo da vida tanto de forma ôntica quanto social e que, assim, possa se pôr na questão sobre como repoliticizar a esfera pública. Pensar o mundo da vida dessa forma dual – a nível metodológico e teórico – nos leva a acreditar que a mesma se torne em um desses modelos de potência emancipatória ou como Habermas prefere chamar em um espaço de/para razões – *Raum der Gründe*²⁸ – (fundamentações reivindicatórias que emergem do interior da ordem filogênica). No meu entendimento, incluso o orçamento participativo que – tomando por base sua arquitetônica principiológica – pode se constituir como possibilidade procedimental e decisional²⁹ na contínua tarefa crítica de repoliticizar a esfera pública ou, de outro modo, propor saídas ao processo de “colonização da esfera pública”³⁰ (*Kolonialisierung der Öffentlichkeit*). Voltarei a esse tema posteriormente, pois o que nos interessa agora é a tratativa de Brunkhorst ao espaço público, mas antes é preciso encontramos vestígios de uma normativa aproximação entre mundo da vida e esfera pública. Nesse sentido, penso que o projeto do aluno de Habermas

²⁷ BRUNKHORST, 2002, p. 154.

²⁸ HABERMAS, 2012, p. 54 – 76.

²⁹ BRUNKHORST, 2002, p. 187 – 189.

³⁰ Id. *Ibid.*, p. 186.

centrado na ideia da solidariedade nos auxilia na efetivação de alternativas para o exercício da liberdade no Estado democrático pensado no interior da TC ancorado numa perspectiva ôntica-social.

3. Solidariedade como procedimento de efetivação (*Verwirklichung*): para uma esfera pública política: elemento (s) de uma ontologia social

Uma Teoria Crítica tem em seu escopo mais originário de pesquisa a presença da esfera pública e os desafios que nela se gestam. Só que pensar a esfera pública (*Öffentlichkeit*) é, ao mesmo tempo, sob a compreensão de uma teoria crítica habermasiana e também honnethiana, ligá-la ao mundo da vida e também postular a tese que a mesma se encontra circunscrita a uma comunidade política que reivindica para si tanto a legitimidade normativa quanto a efetividade política³¹. Qual fundamento unitivo entre esfera pública e mundo da vida? Os repetidos esforços dos “frankfurtianos” em qualificar o *Lebenswelt* – tais como “mundo da vida social”, “mundo da vida moderno” etc – parecem fazer crer que a própria ideia de mundo da vida ainda não está acabada; ao contrário, ela parece estar sempre em construção cooperativa com o saber social (Brunk horst) e econômico (Honneth). Nesse contínuo processo adjetivador para com a esfera pública é que podemos identificar não só o ser da esfera pública, mas, acima de tudo, sua gênese constitutiva associada à práxis social que é, na nossa questão, a permanente tarefa de repolitizar a esfera pública política mediante os canais institucionais da ordem

³¹ FRASER, Nancy. Die Transnationalisierung der Öffentlichkeit: Legitimität und Effektivität der öffentlichen Meinung in einer postwestfälischen Welt. In: _____. NIESEN, Peter, HERBORTH, Benjamin (org.). *Anarchie der Kommunikativen Freiheit: Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007. 464 p.

social (argumentando a favor de uma abordagem ôntico-social como possibilidade de resposta ao processo de despolitização da esfera pública). A tentativa de aproximar ao mundo da vida uma concepção ôntica-social – que tenha por medium uma esfera pública política – parece demasiada “alérgica”, mas creio que seja também, por outro lado, interessante ponto investigativo para uma TC revisitada. Nessa tentativa de explicitar um substrato ôntico-social numa pesquisa na Teoria Crítica, quero primeiramente abordar, de forma muito breve, o desenvolvimento da concepção de mundo da vida e esfera pública em Habermas para que daí possamos passar à contribuição de Brunkhorst sobre a solidariedade (princípio unificador para uma abordagem normativa entre mundo da vida e esfera pública política). Dela é que sigo para a última parte: um modelo de investigação democrática que nos permita articular, com base nas premissas anteriores, uma proposta para a práxis social que leve em conta uma abordagem ontológica-social.

Já em *Theorie des Kommunikativen Handelns*³² (TKH), Habermas, ao apresentar seu conceito de mundo da vida, apresenta-o primeiramente como um lugar transcendental (*transzendente Ort*)³³ sem vínculo com a esfera normativa. Ao transcendentalizar o mundo da vida – pois o próprio Habermas se daria conta que a formulação em TKH é insuficiente para uma TC e por isso mesmo rearticula seu conceito de mundo da vida (livro da razão destranscendentalizada)– ele vincula o mundo da vida com três esferas objetivas, a saber: mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo. Habermas admite, portanto, não só a existência de um mundo objetivamente *dado*, mas ao admitir

³² HABERMAS, Jürgen. Das Konzept der Lebenswelt und der hermeneutische Idealismus der verstehenden Soziologie. In:____. *Theorie des Kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997. 640 p. 2v.

³³ Id. *Ibid.*, p.192.

a objetividade de uma realidade que se põe diante do eu, ele apresenta um substrato ontológico pouco salientado em suas obras. Também nesse *sozialen Welt* (mundo social) as pretensões de validade são acareadas e produzem um telos ao entendimento³⁴ e, ao mesmo tempo, emergem situações conflitivas que nem sempre são orientadas ao mútuo entendimento, mas, ao contrário, já são constituídas por dissensos³⁵ (patologias sociais) o que nos enseja pensar a tratativa de resolução de conflitos mediante os canais institucionais que tomem a sério as condições contextuais. A aposta no mundo da vida social é, por assim dizer, reivindicar também o argumento ontológico-social “esquecido” em Honneth em *Std*. Por outro lado, em Habermas na teoria da sociedade a perspectiva dos participantes (*Perspektiven der Teilnehmer*) fica inflacionada e ela não pode dar conta de um cenário socioeconômico de “quem não tem condições de participar dessa arena discursiva”. As situações históricas daqueles que nada detém para o seu sustento diário e não participam da “roda” produtiva – discursiva – de um Estado nacional ficam à margem dessa participação. Nesse caso, o processo de despolitização se refaz de modo reificante e tantalizante a ponto de que a aposta habermasiana do consenso dos atores sociais na roda discursiva não ter um fundamento “mais” normativo no sentido de se pensar os problemas sociais e suas potencialidades emancipatórias. Habermas parece se dar conta desse problema quando associa à integração social a conquista de um espaço social que se efetiva mediante a solidariedade, mas ele não desenvolve essa temática – a

³⁴ Id. *Ibid.*, p. 192.

³⁵ NEVES, Marcelo. Do consenso ao dissenso: o Estado democrático de direito a partir e além de Habermas. p. 111 – 163. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, UNB, 2001. 408 p.

solidariedade – em TKH a nível institucional³⁶. Nesse sentido da TKH, o processo de socialização dos participantes do mundo da vida encontra dificuldade em se efetivar como processo emancipador, pois as capacidades de ação (*Handlungsfähigkeiten*) – encapsuladas numa dinâmica interna e externa das pretensões de validade dos atos de fala dos agentes sociais – ficam restritivas por ainda estarem concebidas, a meu ver, como puro locus transcendental. A razão – ainda que corporificada – fica encapsulada numa “pesada” teoria da ação comunicativa de cunho transcendental e que cujo dualismo (mundo da vida e sistema) na teoria da sociedade em Habermas também não auxilia para uma orientação à práxis. O desafio, portanto, que eu procuro aos poucos é fazer um êxodo dessa transcendentalidade conceitual do mundo da vida em TKH e migrar para uma abordagem normativa que busque o caráter mais fundamental de uma pesquisa crítica qual seja um devir emancipatório sem perder de vista o repto do processo de repolitização da esfera pública política. Para cumprir a tarefa desse êxodo paradigmático creio que se deva tomar a sério o argumento ontológico-social que Honneth salientou em *StD* estabelecendo uma conexão com uma proposta modelar deliberativa-procedimental (também normativa) que esteja próximo ao projeto fundante da TC.

As últimas linhas da TKH abrem para uma possível abordagem vinculativa entre mundo da vida e esfera pública justamente quando Habermas trata da tarefa de sua teoria da ação comunicativa que é de esclarecer os problemas do desenvolvimento social. Mais de uma década depois e a partir de *Faktizität und Geltung* (FG), Habermas prevê um conceito de mundo da vida e de esfera pública política mais inclinado para uma concepção normativa do que propriamente histórica-sócio-fenomenológica presente um pouco antes da TKH e, mais precisamente a partir dessa mais

³⁶ HABERMAS, 1997, p.213.

importante obra de Habermas, também se fazendo presente nas demais obras que tratam especificamente sobre razão e esfera pública³⁷. Habermas deixa claro em FG que a esfera pública política é uma “estrutura comunicacional enraizada no mundo da vida”³⁸; portanto, em FG não pertence ainda de forma vinculativa à esfera pública um papel normativo já que a esfera pública não pode ser entendida nem como instituição e nem como organização ou sistema³⁹. A minha questão, ao contrário, é articular uma concepção normativa de esfera pública política repensando criticamente o legado habermasiano no que diz respeito à relação entre mundo da vida e esfera pública política⁴⁰. A esfera pública em FG é

³⁷ HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992. 2v. 704 p. Cf. na versão brasileira: In: _____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.2. 352 p.

³⁸ HABERMAS, 1992, p. 435.

³⁹ HABERMAS, 1992, p. 435.

⁴⁰ Habermas desenvolve, ao longo de sua pesquisa, algumas modificações sobre sua ideia central de esfera pública ligada ao mundo da vida. De forma bem resumida, Habermas tem quatro grandes fases para tratar sobre a relação entre esfera pública e mundo da vida social (substrato ontológico), a saber: **1ª fase:** 1962 – 1980 (incluindo os *Kleine Politische Schriften [KPS] da década de 80 a 90*); **2ª fase:** 1981 (prefácio à terceira edição da *Theorie*); **3ª fase:** 1990 (prefácio da nova edição de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*); **4ª fase:** 1992 com *Faktizität und Geltung* (processos institucionais) até 2012 (*Nachmetaphysisches Denken II incluindo os KPS mais recentes*). O problema central aqui é que na TKH Habermas não dá conta da prática social discursiva nos contextos sistêmico-institucionais, pois o mundo da vida não está vinculado às páticas normativas institucionais. Já no término da 2ª fase que corresponde ao prefácio à terceira edição da *Theorie* há um “revigoramento” do institucional por parte do mundo da vida. Só a partir da 3ª fase que Habermas reformula o conceito de esfera pública, mas não de *Lebenswelt*. Habermas parece reconhecer as limitações da esfera pública em vista da emancipação (KPS VII, *Die Nachholende Revolution*, 1990, p. 34 ao tratar sobre a “dezentrierten Netzwerkes autonomer Öffentlichkeiten”).

“uma rede para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões”⁴¹ o que acarreta pensar que ela enquanto “apenas” se constitui como uma “Resonanzboden” (caixa de ressonância) não consegue ser o medium normativo onde a efetividade das ações e interações comunicativas se realizam para os processos de realização e eficiência sociais. Aqui eu penso sobre os bens fundamentais e os bens públicos como requisitos básicos para um direito de existência. Seria nesse caso que as instituições ocupariam um lugar importante no processo decisório e procedimental para a efetivação resolutiva das patologias sociais. Aí, a esfera pública não pode ser pensada de forma sócio-fenomênica desprovida de fundamentos (*Gründe*). O mundo da vida e a esfera pública são elementos de uma única estrutura de pensamento normativo, pois uma não se sobrepõe à outra ainda que de forma metodológica. Se a esfera pública se liga apenas ao espaço social (*sozialen Raum*) sem ligação com conteúdos (*Inhalte*) e com funções (*Funktionen*) fica complicado entendê-la desvinculada daquilo que lhe compete em sua autoconstituição normativa. Esse argumento conceitual se depara frontalmente com aquilo que me proponho nessa pesquisa, pois uma vez que *não há nada dado enquanto conteúdo*

Na “última fase”, a 4ª fase que vai desde FG até Pensamento pós-metafísico II, Habermas rearticula a esfera pública num modelo de “eclusas” (*Schleussen*). Aqui, o mundo da vida social (*soziale Lebenswelt*) é revestido de quatro disposições fundamentais: a) “acolher as instabilidades dos processos de socialização” (FG, S.23); b) ser o “o primeiro passo para a reconstrução das condições de integração social” (FG, S. 36); c) ratificar a condição de que as instituições fazem parte do mundo da vida e ela é reproduzida pelo agir comunicativo (FG, S.42). Chamo para a observação do termo “fazer parte”; d) estabelecer-se como espaço social e como uma rede de ações comunicativas; não sendo, portanto, uma grande organização, associação e Liga. Cf. LUBENOW, Jorge Adriano. *O que há de político na Teoria da Ação Comunicativa? Sobre o déficit de institucionalização em Jürgen Habermas*. *Philosophos*, Goiânia, v.18, n.1, p.157 – 190, 2013.

⁴¹ HABERMAS, 1992, p.436.

ou tarefa enquanto elemento heurístico de uma normatividade subjacente – substrato de um pressuposto social-ontológico – então, esse espaço social estaria “preenche” de uma vacuidade orientadora de sentido. Ou o sentido se daria, nesse caso, para a adesão já “certificada” de que não haja conteúdos e nem funções para a esfera pública localizada no espaço social? Não creio ser metodológica e normativamente prudente operar com comunicação cotidiana e não-cotidiana. No cenário de uma sociedade repleta de patologias⁴² (desemprego estrutural, péssimas condições de IDH, falta de saneamento básico, sistema estrutural de educação falido etc) não há “espaço” para se pensar uma esfera pública como

⁴² Chamo a atenção para alguns índices, por exemplo, do Estado de minha origem (MA). Em notícia do portal do Governo do Estado do Maranhão lê-se: “O Maranhão enfrenta uma grave contradição. Cresceu economicamente nos últimos anos, sendo hoje o 16º PIB do país, no entanto ocupa o 26º lugar em Índice de Desenvolvimento Humano, ou seja, tem o segundo pior IDH do País, segundo o Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil 2013 divulgado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e o Programa das Nações Unidas pelo Desenvolvimento no Brasil (Pnud). O mesmo atlas demonstra que o IDH do país cresceu, pois o Brasil passou de um patamar ‘muito baixo’ (0,493 em 1991) para um patamar ‘alto’ (0,727) de desenvolvimento social, mas a situação de extrema pobreza ainda assola muitos municípios do Maranhão, estado onde o modelo de desenvolvimento adotado e a falta de políticas públicas efetivas e permanentes impõem à população uma condição inaceitável de vulnerabilidade”. Cf. Mais IDH: Ações para melhorar o desenvolvimento humano de municípios. Disponível em: <<http://www.ma.gov.br/899/>>. Acesso em 29 jun. 2015. Cf. ainda. INSTITUTO MARANHENSE DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS E CARTOGRÁFICOS (IMESC) onde há uma nota sobre a cesta básica em São Luís (capital do MA). “Destaca-se que no acumulado de 2015 o aumento da cesta básica (15,84%) ultrapassou o ajuste do salário mínimo dado em janeiro deste ano (8,84%). Portanto evidencia-se a corrosão do ganho real do salário mínimo, posto que o trabalhador precisou desembolsar um montante maior do seu salário para adquirir a cesta básica em maio (35,8%) do que em dezembro de 2014 (33,6%)”. IMESC. Cesta Básica em São Luís maio/2015. Acesso em 29 jun.2015.

um espaço social “vazia”. Aqui, parece que a crítica de Honneth à Kant – quando faz a releitura da Filosofia do Direito de Hegel – ganha força. Parece que esse conceito de esfera pública enquanto espaço social a-funcional e a-conteudal de Habermas em FG é uma forma “míope” de ainda se pensar contextos graves de patologias sociais. Proponho a ideia de solidariedade como uma tentativa de pesquisa na TC para tratar dessas questões acima arroladas (principalmente na busca por uma forma de pesquisa na TC que leve em conta um “argumento ontológico-social”) e, nesse caso, utilizarei a contribuição de Hauke Brunkhorst.

Em *Solidarität*⁴³, Brunkhorst apresenta – no final da primeira parte (*Stufen der Solidarität*) – os três níveis da solidariedade. Para definir o conceito de solidariedade, Brunkhorst estabelece uma hierarquia conceitual que inicia com a “amizade civil” passando pela dimensão metafísico-teológica de cunho judaico-cristão até chegar aos Direitos Humanos a partir de 1789. O que nos interessa aqui é o cerne do seu entendimento sobre a solidariedade e, por ela, Brunkhorst entende e ele cita integralmente logo no Prefácio de *Solidarität*, a saber: “as conquistas sociais do bem comum”⁴⁴. E essas conquistas estão associadas à ideia dos *Grundgüter* (bens fundamentais) e dos bens públicos (*Öffentliche Güter*)⁴⁵ que, se efetivadas mediante a conquista da práxis social, traduzem-se por meio do cânone de uma forma normativa do direito de existência social (*soziale Existenzrecht*)⁴⁶. Ora, se Brunkhorst está falando sobre conquistas isso significa dizer que ele evoca, numa leitura crítico-dialética, o gérmen da Teoria Crítica qual seja a identificação dos problemas de uma

⁴³ BRUNKHORST, Hauke. *Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. 1 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002. 246 p.

⁴⁴ BRUNKHORST, 2002, p.7.

⁴⁵ BRUNKHORST, 2001, p.110-114.

⁴⁶ Id. Ibid., p.114.

determinada sociedade e seu potencial de resolução aos mesmos desafios. Não se conquista algo puramente de forma gratuita. E, na esteira dessa forma de pensar a conquista, creio que a retomar em meio ao ceticismo sóciopolítico de nossa realidade a confiança na instituição (*Institutionenvertrauen*)⁴⁷ enquanto procedimento democrático-normativo que seja uma resposta para o enfrentamento ao processo de despolitização da esfera pública política e que possui enquanto substrato o *medium* social-ontológico “apenas lançado” por Honneth em *SI*. Nesse caso, aponto aqui para o modelo de democracia participativa chamada de orçamento público-participativo (objeto temático do item 4).

Ainda em *Solidarität*⁴⁸ Hauke Brunkhorst retoma o pensamento hegeliano, tal como o faz também Honneth, orientando-se pela via da questão institucional. Assim como em Honneth, Brunkhorst também enfoca a eticidade como pressuposto ético capaz de prover normatividade perante as patologias sociais. Nesse projeto do livro *Solidarität*, ele desenvolve primeiramente o conceito de solidariedade iniciado desde a Revolução jacobina passando pela democracia moderna até chegar à ideia da solidariedade circunscrita à esfera pública e daí, por fim, ao Estado (Direitos Humanos e Estado Constitucional). Só que a

⁴⁷ SCHWAN, Gesine. *Weil Europa sich ändern muss: Im Gespräch mit Hauke Brunkhorst*. Frankfurt: Springer Fachmedien. 2015, p. 83 – 118. Para Hauke Brunkhorst, a institucionalização deve ser vista como o medium da liberdade, ou seja, o elemento normativo que busca repolitizar a esfera pública política (cf. BRUNKHORST, 2002, p. 199). A aposta nesse caso não é ficar restrito a mecanismos institucionais como se fossem apenas instrumentais “terapêuticos” do repertório do sistema socioeconômico; mas, sobretudo, como mediação normativa que tem em seu dever-ser a tarefa de repolitizar a esfera pública política que se faz presente na sociedade e essa, por sua vez, é atingida por situações e cenários nem sempre benéficos a si (penso aqui nas patologias sociais dos centros não só urbanos, mas especificamente rurais do nosso rincão brasileiro).

⁴⁸ BRUNKHORST, 2002, p. 9 – 110.

solidariedade tem níveis, estágios por assim dizer, a ocupar no ordenamento social e o primeiro nível é o que ele chama de *Bürgerfreundschaft* e é justamente nesse primeiro nível que já se inicia o caminho dialético da eticidade, sob a ótica institucional, até chegar ao Estado. Brunkhorst explicita a transição da amizade (civil) que tem o telos para a eticidade e que se inicia na *philia* passando pela *philia politike* e chega até a *Politeia*. Por isso mesmo é que para Brunkhorst a *philia* não traz apenas uma ideia epistêmica, mas, sobretudo, política (entenda-se aqui também político-participativa). É nessa esfera política que se insere de forma mais substancial a proposição central de minha pesquisa aqui: a solidariedade não se radica apenas em um sentimento volitivo para auxiliar ao próximo; porém, ela se faz presente pelo fato de estamos inseridos num tecido social que necessita da mútua colaboração dos participantes para a vida em sociedade. A solidariedade, nesse caso, exige participação e, portanto, participamos *também* mediante vias institucionais do “andamento” societário. Em suma, ele corrobora a ideia de que o conceito de *philia* (*Bürgerfreundschaft*) está ancorado em três níveis: político, público e jurídico⁴⁹ e são nesses níveis que os complexos institucionais ocorrem.

Brunkhorst afirma que existem dois problemas centrais desde as sociedades modernas: *dessocialização do indivíduo e a proletarização da sociedade*⁵⁰. Àquilo que ele chama de *Desozialisierung der Individuen* diz respeito à individualização através da exclusão do sujeito a toda forma de comunicação social. É o que eu cognomino de desontogenização, isto é, o primeiro processo ocorre quando o indivíduo se depara

⁴⁹ BRUNKHORST, 2002, p. 28.

⁵⁰ BRUNKHORST, 2002, p. 127. Paralelamente a esses dois problemas pode-se também entendê-los como processos de desontogenização (indivíduo) e desfilogenização (sociedade). Cf. ASSAI, José Henrique Sousa. *A Fundamentação discursiva da teoria política em Jürgen Habermas: uma abordagem empírico-normativa do Estado*. Imperatriz: Ética, 2008.

diante de um processo de *estranhamento* frente à esfera social, econômica e política. Ele não se reconhece não porque ele não queira simplesmente. Por outro lado, ao que Brunkhorst cognomina de *Proletarisierung der Gesellschaft* – que eu chamaria de desfilogenização – trata do problema da inclusão social que não se efetiva por causa da lógica imperativa do capital e tal processo ocorre pelo corolário das patologias sociais (segundo processo) que afronta a sua vida por completo (desarticulação do mundo do trabalho, fetichização da mercadoria, perda do ganho real etc). Brunkhorst apresenta uma possível solução a esses dois problemas que é a consolidação do Estado Constitucional democrático com uma esfera pública forte na qual ela seja capaz de resolver os conflitos ⁵¹.

Esfera pública no entendimento de Brunkhorst não pode ser entendida como algo que seja estática, mas, contrariamente, dinâmica em sua própria constituição. E esse elemento que dá dinamicidade baseia-se, numa leitura habermasiana, na força comunicativa (aqui Brunkhorst aproxima-se de Habermas) baseadas no engajamento e na abertura (para assuntos e debates que visem à resolução de conflitos) como critérios de legitimação da esfera pública.

⁵¹ Nesse ponto, Brunkhorst discorda de Nancy Fraser, pois para ela a esfera pública é fraca no sentido da práxis deliberativa do processo de formação da opinião pública e da vontade; mas, ao contrário, para Brunkhorst apesar da esfera pública apresentar sinais pontuais de fraqueza não significa afirmar que ela seja sem eficácia (*wirkunglos*). Hauke Brunkhorst reitera o projeto de um Estado Constitucional cujo paradigma de esfera pública forte (contrário ao que Fraser salienta) é o Parlamento soberano. Contra uma colonização da esfera pública, Brunkhorst apresenta quatro níveis de possibilidade de ação da esfera pública política que são mediadas pelo Direito: interpretação, concretização, uso e implementação (do próprio Direito). Hauke Brunkhorst reafirma que os procedimentos de decisão (*Entscheidungsverfahren*: político, administrativo e jurídico) são decisivos para o fortalecimento de uma esfera pública no Estado Constitucional. Cf. BRUNKHORST, 2002, p.184 – 191.

Engajamento significa crescente efetivação de mecanismos decisórios (participativo-democrático) para e na sociedade; nesse caso, a via procedimental mediada pelos canais institucionais podem se constituir ainda em uma alternativa plausível. Se para Brunkhorst, “a institucionalização deve ser vista como o medium da liberdade”⁵², penso que no exercício da efetivação da própria liberdade *uma mediação* possível seja não apenas a criação, mas, sobretudo, o fortalecimento (fundamentalmente normativo e não apenas de um “aparelhamento” de um canal burocrático – institucional) desses mesmos canais institucionais. Aqui eu penso que o modelo genuinamente brasileiro do orçamento público-participativo possa ainda dar boas razões para tal projeto social. A solidariedade, portanto, não fica apenas circunscrita a uma Europa⁵³ ou a argumentos de cunho teórico de uma filosofia social que não “se destranscendentaliza”, mas é convidada a propor fundamentos (*Gründe*) para a sociedade cosmopolita tendo também como referência básica o contexto local, alterando profundamente seu *modus vivendi* com o intuito de melhorar a vida dos sujeitos em coletividade.

Adiante, prima facie, que o termo orçamento participativo é alvo de críticas e que ao lê-lo, conversar a respeito, logo reverberam as referências empíricas regionais e suas dificuldades de caráter metodológico e sistemático para não falar de outros obstáculos; porém, também tenho consciência de que é complexo tratar de uma forma puramente principiológica a ideia do orçamento público-participativo, pois dicotomizá-la do cabedal empírico não

⁵² BRUNKHORST, 2002, p. 199.

⁵³ HABERMAS, Jürgen. Im Sog der Technokratie: Ein Plädoyer für europäische Solidarität, p. 82 – 111. In: _____. *Im Sog der Technokratie: Kleine Politische Schriften XII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2013. 193 p.

nos auxiliaria no empreendimento de um dever-ser⁵⁴; por outro lado, primeiramente é possível não nos apegarmos ao conteúdo terminológico, pois em uma sociedade dinâmica é perfeitamente plausível a alteração de propostas enquanto projetos de cunho social, administrativo, econômico etc. Nesse artigo, eu me detenho ao termo orçamento público-participativo e as razões para isso eu procurarei explicitá-las a seguir por uma questão meramente formal. Em segundo lugar, a minha preocupação nesse artigo é revisitar uma proposta de um projeto (que não vem “de cima”) que se candidate à tarefa de repolitização da esfera pública política e, nesse caso, por questão de ordem, vejo que é importante aprofundar os seus fundamentos. Sem olvidar as dissonâncias empíricas, terei em mira apenas os princípios do orçamento público-participativo e suas relações com a tarefa de uma TC que se coloca como *uma* alternativa na construção (efetivação do exercício da liberdade) de uma esfera pública política sólida e justa.

4. Teoria Crítica e Orçamento público-participativo (OPP): repensando o “sozialontologisches Argument”

O orçamento público-participativo tem em sua gênese constitutiva uma história eivada de lutas pelas conquistas da camada social à participação com vistas à efetividade democrática⁵⁵. Não quero me ater aqui aos contextos históricos⁵⁶ que a engendraram, pois não é isso a

⁵⁴ SANTOS, Maria Rosimary. *Democracia, Orçamento Participativo e Educação Política*, Revista ORG e DEMO, Unesp, v 7, n. 1 -2, jun. – dez. 2006, p. 153 – 182.

⁵⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 677 p. (Reinventar a emancipação social: para novos manifestos I).

⁵⁶ NETO, Nilo Cruz. *Orçamento Participativo: o processo de implementação em São Luís*. 2009. 156f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2009.

que me proponho aqui; porém, a partir de sua criação, ou até antes mesmo, o Estado nacional brasileiro é testemunha em sua própria história de conquistas e lutas para a efetivação democrática e que, sob o ponto de vista de uma Filosofia Política, se constituem de processos e que se fundamentam em princípios produzidos por sua própria epocalidade⁵⁷. O modelo público-político do OPP tornou-se uma das possíveis formas de se democratizar a democracia⁵⁸ no intuito de se contrapor ao processo disruptivo que ocorre na esfera pública política e que na linguagem de Honneth são as patologias sociais. Creio que um conceito que demonstra sinteticamente, além de tantos outros conceitos, o que seja o fundamento constitutivo do OPP é que

Cf. DIETRICH, Martina-Kaller, MAYER, David. Soziale Bewegungen in Lateinamerika im 20. Jahrhundert. In: _____. *Geschichte Lateinamerikas im 19. und 20. Jahrhundert: Ein historischer Überblick*. 77 p. Disponível em: <<http://www.lateinamerika-studien.at>>. Acesso em 1 jul. 2015.

WARREN, Ilse Scherer. *Redes de movimentos sociais na América latina – caminhos para uma política emancipatória?*, Caderno CRH, Salvador, v.21, n.54, set.dez/2008. p. 505 – 517.

SOBOTTKA, Emil. *Organizações Cívicas: buscando uma definição para além de ONG's e "terceiro setor"*, Civitas: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, ano 2, n. 1, jun.2002. p. 81 – 95.

⁵⁷ SOBOTTKA, Emil. *Orçamento Participativo: conciliando direitos sociais de cidadania e legitimidade do governo*. Civitas: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 95 – 109, 2004.

PETTTT, Phillip, GOODIN, Robert E., POGGE, Thomas (org.). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. 2. ed. Oxford: Blackwell, 2007. 891p. v.1.

⁵⁸ SANTOS, 2002, 677 p.

Na tentativa de sempre se repensar a democracia há a iniciativa do Fórum Mundial da Democracia que tem como tema de um dos seus workshops para o corrente ano (2015) “participação civil local e democracia”. Cf. World Forum for Democracy 2015. Freedom vs Control: for a democratic response. 2015. Disponível em:<<http://www.coe.int/de/web/world-forum-democracy>>. Acesso em 1 jul. 2015.

O orçamento participativo é um importante instrumento de complementação da democracia representativa, pois permite que o cidadão debata e defina os destinos de uma cidade. Nele, a população decide as prioridades de investimentos em obras e serviços a serem realizados a cada ano, com os recursos do orçamento da prefeitura. Além disso, ele estimula o exercício da cidadania, o compromisso da população com o bem público e a co-responsabilização entre governo e sociedade sobre a gestão da cidade⁵⁹.

No OPP existe, em sua composição principal, tanto os princípios quanto a natureza que se delineiam em (por, pela) ⁶⁰:

Participação aberta a todos os cidadãos sem nenhum status especial atribuído a qualquer organização, inclusive as comunitárias; combinação da democracia direta e representativa, cuja dinâmica institucional concede aos próprios participantes a definição das regras internas; alocação dos recursos para investimentos baseada na combinação de critérios gerais e técnicos, ou seja, compatibilidade as decisões dos participantes, critérios técnicos e limites financeiros.

Já a sua *natureza* é constituída pela: decisão e soberania popular materializada na noção de deliberação pública; decisão sobre o conjunto do orçamento da prefeitura; prestação de contas e transparência para a efetivação do controle social das decisões; prestação de contas e transparência para a efetivação do controle social das decisões;

⁵⁹ BRASIL. Controladoria Geral da União (Portal da Transparência). *Controle Social: orçamento participativo*. Disponível em: < <http://www.portaldatransparencia.gov.br>>. Acesso em 1 jul. 2015.

⁶⁰ SÁNCHEZ, Félix. *Orçamento Participativo: teoria e prática*. São Paulo: Cortez, 2002.

delimitação de um processo de decisão, por parte da sociedade e do Estado, de um corpo de representantes especialmente eleitos para deliberar a alocação dos recursos.

A estrutura do OPP (princípios e natureza) pode se relacionar como um componente normativo da esfera pública política, pois ele aglutina a autonomia, a participação e a deliberação como elementos sintetizadores de todos os aspectos concernentes à natureza e aos princípios. Essa tríade relaciona-se diretamente com uma forma de se pensar as democracias representativas no interior de um Estado Constitucional. Não se pode perder de vista “o como” fazer já que as questões empíricas – pela própria experiência brasileira – foram e continuam sendo alvo de discussões e achaques ou sob o ponto de vista administrativo-fiscal ou sob a ótica moral. Só que para a nossa discussão aqui eu me retenho para as possibilidades de perscrutar fundamentos dessa proposta normativa. Assim, e, no tocante à Filosofia Social, – que pensa também sobre as mediações institucionais da arena política-social – o OPP tem também relação com a proposta da ativa participação dos atores sociais que se engajam em suas respectivas sociedades no intuito de melhorar suas próprias condições de vida. Isso me parece *próximo* ao que Habermas intitulou de “discurso institucionalizado” no nível da comunicação política ⁶¹. É bem verdade que Habermas cita esse tipo de discurso sob a ótica de sua teoria da ação comunicativa e isso acarreta uma concentrada elaboração teórica para dar conta de sua própria teoria juntamente com seus pressupostos; porém, tomando

⁶¹ HABERMAS, 2008, p.163-164. A sociedade possui, segundo Habermas, três níveis de comunicação política: discurso institucionalizado; comunicação de massa mediática; comunicação do cotidiano da sociedade civil [informações em geral]. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Ach, Europa: Kleine Politische Schriften XI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008. 191 p.

por referência que no interior da TKH, Habermas se utiliza das contribuições de Schutz⁶² e Mead, dentre outros, procura vincular o medium linguístico com a ação social. Nesse sentido, o agir social se associa internamente e sob o ponto de vista de uma fundamentação normativa, ao agir solidário postulado, por exemplo, por Brunkhorst. A questão aqui é que para os filósofos e sociólogos, mais precisamente para os que estão circunscritos aos contextos de uma Europa eivada de proposições e argumentos pró e contra a UE, suas pesquisas muito que pujantemente têm focado seu momento presêntico. No caso de uma Teoria Crítica que se propõe a ser pensada *também* como tendo referência a realidade social de caráter local e não apenas (pós) nacional a tarefa se torna também um repto fundamental, pois as referências de pesquisa (movimentos sociais, orçamento participativo etc.) não são tão *equilibradamente massivas* no interior da Filosofia realizada no Brasil quanto àquelas realizadas, sob o mesmo tema, nas áreas das ciências sociais⁶³.

⁶² SCHUTZ, Alfred. *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. Hague: Martins Nijhoff, 1962. 361 p.

⁶³ Há iniciativas de pesquisa crítica na Filosofia Social para (no) Brasil. Aponto, apenas a título de mera ilustração, algumas propostas e reitero que as mesmas não refletem a integralidade do que se faz em Filosofia Social no Brasil:

AUDARD, Catherine. *Cidadania e Democracia Deliberativa*. Tradução Walter Valdevino. Porto Alegre: EDIPUC RS. 2006, 156 p. (Coleção Filosofia 199).

BERTEN, Andre. *Filosofia Social: a responsabilidade social do Filósofo*. São Paulo: Paulus, 2004. 140p. (Coleção Filosofia).

NOBRE, Marcos, REPA, Luiz (org.). *Habermas e a Reconstrução*. São Paulo: Papirus, 2012. 208 p.

NOBRE, Marcos. *Imobilismo em Movimento: da abertura democrática ao governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. 208 p.

OLIVEIRA, Nythamar de. *Debate público e Filosofia no Brasil*, Ideias, Campinas, n. 4, p. 1 – 17.

Quando o OPP passa a ser pensado, sob o crivo crítico-reflexivo de uma TC, para uma forma de se fazer filosofia social tendo o nosso contexto brasileiro em questão, pode-se associá-lo ao substrato ôntico-social antes argumentado. Como assim isso é possível? Pelo ponto de vista social, o OPP situa-se numa plataforma estrutural da sociedade como um movimento social – ainda que jurídico-institucional – por se constituir em um grupo de formação (para algo determinado com um forte apelo a não-disrupção da sociedade na qual, por sua vez, está inserida na esfera pública política de um determinado mundo da vida) e que se autoconcebe enquanto fenômeno social; por outro lado, sob a perspectiva ontológica, o OPP, enquanto conteúdo principiológico e que se traduz mediante o aparato institucional, se autoconcebe como uma parte constitutiva da história de uma sociedade de classes (*einen konstitutiven Teil der Geschichte Von klassengesellschaften*)⁶⁴. A ideia básica, nesse sentido, é a de que a história só se efetiva enquanto história se houver movimento social e daí o caráter puramente político do OPP. O aspecto público do OPP, por sua vez, deve-se ao fato de que os próprios agentes ou atores sociais são os endereçados de um projeto para a práxis social. Eles

_____. *As exigências normativas do ethos democrático brasileiro: o habitus em Bordieu, teoria crítica e filosofia social*, Civitas, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 70 – 87, 2012.

PINZANI, Alessandro, REGO, Walquiria Leão. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Unesp, 2013. 241 p.

_____. *Elogio de Cinderela: O papel da Filosofia Política hoje*. PERI, v 3, n 2, p. 1 – 13, 2011.

_____. *O Valor da liberdade na sociedade contemporânea*. Resenha crítica, Crítica, p. 207 – 215.

SOBOTTKA, Emil. *A liberdade individual e suas expressões institucionais*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 27, n. 80, p.219 – 227

⁶⁴ DIETRICH, Martina-Kaller, MAYER, David, 2015, p. 1 – 3.

mesmos são autorreferenciáveis sob a perspectiva da participação. Participar não é só integrar uma comunidade, porém, agir para a eficácia da justiça social. Daí que o conceito de movimento social não pode ser confundido com o OPP⁶⁵, porém é mais amplo já que abarca toda e qualquer iniciativa de uma coletividade que visa sua melhoria enquanto comunidade. Nesse caso, o OPP, em uma filosofia social, poderia ser visto como um partícipe de uma forma específica de movimento social por se autoconstituir como um círculo de eficácia normativa (*normative Wirkungskreis*). A eficácia está associada ao processo de efetivação do exercício da liberdade conforme a releitura de Honneth e mais ainda de Brunkhorst (já que para ele a questão institucional torna-se o medium da liberdade) e para que ação social se efetive traduzível na *societas* o OPP torna-se uma ideia normativa e prática (conforme citei as questões empíricas são reservadas alhures) como uma mediação institucional-procedimental decisória (*Entscheidungsverfahren*) na esfera pública política⁶⁶. O OPP, nessa perspectiva, contém os três elementos decisórios (político, administrativo e jurídico) e é precisamente na arena política que o OPP se relaciona filosoficamente com o substrato ôntico-social. Aqui, a razão se destrancendentalizou⁶⁷ e se corporificou tornando-se forma de pensar e agir social. A razão se despe de sua plataforma única transcendental e cede lugar para uma forma “presentificadora” para tematizar um mundo da vida que não é só fenomênico, porém social. O *soziale Lebenswelt* assume uma conotação normativa não mais transcendentalizante, mas por se encontrar *inserida* na

⁶⁵ SANTOS, Maria Rosimary. *Democracia, Orçamento Participativo e Educação Política*, Revista ORG e DEMO, Unesp, v 7, n. 1 -2, jun. – dez. 2006, p. 153 – 182.

⁶⁶ BRUNKHORST, 2002, p. 184 – 191.

⁶⁷ HABERMAS, Jürgen. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 2001, 87 p.

sociedade é copartícipe de uma esfera pública. Esta, a seu tempo, ganha o status de política (*esfera pública política*) se, e somente se, assumir a alcunha de ser agente de transformação. Constituir-se em uma estrutura público-político é repto constante de indivíduos e de sociedades que se encontram aviltados pela privação, ausência, de seus bens mais primários quer sejam eles fundamentais ou públicos.

O OPP tem em seu telos normativo fomentar criticamente por primeiro em sua base societária os *Grundgüter* (bens fundamentais) e os *Öffentliche Güter* (bens públicos)⁶⁸ de seus próprios agentes e que, por outro lado, não se retirando dele o conceito de agir solidário. A solidariedade pensada em Brunkhorst e nos demais pesquisadores brasileiros supracitados se efetiva mediante a criação de mecanismos decisórios que obviamente precisam de outro medium – que é o Direito – para a contínua atualização de seu agir. Mais uma vez, o mundo da vida social se refaz em sua mais profunda constituição normativa, pois a tarefa profícua de repolitizar a esfera pública política não se esvairá enquanto houver esse “espírito que se guia por normas”⁶⁹ – inclusive as procedimentais-decisórias oriundas do processo institucional do ordenamento social – que tenha presente um *Platzhalter* na democracia participativa. O OPP apresenta seu lado político ao se estabelecer como *esse possível Platzhalter democrático-participativo*. Nele, também ocorre o aspecto ôntico ao se autorrefletir como parte constitutiva de um todo social já estabelecido no mundo que é objetivo e que é também social⁷⁰.

⁶⁸ BRUNKHORST, 2001, p. 110 – 114.

⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. 400 p.

⁷⁰ _____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995a. 606 p. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft).

Creio que Honneth não estava equivocado ao apresentar o *“sozialontologisches Argument”* em *SIId*⁷¹ na tentativa de explicitar a efetivação do exercício da liberdade perante uma releitura hegeliana. Só que ele não desenvolveu tal argumento. Penso que numa tarefa insípida que é a tentativa reiterada da pesquisa crítica em uma TC essa proposta que ora apresento minimamente provoca novos questionamentos e tomadas de posição por parte da crítica; mas, é justamente esse o labor filosófico. Côncio de que a questão ainda não é finita e que está aberta de forma heurística e crítica reitero o argumento de que pode ser, sim, possível fazer TC levando em consideração uma abordagem ôntica-social.

Referências bibliográficas

ASSAI, José Henrique Sousa. *A Fundamentação discursiva da teoria política em Jürgen Habermas: uma abordagem empírico-normativa do Estado*. Imperatriz: Ética, 2008.

_____. De “Leiden an Unbestimmtheit” à “Erfolg an Bestimmtheit”: um caminho possível da reconstrução normativa honnethiana?, *Griot, Amargosa (Bahia)*, v. 11, n.1, 2015, p. 226-244.

AUDARD, Catherine. *Cidadania e Democracia Deliberativa*. Tradução Walter Valdevino. Porto Alegre: EDIPUC RS. 2006, 156 p. (Coleção Filosofia 199).

BERTEN, Andre. *Filosofia Social: a responsabilidade social do Filósofo*. São Paulo: Paulus, 2004. 140p. (Coleção Filosofia).

BRASIL. Controladoria Geral da União (Portal da Transparência). *Controle Social: orçamento participativo*.

⁷¹ HONNETH, 2001, 127 p.

Disponível em: <
<http://www.portaldatransparencia.gov.br>>. Acesso
em 1 jul. 2015.

BRUNKHORST, Hauke. Zentrum und Peripherie.
In: _____. *Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur
globalen Rechtsgenossenschaft*. 1 ed. Frankfurt am Main:
Suhrkamp Verlag, 2002. 246 p.

DIETRICH, Martina-Kaller, MAYER, David. Soziale
Bewegungen in Lateinamerika im 20. Jahrhundert.
In: _____. *Geschichte Lateinamerikas im 19. und 20.
Jahrhundert: Ein historischer Überblick*. 77 p. Disponível
em: <<http://www.lateinamerika-studien.at>>. Acesso em
1 jul. 2015.

FORST, Rainer. Die Herrschaft der Gründe: Drei Modelle
deliberativer Demokratie. In: _____. *Das Recht auf
Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der
Gerechtigkeit*. 1 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp
Verlag, 2007. 413 p.

FRASER, Nancy. Die Transnationalisierung der
Öffentlichkeit: Legitimität und Effektivität der
öffentlichen Meinung in einer postwestfälischen Welt.
In: _____. NIESEN, Peter, HERBORTH, Benjamin
(org.). *Anarchie der Kommunikativen Freiheit: Jürgen
Habermas und die Theorie der internationalen Politik*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007. 464 p.

HABERMAS, Jürgen. Im Sog der Technokratie: Ein
Plädoyer für europäische Solidarität, p. 82 – 111. In:
_____. *Im Sog der Technokratie: Kleine Politische Schriften
XII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2013. 193
p.

_____. *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und
Repliken*. 1 ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2012. 334p.

- _____. *Ach, Europa: Kleine Politische Schriften XI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008. 191 p.
- _____. *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. 400 p.
- _____. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 2001, 87 p.
- _____. *Theorie des Kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995. 593 p.
- _____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995a. 606 p. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft).
- _____. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992. 2v. 704 p. Cf. na versão brasileira: In:_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.2. 352 p.
- HONNETH, Axel, HERZOG, Lisa (org.). *Der Wert des Marktes: Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2014. 670 p.
- HONNETH, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001. 127 p.
- _____. *Sofrimento de Indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rurion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, Singular. 2007, 145 p.

- KJAER, Poul F. *Critical Theory of Legal Revolutions: Evolutionary perspectives by Hauke Brunkhorst*. In: *Journal of Law and Society*, v 2, p. 312 – 318, 2015.
- LUBENOW, Jorge Adriano. *O que há de político na Teoria da Ação Comunicativa? Sobre o déficit de institucionalização em Jürgen Habermas*. *Philosophos*, Goiânia, v.18, n.1, p.157 – 190, 2013.
- Maranhão (Estado). Mais IDH: Ações para melhorar o desenvolvimento humano de municípios. Disponível em: < <http://www.ma.gov.br/899/> >. Acesso em 29 jun. 2015.
- NETO, Nilo Cruz. Orçamento Participativo: o processo de implementação em São Luís. 2009. 156f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2009. Cf.
- NEVES, Marcelo. Do consenso ao dissenso: o Estado democrático de direito a partir e além de Habermas. p. 111 – 163. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, UNB, 2001. 408 p.
- NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 1. ed. Campinas: Papirus, 2008. 302 p.
- _____. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. 79 p. (Filosofia Passo a Passo n°47).
- OLIVEIRA, Nythamar de. *Debate público e Filosofia no Brasil*, Ideias, Campinas, n. 4, p. 1 – 17.
- _____. *As exigências normativas do ethos democrático brasileiro: o habitus em Bordieu, teoria crítica e filosofia social*, Civitas, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 70 – 87, 2012.
- PETTTT, Phillip, GOODIN, Robert E., POGGE, Thomas (org.). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. 2. ed. Oxford: Blackwell, 2007. 891p. v.1.

PINZANI, Alessandro, REGO, Walquiria Leão. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Unesp, 2013. 241 p.

_____. *Elogio de Cinderela: O papel da Filosofia Política hoje*. PERI, v 3, n 2, p. 1 – 13, 2011.

_____. *O Valor da liberdade na sociedade contemporânea*. Resenha crítica, *Crítica*, p. 207 – 215.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 677 p. (Reinventar a emancipação social: para novos manifestos I).

SANTOS, Maria Rosimary. *Democracia, Orçamento Participativo e Educação Política*, Revista ORG e DEMO, Unesp, v 7, n. 1 -2, jun. – dez. 2006, p. 153 – 182.

SÁNCHEZ, Félix. *Orçamento Participativo: teoria e prática*. São Paulo: Cortez, 2002

SCHWAN, Gesine. *Weil Europa sich ändern muss: Im Gespräch mit Hauke Brunkhorst*. Frankfurt: Springer Fachmedien. 2015, p. 83 – 118.

SOBOTKA, Emil. *Organizações Cívicas: buscando uma definição para além de ONG's e "terceiro setor"*, Civitas: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, ano 2, n. 1, jun.2002. p. 81 – 95.

_____. *Orçamento Participativo: conciliando direitos sociais de cidadania e legitimidade do governo*. Civitas: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 95 – 109, 2004.

WARREN, Ilse Scherer. *Redes de movimentos sociais na América latina – caminhos para uma política emancipatória?*, Caderno CRH, Salvador, v.21, n.54, set.dez/2008. p. 505 – 517.

World Forum for Democracy 2015. Freedom vs Control: for a democratic response. 2015. Disponível em:<
<http://www.coe.int/de/web/world-forum-democracy>>. Acesso em 1 jul. 2015.

LA CRÍTICA DE IRIS MARION YOUNG AL CONCEPTO DE RACIONALIDAD COMUNICATIVA HABERMASIANO EN EL CONTEXTO DE LA DEMOCRACIA

*Luciana Soria Rico**

1. Introducción al debate acerca de la democracia

Si bien podemos decir que hay un consenso generalizado en las sociedades occidentales acerca del valor de la democracia como forma de gobierno, no hay un acuerdo teórico acerca de la estructura y funcionamiento de la misma, por tanto este modelo no está exento de críticas y de antagonismos. Es decir que, a pesar de que distintos pensadores la asumen como el mejor régimen político que ha alcanzado la civilización occidental, algunas problemáticas en torno a su naturaleza y función persisten en la reflexión teórica. La filosofía práctica contemporánea no ha sido ajena a esta problemática, y es así que diversos pensadores y corrientes teóricas se han posicionado en el

* Magíster en Filosofía pela Universidad de la República (UdelaR).
ilusoriat@gmail.com

tema. Podríamos decir que las líneas centrales del debate se producen entre los autores que pertenecen a la teoría política de aquellos que provienen de filas más bien filosóficas. En esta discusión teórica se enfrentan la teoría de la elección racional con la teoría crítica, estos modelos de análisis sostienen dos modos de racionalidad práctica y por ende de democracia. Partiendo de la noción del egoísta racional, la teoría de la elección racional va a sostener un modelo competitivo de democracia, mientras que la teoría crítica va a sostener fundamentalmente una noción deliberativa de la misma. A continuación voy a presentar brevemente los modelos de que están en pugna, para posteriormente centrarme en las tensiones que presenta el modelo deliberativo, sobre todo a través de la crítica de Young a Habermas.

2. De la democracia agregativa hacia el “giro deliberativo”

A partir de observaciones empíricas en países desarrollados que se toman como muestra de la investigación se pretende extraer las reglas del funcionamiento democrático. De estas observaciones se infiere que, en la interacción de la libre oferta de los partidos y en la libre elección de los votantes en el campo político se deriva una dinámica democrática y que el valor y la calidad de la misma emergen en este proceso competitivo. El modelo competitivo de democracia parte de una noción atómica del sujeto y de la formación privada y acrítica de sus preferencias¹, por ello sostiene que los procedimientos de decisión democrática consisten en la competencia de preferencias para la posterior suma de las mismas. Bajo la perspectiva agregativa, los asuntos colectivos se resuelven a través de la voz de la mayoría y/o de la negociación de los

¹ YOUNG, *Democracy and Inclusion*, p.20.

grupos hegemónicos, por lo tanto este modelo legitima el resultado final al que arriben las decisiones políticas a través del poder de la fuerza², al mismo tiempo que desprotege a los individuos que carecen de voz en el espacio público.

Por lo anteriormente planteado diversos pensadores consideran que el modelo de la democracia competitiva no resuelve de manera justa los problemas de acción colectiva³. Frente a estas insuficiencias que quiebran el compromiso de la democracia como la *inclusión del otro*, se ha producido en el ámbito académico de las últimas dos décadas un giro hacia la democracia deliberativa. Este es un modelo de mayor carga normativa que el anterior en la medida que no parte de una lectura descriptiva de los hechos sino que apela a un *deber ser social* donde prima la equidad social, en consonancia con ello propone como método para la toma de decisiones y resolución de conflictos brindar y evaluar razones entre los sujetos que se verán afectados por su decisión final que tomen ya sea para buscar consensos y/o clarificar sus diferencias. Autores fundacionales de este modelo democrático son Jürgen Habermas, Jon Elster, Joshua Cohen y John Rawls, que aunque pertenecientes a tradiciones teóricas divergentes han realizado aportes cruciales para la consolidación de este modelo en la arena filosófica.

El reciente “giro deliberativo” apuesta no solamente a la discusión acerca de cuáles son los medios más convenientes para alcanzar ciertos fines, sino también acerca de cuáles son los fines deseables y posibles que una determinada sociedad debe alcanzar. En este sentido, los deliberacionistas hacen una apuesta a la revisión de las propias preferencias y rompen con la comprensión atómica e individualista del sujeto. Así sostienen que en un escenario deliberativo, donde prima un tratamiento igualitario y una

² HABERMAS, *Facticidad y Validez*, p. 371.

³ ELSTER, *Deliberative Democracy*; YOUNG, *Democracy and Inclusion*, p.

sensibilidad mayor hacia la alteridad, los sujetos estarían dispuestos a dar y recibir argumentos y resolverán sus conflictos a través de razones justificadas. Cualquier argumento basado en un interés meramente personal o corporativo no podría prevalecer en el foro público⁴. Las propias condiciones de la deliberación cancelan la posibilidad del triunfo de una razón estratégica o manipuladora, porque el carácter público y racional de la discusión lo obstaculiza. Por ejemplo, es altamente improbable que en un foro público se alcance un consenso acerca del pago de un tributo para mi persona debido a mi deseo de enriquecimiento personal, porque las propuestas o revindindicaciones arbitrarias no resisten el test de la deliberación.

Las propias condiciones de la deliberación conducen a que los sujetos deberían ser capaces de transformar sus preferencias personales hacia una posición cooperativa. Es así que, el propio ejercicio de la práctica deliberativa requiere que se acepten algunas condiciones previas a la deliberación que garanticen la validez de sus resultados, en ello radica el carácter procedimental de este modelo. En esta línea Joshua Cohen sostiene que un procedimiento deliberativo ideal implica ciertos principios reguladores como la estabilidad del régimen democrático; el compromiso de los individuos para coordinar sus actividades; la publicidad de los términos de la asociación y la igualdad de sus miembros para realizar el intercambio

⁴ “(...) el principio público de deliberación obliga a todos los participantes a dar una amplia publicidad a los contenidos de la discusión y a transparentar sus posiciones e informaciones restringiendo el habla oportunista o manipuladora, proscribiendo la instrumentalización de cualquier parte involucrada directa o indirectamente, con el objeto de la discusión”, GALLARDO, *Elogio modesto a la deliberación*, p. 92-93.

público de razones, entre otros⁵. En una línea convergente, Iris Marion Young sostiene que los ideales normativos que regulan la discusión deliberativa son la inclusión, la equidad, la razonabilidad, y la publicidad de las posiciones⁶. El “giro deliberativo” ha conducido a diversos análisis acerca de cuáles son las condiciones adecuadas para garantizar un habla equitativa que logre la plena inclusión de los ciudadanos en los procesos de decisión. En este aspecto específico nace el cuestionamiento de Iris Marion Young a Habermas.

3. Concepción habermasiana de la democracia deliberativa

A continuación presentaré brevemente la infraestructura teórica en la que se asienta la concepción habermasiana de la democracia: su tesis de la Modernidad a través del desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida, la revitalización de la racionalidad comunicativa en la sociedad civil y los presupuestos fundamentales de la democracia deliberativa en la *Ética del discurso*.

El análisis que Jürgen Habermas sobre la Modernidad se funda en el diagnóstico de la Escuela de Frankfurt y en la noción de “Jaula de hierro” de Max Weber. En su diagnóstico de la Modernidad, Weber observó que todos los procesos del mundo contemporáneo avanzan hacia una racionalización creciente que impone una lógica instrumentalizada y que en contra de los buenos augurios de la Ilustración el triunfo de la Razón no trajo consigo la expansión de la libertad sino el dominio de fuerzas económicas y de administraciones burocráticamente

⁵ COHEN, *Deliberación y Legitimidad Democrática*, en *The Good Polity*, Oxford: Blackwell, 1989, p.131-132.

⁶ YOUNG, *Democracy and Inclusion*, p.p. 22-25.

organizadas⁷. Retomando los planteamientos weberianos, Theodor Adorno y Max Horkheimer desarrollarán una *Dialéctica de la Ilustración*, allí sostienen que las sociedades contemporáneas no avanzan hacia el anhelado progreso propuesto por la Ilustración por lo contrario, un proceso de barbarie acompaña inevitablemente al devenir del mundo y uno de sus instrumentos es una Razón que se torna esencialmente instrumental y pone en jaque su potencialidad emancipadora⁸.

Lo que comenzó siendo emancipación se convierte en puro autocontrol del sistema de medios, y en la disolución de la libertad personal y de la comunicación interpersonal. El desarrollo histórico de la modernidad llevó a lo que la Escuela de Frankfurt denominó como racionalización económico-burocrática de los fenómenos sociales. En este contexto aparece la filosofía de Habermas, su principal propósito es señalar que el concepto de racionalidad empleado por Weber, Lukács, Adorno y Horkheimer, obedece a una imagen parcial de la razón. En consecuencia se debe tomar distancia del modelo weberiano y de aquellos postulados teóricos que se derivan del mismo puesto que estrecha el concepto de racionalidad. Habermas se distancia entonces del diagnóstico desesperanzador de la Escuela de Frankfurt: la racionalidad moderna no es solo eficiencia industrial o burocratización, sino que también posee un potencial democratizador para la extensión de un acuerdo. En contra de una visión reduccionista de la racionalidad, Habermas introduce la noción de “razón comunicativa” como el conjunto de pretensiones de validez presentes en todo agente que actúa lingüísticamente con vistas a entenderse con otros. A diferencia de la razón instrumental, esta abandona la esfera individual y sitúa el foco de la acción

⁷ MCCARTHY, *Reflexiones sobre la racionalización en la Teoría de la Acción Comunicativa*, en *Habermas y la Modernidad*, Madrid: Teorema, p. 277

⁸ HORKHEIMER y ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, 1944, p. 40.

en la cooperación de los sujetos. Cuando los individuos actúan movidos por la razón comunicativa no buscan la consecución de un fin egoísta sino la interacción simbólica a través de los actos de entendimiento, haciendo posible el reconocimiento recíproco como sujetos⁹. La acción comunicativa entonces, tiene como núcleo fundamental las normas o reglas de acción que definen formas recíprocas de conducta y que han de ser entendidas y reconocidas intersubjetivamente:

Este concepto de racionalidad comunicativa posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que se desarrollan sus vidas¹⁰.

Este tipo de acción da lugar al marco institucional de la sociedad en contraposición a los sistemas de acción instrumental y estratégica. Cuando el entendimiento funciona como mecanismo de coordinación de la acción significa que las acciones se orientan hacia formas comunicativas, en las que los individuos reconocen las pretensiones de validez con las que se presentan unos frente a otros. Las acciones pueden orientarse por tanto, hacia el

⁹ “Mientras que en la acción estratégica un actor influye sobre el otro empíricamente mediante la amenaza de sanciones o la promesa de gratificaciones a fin de conseguir la deseada prosecución de una interacción, en la acción comunicativa cada actor aparece racionalmente impelido a una acción complementaria, y ello merced al efecto vinculante locutivo de una oferta del acto de habla”, HABERMAS, *Conciencia moral y acción Comunicativa*, p 78.

¹⁰ HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 27.

éxito según la lógica instrumental o hacia la comunicación según la lógica comunicativa:

Mientras que en la acción estratégica un actor influye sobre el otro empíricamente mediante la amenaza de sanciones o la promesa de gratificaciones a fin de conseguir la deseada prosecución de una interacción, en la acción comunicativa cada actor aparece racionalmente impelido a una acción complementaria, y ello merced al efecto vinculante locutivo de una oferta del acto de habla¹¹.

Estas dos formas de racionalidad se presentan como integradas en una doble dimensión de la acción social que Habermas describe como “sistema” (System) y “mundo de la vida” (Lebenswelt). Una sociedad como conjunto activo de individuos que cooperativamente pretenden reproducir, mantener, mejorar sus condiciones de vida, se constituye e integra en dos dimensiones: el conjunto funcional y observable mediante el que los miembros de una sociedad desarrollan su acción guiados por criterios racionales adecuados al control de sus circunstancias vitales (integración sistémica), y por otra, el conjunto de las estructuras comunicativas, mediante las cuales los hombres establecen el acuerdo básico que rige su cooperación en el sistema (integración intersubjetiva).

Así, Habermas propone un modelo que permite analizar la sociedad como dos formas de racionalidad que interactúan simultáneamente: la racionalidad del mundo de la vida y la racionalidad del sistema. El autor demuestra que las condiciones de reproducción material de las sociedades complejas representan un modo de coordinación superior al de las sociedades premodernas, y en el avance de la modernidad el sistema se independiza del mundo de la vida. Por lo tanto, en las sociedades modernas se produce una creciente diferenciación respecto al mundo de la vida y de

¹¹ HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa II, p.78.

dos subsistemas: la economía capitalista y la administración estatal. Se produce entonces un desacople entre sistema y mundo de la vida que conduce a que los mecanismos del sistema mantengan su integración independientemente del mundo vital. Los criterios instrumentales de racionalidad se imponen: el poder que se orienta al subsistema político, el dinero que se orienta al subsistema económico. El mundo de la vida también se ve afectado por esta separación, en los procesos de descomposición y racionalización. Las tradiciones culturales se vuelven reflexivas a la vez que sacrifican su validez sobreentendida y se abren a la crítica. Las personas adquieren un control posconvencional respondiendo a decisiones autónomas y proyectos individuales de vida. Si bien el mayor grado de diferenciación de los sistemas produce mayor libertad para los individuos, este fenómeno trae aparejado el desarraigo social y nuevos tipos de coerciones. Los mecanismos de la interacción social han abandonado el ámbito comunicativo y han sido asumidos por una economía monetarizada y una administración burocrática con el único fin de mantener el sistema. Dado que el sistema queda totalmente distanciado del mundo de la vida ahora éste se reducirá a la sociedad civil, en tanto es el ámbito de la racionalidad comunicativa.

Insertada en la pragmática del lenguaje, la racionalidad comunicativa puede ejercer su función liberalizadora contribuyendo a la comunicación y al entendimiento de los hombres en sus relaciones diarias en el mundo de la vida. Cuando el poder del subsistema de la administración estatal recibe su legitimidad de la soberanía popular puede ser recuperado por la sociedad civil. Entonces la democracia será el ámbito en el que se pueda dar esta reintegración de la funcionalidad sistemática en el marco de un consenso comunicativo, explicitado en la opinión pública¹². La reproducción del mundo de la vida

¹² HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y Validez*, p.451-452.

encontrará en los procesos decisorios de la democracia deliberativa la clave para el proyecto emancipador de la Modernidad por lo cual, la acción comunicativa podrá reactivarse en la sociedad civil¹³.

Habermas coloca el centro de su reflexión en la esfera pública de las instituciones democráticas con la finalidad de rescatar su potencial emancipatorio en el contexto de las sociedades contemporáneas. En *Facticidad y Validez*, presenta un concepto de democracia deliberativa donde la sociedad civil y la opinión pública tendrán un papel crítico fundamental para contrarrestar los poderes patológicos del mercado y de la burocracia estatal¹⁴. Su “tercer modelo” democrático asume elementos de la concepción liberal y republicana y los integra en un “procedimiento ideal para la decisión y la toma de decisiones”¹⁵. En esta línea ressignifica la importancia de la formación de la voluntad y la opinión pública del republicanismo y la noción de derechos humanos del liberalismo, pero a diferencia de ambos modelos, no funda la legitimidad de la democracia en el *ethos* de una comunidad concreta ni en un sistema de normas constitucionales que regule el equilibrio de poderes en intereses. El tercer modelo habermasiano se apoya en las condiciones de comunicación intersubjetivas en la medida en que:

(...) representan los procesos de entendimiento que se llevan a cabo por una parte, en la forma institucionalizada de deliberaciones en las cámaras parlamentarias y, por otra parte, en la red de

¹³ DE OLIVEIRA, *Habermas, o Mundo da Vida e a “Tercera via” dos Modernos en Tractatus- Ethico-Politicus*, .

¹⁴ HABERMAS, *Facticidad y Validez*, p.440-468.

¹⁵ HABERMAS, *Tres Modelos Normativos de Democracia en La inclusión del otro*, p. 240.

comunicación de la esfera política de la opinión pública¹⁶.

Habermas define la democracia a la luz de una comunidad ideal de diálogo, es decir, bajo el supuesto de una comunidad de individuos cuya comunicación se produce bajo ciertas condiciones que garantizan plenamente la simetría y racionalidad de la interacción. De los principios de la *Ética del Discurso* se deriva que nadie que cuente con la facultad de pronunciarse pueda quedar excluido de la comunicación, todos los participantes de la comunidad comunicativa deben reconocerse recíprocamente como interlocutores iguales, cada uno debe tener derecho a exponer sus propios argumentos y la obligación de escuchar a los ajenos, también debe respetarse la lógica de la mejor argumentación y no deben haber fuentes de coacción a la interna del procedimiento del discurso.¹⁷ La *Ética del Discurso* sostiene que todo discurso práctico coloca a los hablantes competentes en condiciones de simetría y los conducen a un equilibrio entre sus intereses particulares y antagónicos¹⁸. Por lo tanto, en el discurso argumentativo se muestran las estructuras de una situación ideal de habla “que está particularmente inmunizada contra la represión y la desigualdad”¹⁹. La irrupción de disputas y rupturas en la comunicación no quiebra la validez de las condiciones

¹⁶ HABERMAS, *Tres Modelos Normativos de Democracia*, p. 243.

¹⁷ “(3.1) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión. (3.2) a) Todos pueden introducir cualquier información en el discurso. b) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación. c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades, (3.3) A ningún hablante puede impedirle el uso de sus derechos reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso.”, HABERMAS, *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, p. 112-113.

¹⁸ HABERMAS, *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, p. 93.

¹⁹HABERMAS, *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, p. 111.

ideales del habla, ellas están presentes en el discurso como “estructuras intersubjetivas de la reproducción social”²⁰. Para apartarse de las mismas el individuo debería excluirse de cualquier tipo de acción comunicativa y por eso debería dejar de lado su humanidad. Este será el punto de crítica central de Young a la concepción de habermasiana de la deliberación.

4. Críticas de Young al modelo habermasiano

Si bien Marion Iris Young adhiere a las tesis centrales de la Teoría Crítica y a la comprensión deliberativa de la democracia la autora señala algunas debilidades de la visión habermasiana, fundamentalmente dirigidas a su concepción de racionalidad. Antes de formular la crítica de la autora al filósofo frankfurtiano expondré algunas de sus ideas centrales que contribuirán a una mejor comprensión de la crítica.

4.1 – La Democracia deliberativa del modelo de Young

En *Inclusion and Democracy* Young sostiene que el modelo de la democracia deliberativa contiene mayor potencial de inclusión que el modelo agregativo, y por tanto se acerca más a nuestras intuiciones de justicia. En este orden, la legitimidad de la deliberación depende del grado de inclusión que logre en el dominio de la ciudadanía²¹.

Young sostiene que la inclusión encarna el deber moral de igual respeto que todos los ciudadanos merecen, por ello, cuando las personas no son respetadas son tratadas como medios se espera que acaten reglas o ajusten sus acciones en las decisiones donde su voz y sus intereses fueron excluidos. Por el contrario, cuando la política encarna

²⁰ GIDDENS, *Habermas y la Modernidad*, p.39-40.

²¹ YOUNG, *Inclusion and Democracy*, . p. 5.

normas equitativas de inclusión permite maximizar la expresión de intereses, opiniones y perspectivas relevantes para resolver los problemas públicos²². La contracara de la inclusión es la exclusión que los mecanismos de poder producen en las relaciones sociales. Por lo tanto, el modelo ideal de la democracia deliberativa es aquel que promueve libertad e igualdad de expresión entre sus ciudadanos. Sin embargo ambas condiciones no se realizan sin una tercera condición, esto es la libertad de dominación: aquellos que participan en un proceso ideal de deliberación deben estar en una posición en la que sean, de alguna manera inmunes a la coerción o amenaza externa para aceptar algún tipo de propuesta o resultado²³. La justicia social requiere la ausencia de mecanismos de poder que obstaculicen la capacidad de desarrollo personal (self-development) y la autodeterminación (self-determination) de los individuos.

Young define el poder como una relación compleja entre diversos agentes entre los cuales unos ejercen su intención sin el consentimiento sobre los otros, que si bien pueden utilizar ciertos recursos no se reducen a los mismos²⁴. El poder siempre está directamente relacionado con estructuras de dominación, esta última es un fenómeno estructural o sistemático que excluye personas de la posibilidad de determinar sus acciones o las condiciones de sus acciones para alcanzar aquello que valoran como vida buena²⁵. La justicia social refiere al grado en que una sociedad se ocupa y apoya a los individuos en las

²² YOUNG, *Polity and Group Difference A Critique of the ideal of University Citizenship and Justice and The Politics of Difference*, p. 23

²³ YOUNG, *Polity and Group Difference A Critique of the ideal of University Citizenship*, p. 23

²⁴ YOUNG, *Polity and Group Difference A Critique of the ideal of University Citizenship*, p. 31.

²⁵ YOUNG, *Polity and Group Difference A Critique of the ideal of University Citizenship*, p.31

condiciones institucionales necesarias para realizar aquello que valoran como vida buena²⁶. La injusticia se revela entonces bajo la forma de la opresión o la dominación.

La opresión consiste en un proceso sistemático en el que se impide que algunas personas adquieran habilidades socialmente reconocidas o que las inhabilitan para comunicarse con otros o expresar sus sentimientos y perspectivas en la vida social. Si bien las condiciones sociales de opresión a menudo incluyen aspectos materiales, también involucran aspectos que van más allá de la distribución. Por su parte, la dominación consiste en condiciones institucionales que impiden a las personas determinar sus acciones o las condiciones de su acción, esto se produce cuando la acción del agente está determinada de manera unidimensional y no recíproca por la acción de otros²⁷.

Young postula que la democracia deliberativa es una herramienta útil para criticar la exclusión y ofrecer una visión alternativa sobre la inclusión, en esta línea sostiene que el desafío de la teoría democrática es denunciar las situaciones particulares de opresión o dominación con miras al logro de la justicia social. Sin embargo -alerta Young- algunas versiones del modelo deliberativo de la democracia, lo tornan “demasiado estrechas o excluyentes” para contribuir a la tarea de reparar las injusticias estructurales²⁸. Estas versiones por ejemplo privilegian la argumentación como forma primaria de comunicación política (*privileging argument*). Si bien Young reconoce la importancia de la argumentación en el campo de la política, también va a sostener que “existen razones para sospechar” sobre el privilegio de la

²⁶ YOUNG, *Polity and Group Difference A Critique of the ideal of University Citizenship*, p. 37

²⁷ YOUNG, *Polity and Group Difference A Critique of the ideal of University Citizenship*, p. 38

²⁸ YOUNG, *Polity and Group Difference A Critique of the ideal of University Citizenship*, p. 36

argumentación y sobre todo de algunas interpretaciones de lo que significa un “buen argumento” sobre otras formas de comunicación²⁹. Una defensa acrítica de la argumentación racional como eje del consenso político contiene el riesgo de privilegiar ciertas formas comunicativas y discursivas de ciertos grupos que podrían hegemonizar y eventualmente coaccionar a otros. En este error cae justamente Habermas cuando en la ética comunicativa postula ciertas formas racionales y objetivas de la comunicación para lograr el consenso.

5. La Crítica de Young a Habermas

En su artículo “Polity and Group Difference: a Critique of the ideal of the universal citizenship”³⁰ Young sostiene que en la *Ética comunicativa* “(...) Habermas conserva una inapropiada apelación a un punto de vista universal o imparcial a partir del cual deberían establecerse otras afirmaciones en la esfera pública”³¹. La autora entiende que la ética habermasiana impulsa condiciones de habla impersonales para llegar a acuerdos racionales que invisibilizan formas de ser y de sentir de grupos particulares. Como prueba de ello, cita el estudio de Jane Mansbridge sobre el funcionamiento de asambleas y reuniones en un gobierno municipal de Nueva Inglaterra, donde se revela cómo las mujeres, las personas negras y las personas de clase trabajadora, tienden a participar menos y a tener menor poder para hacer oír sus intereses en relación a las personas

²⁹ YOUNG, *Polity and Group Difference: A Critique of the ideal of University Citizenship*, p. 37.

³⁰ YOUNG, *Polity and Group Difference: A critique of the ideal of Universal Citizenship*, p. 262-263.

³¹ YOUNG, *Inclusion and Democracy*, p. 37.

blancas o de clase media³². Estos últimos asumen más autoridad que los otros y tienen a su vez mayor práctica de hablar persuasivamente. Esta investigación revela como el ejercicio de la simetría en el ámbito deliberativo supone de una formación previa de la subjetividad para expresarse, discutir y argumentar. Por ello en lugar de imponer un “dominio público hipotético” una ética comunicativa debería “fomentar condiciones para la expresión de las necesidades concretas de todos los individuos en su particularidad”³³.

Young sostiene que las vidas de las personas se definen en relación a la pertenencia e identidad del grupo del que forman parte. Pero la marginalidad y el silencio al que están sometidos varios grupos en las sociedades contemporáneas“(…) requiere que éstos dispongan de una voz específica en la deliberación y en la toma de decisiones”³⁴ para alcanzar la libre y plena expresión de sus necesidades e intereses concretos. En contra del ideal de racionalidad objetiva, la introducción de la diferenciación y la particularidad en los procesos democráticos no fomenta la expansión del egoísmo, por el contrario, la buena representación del grupo es el mejor remedio contra el engaño del interés meramente individual enmascarado en un interés imparcial general³⁵. Esto se produce porque la representación del grupo brinda la oportunidad para que se puedan expresar las necesidades e intereses de aquellos que no son susceptibles de ser oídos sin tal representación. Al

³² MANDSBRIGE, *Beyond Adversarial Democracy*, Nueva York: Basic Books, 1980.

³³ YOUNG, *Polity and Group Difference: A critique of the ideal of Universal Citizenship*, p. 263.

³⁴ YOUNG, *Polity and Group Difference: A critique of the ideal of Universal Citizenship*, p. 263.

³⁵ YOUNG, *Polity and Group Difference: A critique of the ideal of Universal Citizenship*, p. 263.

mismo tiempo, la evaluación de acerca de la justicia de una reivindicación pública se realiza mejor cuando las personas se enfrentan a la opinión de otras personas que son explícitamente diferentes. Las personas que son privilegiadas socialmente, difícilmente puedan salir de sí mismas y tomar consciencia de su propia situación de privilegio y considerar la justicia social al menos que se vean forzados a escuchar la voz de aquellos que esos privilegios sociales tienden a silenciar³⁶. Entonces dada la diversidad de grupos y la asimetría social, es imposible hablar en nombre de un interés general y ningún grupo puede hablar en nombre de todos. “Por lo tanto, la única forma de lograr que se expresen, escuchen y tomen en consideración todas las experiencias y expectativas sociales es tenerlas, específicamente representadas en el sistema de gobierno”³⁷.

Young cuestiona que la ética comunicativa habermasiana basada en una comunicación racional-argumentativa sea suficiente para lograr un consenso equitativo entre los sujetos. Los propios presupuestos de la objetividad del discurso enmascaran estructuras hegemónicas de expresión y comunicación que atentan contra las condiciones de simetría del procedimiento deliberativo. En este sentido, Young retoma el compromiso la Teoría Crítica y reivindica la tarea de denunciar los fenómenos de opresión en la sociedad. En este orden objeta que las estructuras de poder y dominación son más sutiles e invisibles de que lo que el propio Habermas llegó a vislumbrar y entiende que la *Ética Discursiva* está más preocupada por las condiciones del consenso que por aquellas que producen el desacuerdo, por lo tanto, no aborda directamente el conflicto y la lucha de interés de las partes.

³⁶ YOUNG, *Polity and Group Difference: A critique of the ideal of Universal Citizenship* p. 262

³⁷ YOUNG, *Polity and Group Difference: A critique of the ideal of Universal Citizenship*, p. 262-263.

Si bien los demócratas deliberativos consideraron aquellas instancias en las que tras un acuerdo aparente entre las partes se podría esconder la reproducción de las formas de poder e injusticia (comunicación sistemáticamente distorsionada), su análisis se ha centrado más bien en la necesidad de dar legitimidad a los consensos que en el tratamiento de las condiciones distorsionadas de la comunicación³⁸. En este sentido, la teoría y la práctica de la democracia deliberativa no tienen herramientas para tratar la posibilidad de que las deliberaciones puedan ser cerradas y distorsionadas en los mecanismos de poder y las ideologías³⁹. Para superar las carencias del modelo de democracia habermasiano, Young postula que la efectivización de la deliberación obliga a la ampliación de las propias formas de comunicación, para dar lugar a nuevos códigos de representación y tratamiento (greetings), narrativas (narratives) y retóricas (rhetorics) en las instancias de deliberación⁴⁰. En suma, si la democracia deliberativa pretende realizar el proyecto de la inclusión en la pluralidad de las sociedades contemporáneas, debe estar alerta de las estructuras de dominación que siempre están presentes en las relaciones intersubjetivas, para ello debe ampliar y garantizar la diversidad comunicativa de los grupos.

6. Consideraciones finales

La crítica de Young a Habermas se enfoca al riesgo de que las condiciones ideales del habla sean cómplices de situaciones de opresión y dominación. Si bien el filósofo frankfurtiano sostiene la posibilidad de alcanzar un consenso racional entre las partes involucradas y trascender

³⁸ YOUNG, *Activist Challenge to deliberative Democracy*, Political Theory, Vol. 29., N° 5, oct. 2001, p. 685.

³⁹ YOUNG, *Challenges to deliberative Democracy*, p. 686.

⁴⁰ YOUNG, *Inclusion and Democracy*, p.p. 52-73

mecanismos de poder manipuladores del discurso público, es acusado por la filósofa de sostener una comprensión abstracta y desencarnada de la racionalidad. En esta línea crítica, Young objeta que la noción habermasiana de racionalidad, obliga a los sujetos a abstraerse de su identidad de grupo con miras a alcanzar una posición absolutamente desinteresada. Centrada en el análisis de los mecanismos de poder, Young señala que la comunicación se caracteriza más por una retórica no racional, la conservación y reproducción de las estructuras de dominación, que por la racionalidad y la búsqueda del consenso que Habermas plantea. Para superar las carencias del modelo de democracia habermasiano, Young sostiene que la deliberación obliga ampliar las formas de comunicación, para dar lugar a nuevos códigos de presentación y tratamiento.

Bibliografía

- Josua Cohen, *Deliberación y Legitimidad Democrática* en *The Good Polity*, Oxford: Blackwell, 1989.
- Javier Gallardo, *Elogio modesto a la deliberación* en *Revista de Ciencia Política* Vol. 18 N° 1, octubre-2009, p. 85-115.
- Jon Elster, *Deliberative Democracy*, Cambridge: Cambridge University, 1998.
- Nhytamar De Oliveira, “Habermas o Mundo da Vida e a *Tercera via* dos Modernos” en *Genealogia do ethos moderno*, Porto Alegre, Edipucrs, 1999.
- Jürgen Habermas, *Tres Modelos Normativos de Democracia* en *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós, 1999.
- Jürgen Habermas, *Facticidad y Validez*, Madrid: Trotta, 1998.
- Jane Mandsbridge, *Beyond Adversial Democracy*, Nueva York: Basic Books, 1980.

Thomas McCarty, *Reflexiones sobre la racionalización en la Teoría de la Acción Comunicativa: en Habermas y la Modernidad*, Madrid: Teorema, 1988.

McCarty, Thomas *La teoría Crítica de Habermas*, Madrid: Tecnos, 1992.

Iris Young, "Polity and Group Difference: A critique of the ideal of Universal Citizenship", *Ethics*, Vol. 99, No. 2: Enero 1989, p. 250-274.

_____. *Justice and the politics of difference*, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

_____. *Inclusion and Democracy*, New York, Oxford University Express: 2000.

_____. "Activist Challenges to deliberative Democracy", *Political Theory*, Vol. 29, N°5, oct. 2001, p.670-690.

_____. "Communication and the other: beyond deliberative democracy" en *Democracy and Difference: contesting the boundaries of the political*, Benhabib Seyla (Ed), Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996, p.120-135.

_____. *Democracy and Inclusion*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

REFLEXIÓN, AUTONOMÍA Y PATOLOGÍAS SOCIALES: BASES PARA UNA RECONSTRUCCIÓN POST- METAFÍSICA DEL MODELO HEGELIANO DE LA *ESPECULACIÓN* PARA EL ESTUDIO DE LAS PATOLOGÍAS SOCIALES

*Martín Fleitas González**

Desde las entrañas de la tradición de la Teoría crítica de la sociedad ha surgido un concepto henchido de supuestos y desafíos, que con el sólo hecho de su mención, nos asaltan todo tipo de desafíos. Me refiero al concepto de *patología social*. Axel Honneth ha podido aislar tres coordenadas compartidas por las diferentes generaciones de la Teoría crítica respecto de cómo entender este concepto. Estas coordenadas configuran un arco muy tenso de supuestos y retos que el concepto demanda para su estudio, y pueden resumirse de la siguiente forma: a) el primero de estos supuestos atañe a la convicción del carácter patológico de las sociedades contemporáneas, cuya causa es referida a una obstaculización del desarrollo histórico de la

* Universidad de la República del Uruguay (UdelaR).
elkanteano@gmail.com

racionalidad. A esta convicción diagnóstica subyace una fuente de normatividad presente en aquello que no es patológico y que implícitamente da sustancia a una concepción de vida buena, especialmente entendida como las condiciones de posibilidad de la autorrealización humana; b) como un segundo supuesto aparece la atribución de tal déficit de racionalidad al sistema capitalista; c) mientras finalmente, la idea de crítica de tal estado patológico de las sociedades capitalistas, así como también de las fuentes de resistencia y motivación para la superación de tal estado, constituyen el tercer supuesto cuyo foco se ciñe sobre la naturaleza del malestar, encontrando en este una manifestación de aquel reservorio de fuerzas emancipadoras presentes en la misma racionalidad cuyo desarrollo ha sido parcializado¹.

Si bien las diferentes generaciones de la Teoría Crítica han modificado las bases teóricas desde las cuales realizar la crítica de las patologías sociales, todas convergen en atribuir, a estas últimas, el poder de neutralizar *las capacidades reflexivas* de los individuos, volviéndolos no conscientes de los motivos de acción que siguen, así como también *apáticos* frente a la posibilidad y necesidad de superar su condición patológica. Tanto la alienación, como la reificación, el consumismo y las preferencias adaptativas, parecen cooperar en la producción de sujetos indiferentes e indolentes, que vivencian las circunstancias como indelebles y emancipadas de sus manos.

Sobre una fuerte herencia hegeliano-marxista se ha trazado la convicción de que es preciso elaborar un discurso teórico que sea capaz de romper con la consciencia cosificada, para transformarse en *praxis* emancipadora al despertar en los afectados un presunto interés por alcanzar la autorrealización. Pero lo que no queda del todo claro es

1 HONNETH. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, pp. 27-52.

qué es lo que se entiende por “reflexión”, algo realmente clave para luego comprender cómo puede intervenir mediante un discurso que revierta las patologías sociales.

En el presente trabajo reconstruiré algunos modelos de reflexión –aristotélico, kantiano y habermasiano– que se nos presentan como interesantes opciones para el estudio de aquello socavado por las patologías sociales. (1). Tras explicitar algunos reparos que es posible mantener frente al potencial crítico de los modelos anteriores, emprenderé la tarea de reconstruir lo que puede denominarse como *modelo hegeliano de la especulación, o reflexión*. Reconstruiré el modelo de reflexión hegeliano con dos objetivos principales: en primer lugar, el de mostrar que el propio concepto de patología social parece suponerle en todo momento; y segundo, que los diferentes filósofos que han tratado con el concepto de patología social han asumido el modelo hegeliano de reflexión, al menos en sus coordenadas más básicas (2). En tercer lugar, abordaré el caso de las preferencias adaptativas desde la perspectiva del modelo hegeliano reconstruido en la sección precedente. Aquí el objetivo consistirá en señalar aquello que el modelo hegeliano puede aportar acerca del ejercicio de la autonomía, sugiriendo que un nivel superior del ejercicio de la autonomía podría significar la resistencia y tolerancia del sujeto a las contradicciones, llegando incluso a asumir alguna de ellas como constitutiva de la propia identidad (3). Finalmente, esbozaré el alcance de las argumentaciones realizadas con la explícita intención de considerar la posibilidad de que el modelo hegeliano pueda complementar alguno de los demás modelos de reflexión, al sugerir un nuevo rasgo de la autonomía no completamente conceptualizado por estos últimos (4).

1. Posibles modelos de reflexión para el estudio de las patologías sociales

Cuando uno desea rastrear el surgimiento de la reflexión en tanto problema u objeto de abordaje filosófico, parece ineludible volver nuestra mirada hacia el pasado, y reconocer a primera vista los rostros de Aristóteles e Immanuel Kant de entre un sin fin de filósofos. Este “reconocimiento a primera vista” no depende tan sólo de la familiaridad visual que cada uno mantenga con ellos, sino especialmente del valor argumental que le atribuimos a sus pensamientos filosóficos. En esta ocasión, nuestro reconocimiento a la importancia de sus legados intelectuales se concentra en sus apreciaciones acerca de la reflexión. Tanto Aristóteles como Kant, desde distintos marcos filosóficos y distintas épocas, han ofrecido “modelos de la reflexión” que aún tiñen las discusiones sobre la autonomía en el presente. En lo que sigue delinearé los rasgos básicos de tales modelos para luego mostrar cómo es que Habermas parece ser capaz de conectarlos en un solo modelo.

a) *El modelo de reflexión aristotélico:* las investigaciones acerca del razonamiento práctico que el filósofo estagirita nos ha legado en el tercer Libro de su *Ética Nicomáquea*, constituyen por sí mismas un modelo de reflexión que se ciñe particularmente en la cuestión de la felicidad, o lo que contemporáneamente podemos entender como “vida buena”. De acuerdo a la interpretación tradicional del pensamiento ético aristotélico, siendo la felicidad un *telos* inherente a la naturaleza humana, Aristóteles se esfuerza por ilustrarnos acerca de cómo volverlo lo suficientemente dignos como para alcanzarla, esto es, ser virtuosos². En este

2 IRWIN. “The structure of Aristotelian Happiness”, pp. 382-391.
KORSGAARD. “Aristotle and Kant on the Source of Value”, pp. 486-505.

contexto, la consecución de la felicidad dependerá de cuan prudentes seamos a la hora de tomar nuestras decisiones, por lo que la deliberación que debe realizar el virtuoso, para no caer “ni en los excesos ni en los defectos”, concentra en sí misma la clave del modelo ético aristotélico. Sólo en dominio de nuestra voluntad podremos luego disponernos a cultivar las virtudes *dianoéticas* capaces de llevar adelante tales deliberaciones, lo que en suma constituye la praxis de la felicidad en la medida en que la misma no es concebida por Aristóteles como un estado, sino como una acción que realiza procesualmente la naturaleza humana como actualidad continua.

La presencia de este modelo aristotélico de reflexión puede encontrarse en las recientes discusiones acerca de la autonomía, y en particular, aquellas que se han focalizado en la pregunta por el origen de la autoridad moral que supone un agente autónomo sobre sus propios contenidos internos. Ya sean nuestros fines, nuestros deseos o creencias, la autoridad que el sujeto autónomo desarrolla frente a ellos constituye un objeto de debate filosófico en la actualidad. Una de las respuestas a este problema lo han ofrecido Charles Taylor y Harry Frankfurt, entre otros, proponiendo una concepción de autonomía centrada en una particular idea de reflexión, familiar a la deliberación aristotélica.

Frankfurt y Taylor concuerdan en que lo distintivo de un sujeto autónomo es la capacidad de autorreflexión manifiesta en la posibilidad de formar *metapreferencias*, o preferencias de segundo orden³. La idea básica consiste en concebir un deseo de segundo orden superior en autoridad moral a los de primer orden, y por tanto capaz de influir sobre este último al punto de modificarlo. Este modelo, que ha sido ilustrado con el caso de aquel fumador que desea no desear fumar, parece actualizar el modelo aristotélico en la medida en que este caso ilustra una naturaleza reflexiva

3 FRANKFURT. *La importancia de lo que nos preocupa*, pp. 26-27.

similar, esto es, un sujeto que puede anteponer deseos portadores de razones de mayor peso a deseos que tienen razones de menor peso en su favor.

Por su lado, Taylor agrega a este modelo la idea de la posibilidad que tiene la autorreflexión de realizar evaluaciones *débiles y fuertes*: mientras las primeras tienen por objeto evaluar las acciones más convenientes, o el objeto deseado más atractivo, las segundas buscan elegir la acción más valiosa de acuerdo a una concepción del bien⁴. Así es que este modelo pretende dar cuenta de un rasgo de la autonomía no presente, por ejemplo, en el *akrático*, ni en el *wanton*. Respecto del primer caso, ya Aristóteles lo aborda a través de la ausencia, en el *incontinente*, de virtudes éticas, esto es, un dominio virtuoso de la propia voluntad para así controlar aquella parte desiderativa que es arrebatada por la vegetativa. En razón de ello, la *akrasia* debería poder corregirse a través del entrenamiento disciplinado de la dimensión racional de la voluntad.

Pero un caso más complejo es el del *wanton*, aquel sujeto que se muestra indiferente al carácter general de su voluntad. Pues, mientras en el fumador *akrático* existe una identificación con aquel deseo de no fumar, más no una voluntad que le concrete prácticamente, en el *wanton* no parece haber, según Frankfurt, identificación alguna⁵. De este modo, los *wantons* se nos presentan como sujetos que podrían estar bajo el efecto de alguna praxis fallida frente al mundo, sea el caso de una patología social como la alienación o el consumismo, u otra semejante. El perfil de este tipo de individuo indiferente frente a sí mismo, nos impone el desafío de distinguir con cuidado aquel individuo involuntariamente paralizado en el ejercicio de su autonomía, de aquel *akrático*. Es aquí donde Frankfurt ofrece sus apreciaciones en torno a la *preocupación (care)* que todo

4 TAYLOR. "What is human agency", pp. 103-135.

5 FRANKFURT. *La importancia de lo que nos preocupa*, pp. 33 y ss.

individuo manifiesta frente a sí: una actitud de involucramiento con respecto a qué identidad desea el individuo lograr y desarrollar con sus decisiones. En la medida en que el *wanton* parece presentar un socavamiento de esta preocupación por sí mismo, este último concepto ofrece un camino posible para la elaboración de un criterio capaz de discriminar sujetos afectados por patologías sociales de los *akeráticos*, postulando así el modelo aristotélico de la reflexión como un buen candidato para el estudio de las patologías sociales⁶.

No obstante, frente a este modelo podemos mantener algunos reparos, los cuales pueden ser sintetizados en dos. En primer lugar, se nos imponen dos preguntas acerca del modelo de deseos de primer y segundo orden: por un lado podríamos preguntarnos por qué los deseos de segundo orden son normativamente superiores que los de primer orden. Probablemente, Taylor y Frankfurt estén convencidos de que los deseos de segundo orden son más *profundos*, y por tanto más “auténticos” al estar más fuertemente relacionados con la identidad del individuo. Pero por otro lado, nos surge el problema de un regreso al infinito en la medida en que, de acuerdo a este modelo, nada inhibe la posibilidad de concebir la posibilidad de elaborar deseos de tercer, cuarto, quinto y “n” orden. Si esto es permitido por el modelo, la posible respuesta a la pregunta anterior no mantendría asidero en la medida en que ya no habría profundidad ni cercanía posible con la identidad del individuo⁷. Pero ambas preguntas podrían ser abordadas

6 Un prometedor esbozo del estudio del perfil de los *wantons* en el marco de las patologías sociales puede encontrarse en REYES, “Indiferencia, preocupación y auto-reflexión: El carácter de la voluntad en la autonomía personal”, pp. 225-236.

7 Esta es la reserva que Joel Anderson manifiesta frente a las reflexiones de diversos órdenes: ANDERSON. “Disputing Autonomy. Second-order desires and the dynamics of ascribing autonomy”, pp. 7-26.

desde lo que puede denominarse “el recurso a la felicidad”, alegando que la *preocupación del individuo por su propia identidad*, y su *plan de vida a seguir*, nace de su innato interés por alcanzar la felicidad. Este recurso a la felicidad, uno de los tantos legados de Aristóteles, parece sernos extraño en la actualidad tras el duro golpe que el psicoanálisis acertó contra la idea moderna de sujeto. Tras la hipótesis del inconsciente, no hay forma de mostrar tal tendencia humana hacia la felicidad, y de hecho su mera postulación podría ser acusada de metafísica arcaica⁸. Si bien estas observaciones no pretenden finalizar la discusión sobre el presente modelo de reflexión, sí tienen el objetivo de mostrar lo razonable de su postulación para el estudio de las patologías sociales, al igual que los reparos que despierta.

b) El modelo de reflexión kantiano: también en el pensamiento kantiano podemos encontrar las bases de un modelo nuevo de reflexión, que a diferencia del aristotélico, no tiene por objeto ya la realización de una vida buena potencial de la naturaleza humana, sino más bien dar cuenta de la problemática posibilidad humana de autodeterminarse, esto es, la realización de su libertad. Muchos de sus partidarios, y no tan partidarios, han reconocido el valor de la reflexión kantiana como un componente preponderante de su legado. Sin embargo, a diferencia del modelo aristotélico, Kant manifiesta cierta concepción de la reflexión que cambia sus atributos y potencialidades dependiendo de la obra en la que uno repare. En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant define la reflexión de la siguiente manera:

No es de los objetos mismos que se ocupa la reflexión (*Überlegung, reflexión*) para obtener directamente los conceptos, sino que es el estado de espíritu (*der Zustand des Gemüts*) en el cual nos disponemos inicialmente a encontrar las

8 WELLMER. *Sobre la Dialéctica de la modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, pp. 51-112.

condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener los conceptos. Ella es la conciencia de las relaciones que tienen las representaciones dadas con nuestras diversas fuentes de conocimiento, solamente mediante la cual es posible determinar las relaciones que ellas [las representaciones] tienen unas con otras (CRP, A316).

El papel que se le atribuye a la reflexión aquí es congruente con lo que Kant sostiene en sus siguientes *Críticas*, pero es preciso notar que a medida que avanzamos hacia su *Crítica del Juicio*, a la reflexión se le atribuyen potenciales crecientemente ampliados. En la primera *Crítica*, el papel de la reflexión consiste en superar una confusión que puede emanar de la “anfibología de los conceptos”. En este punto, la reflexión tiene la función de delimitar con precisión el “lugar trascendental” (*transzendentalen Ort*) que ocupa cada concepto, ya sea en la sensibilidad, ya en el entendimiento puro. Es justamente para evitar los riesgos que implica esta anfibología que resulta necesario delimitar los tipos de conexiones que guardan los conceptos considerados en un cierto estado de espíritu, y elaborar, a partir de ello, lo que Kant denomina una “tópica trascendental” capaz de determinar el lugar trascendental de cada concepto.

Esta concepción de la reflexión se mantiene en la facultad práctica de la *Razón Pura*, en virtud de que la *Ley moral* constituye para ella un *factum* (CRPP, § 7). A partir de este *factum* podemos constatar la realidad problemática de la idea de libertad, por lo que el juicio práctico moral también constituye un tipo de juicio dogmático, de subsunción de lo particular bajo lo universal. Sin embargo, aquí la reflexión aumenta levemente sus atribuciones en la medida en que ya no es una reflexión de la *Razón* sobre el entendimiento sino sobre ella misma. La problematicidad de sus ideas lleva a la *Razón* y su reflexión a un nivel superior que sugiere en esta última la posibilidad de crear mandatos, aunque finalmente siga siendo *dogmática* al tener que subsumir sus creaciones

bajo el criterio fundamental del *Imperativo Categórico* y sus diferentes formulaciones.

Pero en la “Introducción” a su tercera *Crítica*, Kant nos dice que la razón es capaz de realizar una reflexión que parte de lo particular hacia lo general (CJ, Ak. V 179)⁹. Como es bien sabido, los juicios reflexionantes tienen la capacidad de orientarse de acuerdo a un principio subjetivo, aunque a priori (por tanto, con pretensión de universalidad), que no inspira una actividad inductiva, sino más bien un esfuerzo por crear reglas que puedan enlazar intuiciones sensibles no susceptibles de ser categorizadas por el entendimiento, pero que finalmente deben adecuarse a él a través del principio de la *finalidad formal*. Este asenso de lo particular a lo general mantiene, según Kant, una relevancia práctica fundamental: la de motivar al sujeto a actuar de acuerdo a la ley moral en virtud de que el principio subyacente a los juicios teleológico, de gusto y estético, nos sugiere la existencia del mundo incondicionado, empujándonos a renovar nuestra esperanza en la realización del *reino de los fines* en la tierra.

Si bien existe un impetuoso debate acerca de los alcances epistemológicos y morales inherentes a estas presentaciones de la reflexión kantiana, el mismo Kant la concibe, después de todo, como una facultad propiamente humana que seguramente se ha desarrollado filogenéticamente, y que tiene la esencial particularidad de actualizar la problemática realidad de la idea de libertad¹⁰. Es en este sentido que algunos continuadores del kantismo, especialmente aquellos que se autodenominan “constructivistas”, recogen el modelo kantiano de la reflexión para sostener que en su mero ejercicio se encuentran las fuentes de la normatividad, en la medida en

⁹ La observación acerca de la diferentes atribuciones que Kant le otorga a la reflexión, puede encontrarse en: FLO. “Notas para una lectura sintomática de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*”, p. 22.

¹⁰ KANT. *Probable inicio de la historia humana*, pp. 115 y ss.

que la fuerza del deber se sustentaría, en última instancia, en una necesidad lógico-práctica inherente a nuestra “identidad práctica”¹¹.

Es Cristine Korsgaard quien recientemente ha defendido la tesis de que la obediencia a la ley moral se sustenta en la obediencia a sí mismo, en virtud de que la experiencia del *factum* de la razón nos lleva al autorreconocimiento, y nos mueve a sentir nuestro *yo*, nuestra identidad. Esta experiencia propia, mediada por la ley moral, desprende una normatividad que, según Korsgaard, nos mueve a preocuparnos por la manutención y el cuidado de la integridad de nuestra identidad. La “estructura reflexiva de nuestra consciencia” nos solicita preocuparnos por evitar las contradicciones inherentes a ciertas opciones prácticas, las cuales amenazan la integridad de nuestra identidad, y que de ser llevadas adelante se traducirían en dolor o incluso “algo peor que la muerte”¹².

Naturalmente, esta “identidad práctica” no es contingente, sino “profunda”, presente en nuestra calidad humana. Y en razón de que tal identidad profunda aspira a abrigar completamente la fuente de toda normatividad, el modelo kantiano de la reflexión parece superar el recurso a la felicidad del modelo aristotélico, y postularse como un buen candidato para el estudio de las patologías sociales, puesto que desde esta perspectiva, la lesión de la reflexión no pondría en riesgo la búsqueda de la felicidad sino algo vivenciado por el sujeto como más prioritario, esto es, su *yo*¹³.

11 KORSGAARD. *The Sources of Normativity*. Esta postura “neokantiana constructivista” es compartida, en rasgos generales, por Onora O’Neill en su *Constructions of Reason*.

12 KORSGAARD. *The Sources of Normativity*, p. 102.

13 Para el estudio de las patologías sociales, Gustavo Pereira ha intentado incorporar la tesis korsgaardiana sobre la identidad práctica, aunque con algunos reparos (*Elements of a Critical Theory of Justice*, II.2.1). Otra propuesta de estudio de “distorsiones de la reflexión moderna”, que se apoya sobre la versión kantiana de reflexión presente en la *Crítica del Juicio*,

Sin embargo, podemos anteponer un reparo frente a este modelo, en lo que refiere a su pretensión de dar con la fuente última de la normatividad. Si he entendido bien la argumentación de Korsgaard, su tesis sobre la identidad práctica pretende solucionar una regresión al infinito, en lo que refiere a deseos o reflexiones superiores a otros deseos o reflexiones. Pero si esto es así, no resulta fácil advertir cómo es que la reflexión, en tanto expresión del *yo*, manifiesta la *fuentes* de toda normatividad, pues, del hecho de que la reflexión –entendida como expresión de la voluntad kantiana- sea capaz de *valorar* opciones no se sigue que ella sea un *valor moral en sí mismo* que deba defenderse y robustecerse. Esta observación revela que el trasfondo normativo último de la identidad práctica de Korsgaard recae en el sólo principio de no contradicción, pues desde esta tesis, la única preocupación que parece mover al agente durante sus decisiones es la de mantener la consistencia interna de su *yo a través* de la autonomía¹⁴. Si esto es así, el presente modelo dudosamente sea adecuado, en términos óptimos, para dar cuenta de la amplitud del daño de las patologías sociales, pues, como veremos en la sección tercera (3), en el caso de la preferencias adaptativas el daño a la autonomía del sujeto no ofrecería información amenazante para la integridad de su identidad práctica, sino que por el contrario reforzaría la ausencia de contradicciones en su conjunto de creencias.

puede encontrarse en *La vida del espíritu* de Hannah Arendt. Véase una reconstrucción de esta propuesta en FINE. “Judgment and the reification of the faculties. A reconstructive reading of Arendt’s *Life of the Mind*”.

14 Una discusión detallada de los alcances y las limitaciones del argumento de Korsgaard puede encontrarse en FLEITAS. “La idea de libertad como única fuente de normatividad en la moral kantiana”.

c) ¿Un modelo de reflexión capaz de integrar a Aristóteles y Kant? La propuesta de Jürgen Habermas: ciertamente, podemos encontrar en algunos trabajos de Jürgen Habermas una propuesta de modelo de reflexión que pretende conectar los modelos anteriormente reseñados, entre otros. Prestando un especial oído a las críticas de Hegel a Kant, Habermas desarrolla un modelo de reflexión que se extrae de las diferentes modalidades de la racionalidad práctica, complejizando y profundizando aquella delimitada por el mismo Kant en su *Fundamentación*.

Según lo entiende Habermas, la racionalidad práctica presenta una fisonomía constituida por tres modalidades que configuran diferentes formas de resolver problemas prácticos, y que en consecuencia, supone tres dimensiones dentro de las cuales la reflexión se expresa, como manifestación de la autonomía. De este modo, la racionalidad práctica puede expresarse en términos *pragmáticos*, *éticos* o *morales*, dependiendo del objeto de reflexión. En su uso pragmático, la racionalidad se expresa a modo de respuesta en términos de medios y fines, es decir, una elección racional con arreglo a fines donde la evaluación o el cálculo de los mejores medios para alcanzar el fin ocupa un rol protagonista. De acuerdo a su uso ético, esta surge cuando los valores se vuelven problemáticos, demandando cierto grado de reflexión que favorece la autocomprensión del individuo, y también lo atinente a la vida que considera buena, que desea llevar adelante; y finalmente, el uso moral se presenta cuando la elección del sujeto afecta los intereses de los demás, exigiendo de este una reflexión que procure converger sus máximas intersubjetivamente, implícitamente considerando al otro en disposición de respeto¹⁵. Habermas corrobora indirectamente la continuidad de la racionalidad práctica a través de la hipótesis de que existen entre ellas saltos cualitativos incrustados en un creciente desarrollo de

15 HABERMAS. *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 111-115.

la descentración y abstracción ontogenética¹⁶. Esto puede apreciarse al observar que en cada estadio los niveles de abstracción y descentración requeridos para su ejercicio son mayores, dando como resultado una paulatina permeabilidad de la intersubjetividad a partir del nivel ético.

A la luz de este modelo parece razonable la posibilidad de conectar los modelos aristotélico y kantiano de la reflexión en uno sólo, modificando seriamente la idealización antropológica subyacente. Naturalmente, Habermas ya no entiende al sujeto como metafísicamente orientado hacia la autorrealización, ni tampoco como un sujeto peligrosamente desencarnado que se opone al mundo en busca de su autodeterminación libre de contradicciones internas, sino más bien como un sujeto entre sujetos, mediado y envuelto con el otro de forma irrenunciablemente comunicativa. En este último punto, asegura Habermas que ha escuchado las objeciones de Hegel, postulando un sujeto intersubjetivo, una comunidad comunicativa que a nivel performativo abriga las bases necesarias para la solución de los conflictos prácticos presentes en el mundo de la vida¹⁷.

A su vez, puede atribuírsele a este modelo una interesante ventaja frente a los anteriores: el de actualizar los términos del “recurso a la felicidad”. Si bien tal recurso parece quedar inutilizado en su versión metafísica, la versión de Habermas, al igual que el resto de sus antecesores de la Escuela de Frankfurt, presenta notas bien interesantes al conectar el menoscabo de la autonomía de los individuos con las formas sociales de malestar. Ante la pregunta del escéptico, acerca de por qué deberíamos suponer en el

16 HABERMAS. *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 133-134.

17 Recientemente, Rainer Forst ha ampliado la discriminación de los ámbitos en los cuales la racionalidad práctica manifiesta particularidades. A las dimensiones mencionadas por Habermas, Forst incorpora las dimensiones de lo legal, lo político y lo social, precisando así el principio (D) de la Ética del Discurso: FORST. *Contexts of Justice*, pp. 256 y ss.

afectado por alguna patología social, un interés por salir de ella, los filósofos de Frankfurt han re-elaborado psicoanalíticamente el “recurso a la felicidad” al preguntarse por las cargas cognitivas del sufrimiento social. Y sobre este punto, todas las generaciones de la Teoría Crítica de la sociedad concuerdan: las diferentes formas de malestar social manifiestan ansias humanas de autorrealización, de emancipación, de justicia¹⁸.

Sin embargo, ¿es este el modelo adecuado para la determinación de la presencia de patologías sociales? ¿Acaso las patologías sociales socavan necesariamente alguno de estos rostros de la racionalidad práctica? ¿Es esta reflexión la que Lukács, Horkheimer, Adorno, Marcuse, y el mismo Habermas tienen en mente a la hora de criticar las autonomizaciones sociales? ¿No cabe la posibilidad de que las patologías sociales nos afecten dejando intactas nuestras capacidades reflexivas, según la entienden estos modelos?

En este punto, como reparo frente a los modelos mencionados, cabe pensar la posibilidad de que un sujeto se encuentre afectado por una patología social, supóngase el consumismo, dejando intactas sus capacidades reflexivas de realizar evaluaciones profundas a nivel ético, o de compatibilizar máximas con las expectativas de todos sus compañeros de interacción a nivel moral. Es Benson quien nos llama la atención acerca de que las capacidades reflexivas, entendidas de acuerdo a los modelos presentados, no constituyen un indicador adecuado para atribuir autonomía a un agente, puesto que aquellas pueden ejercerse sin mayores dificultades en contextos de opresión social. Desde su perspectiva, el problema no radica en la reflexión sino en la formación de preferencias de primer y segundo orden, las cuales podrían distorsionarse a todo nivel en la medida en que mantengan como horizonte semántico

18 HABERMAS. *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 59-66.

irrenunciable el de la opresión vivenciada¹⁹. Según pueda reconocerse perfiles de sujetos con estas características, podemos dudar de que la autonomía del agente sea parcializada a través de la atrofia de capacidades cognitivas.

Si recordamos las fugaces menciones sobre la reflexión dentro de la tradición de la Teoría Crítica, podemos ver ya en 1923, cómo Lukács nos sugiere que la reificación es capaz de obstaculizar los intentos subjetivos de pensar o imaginar otra forma de organización social posible²⁰. Posteriormente, Horkheimer, Adorno y Marcuse continúan desarrollando la óptica de Lukács al mostrar cómo diferentes elementos de la cultura, las instituciones, las personas, e incluso la sexualidad, se viven de forma refractaria a la reflexión; y más recientemente, Habermas continúa la misma tesis aludiendo a los procesos autopoieticos del *sistema* que lesionan y colonizan los potenciales emancipadores del mundo de la vida a través de la sustitución de sus símbolos, parcializando así la normatividad inherente a toda comunicación orientada al entendimiento. A la luz de estas alusiones, y de la observación de Benson, pienso que en este punto no debemos cegarnos por el mero uso de la palabra “reflexión”, puesto que intuyo que en el ámbito de estudio de las patologías sociales, el concepto de reflexión supuesto es parcialmente capturado a nivel conceptual por la tradición de la Teoría Crítica; de hecho, sospecho que los filósofos de Frankfurt lo utilizan a nivel intuitivo. Me refiero especialmente a que el concepto de reflexión utilizado a nivel intuitivo por la generalidad de los trabajos sobre patologías sociales es un concepto puramente hegeliano, parcialmente delimitado en los modelos mencionados anteriormente. Esta observación me llevará a proponer una forma de apresar el

19 BENSON. “Autonomy and oppressive socialization”, pp. 385-408.

20 LUKÁCS. *Historia y conciencia de clase*, p. 93.

modelo hegeliano de la reflexión, para mostrar que el estudio de las patologías sociales lo supone e incluso lo exige.

2. El modelo de reflexión del joven Hegel

La tarea a la que me abocaré en este apartado será la de proponer una forma, entre otras posibles, de aislar el modelo de reflexión del joven Hegel. El objetivo aquí no sólo consiste en mostrar cómo es que el concepto de patología social parece presuponerle, sino también observar que la tradición de la Escuela de Frankfurt lo ha supuesto más nunca conceptualizado concluyentemente. El éxito de esta modesta empresa podrá luego dar lugar a la construcción de un modelo de reflexión hegeliano postmetafísico capaz de acoplarse a los modelos anteriores, dependiendo de la idealización antropológica supuesta o asumida.

“Reflexión” proviene del latín *reflexio*, lo cual significa “la acción de volver atrás”. Ciertamente, pienso que los tres modelos mencionados convergen en el sentido original de la palabra, sin embargo, Hegel se apega por completo a la misma al elaborar lo que a su entender es una tarea propiamente filosófica: la *mediación*. Bajo el entendido de que la reflexión constituye una forma de pensamiento que vuelve sobre sus presupuestos, el joven Hegel —más particularmente cuando abandona Frankfurt para establecerse en Jena— arremete contra la forma de ejercer la reflexión en su época. Este intento de crítica inmanente puede encontrarse en su *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Allí, fuertemente influenciado por el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, Hegel trasciende las tesis de este argumentando que la filosofía de la reflexión idealista de Kant y Jacobi, la cual recibe su formulación más extrema en la tesis de la identidad subjetiva $yo = yo$, requiere, como su condición de posibilidad, de la postulación de una *identidad absoluta entre la identidad del $yo = yo$ y la no-identidad del yo*

objetivo –la naturaleza. De esta forma, Hegel se esfuerza por conectar en una unidad sin homogeneización la identidad propia del entendimiento y la no-identidad que promueve el llamamiento romántico de su época²¹. Los polos opuestos que representan la idea de libertad kantiana como forma de autodeterminación y la fusión romántica en un absoluto que disuelve el desgarramiento moderno entre razón y pasión, pretenden ser aunados por el joven Hegel a través de la idea de un absoluto en sí mismo desgarrado, que abriga en su interior, para llegar a *ser*, una contradicción fundamental. Esta “contradicción absoluta” revela, según Hegel, los tres niveles de reflexión que deseo aislar con la intención de delinear los rasgos básicos de su modelo.

En primer lugar, encontramos una reflexión sobre los objetos “inmediatamente” dados a la experiencia, de la cual se encarga nuestro entendimiento. Luego, a partir de esta reflexión de primer orden podemos alcanzar una reflexión de segundo orden en la medida en que se cobra consciencia de que tales objetos no son dados a nuestra experiencia *per se*, sino que son dados en el horizonte de un pensamiento que posibilita su aparición. Este nivel de reflexión es propiamente el que Kant denominó “trascendental”, aludido anteriormente, que coloca como objeto de reflexión la relación del entendimiento con los objetos de nuestra experiencia. Finalmente, es en un siguiente ascenso que podemos cobrar consciencia de que esta “reflexión de la reflexión” no está libre de presupuestos, pues como relación conmigo mismo esta reflexión está condicionada por aquello de lo cual se delimita, como lo es, según Hegel, el mundo empírico y la historia. Este último nivel de reflexión es denominado por Hegel “especulación”, y tiene la

21 TAYLOR. *Hegel*, pp. 31-43; LUKÁCS. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, pp. 246-300.

pretensión de ir más allá de sí misma al buscar insertar la reflexión subjetiva en la historia. El mismo Hegel reconoce los tres niveles de reflexión que desea extraer del idealismo subjetivo del siguiente modo:

Hasta aquí hemos descrito el lado puramente trascendental (...) Debido a este aspecto auténticamente trascendental el otro, en el que domina la reflexión, es tanto más difícil de captar según el punto de partida como en general es difícil de retener, pues para lo intelectual, en lo cual la reflexión ha trastocado lo racional, siempre permanece abierto el retorno al aspecto trascendental. Se ha de mostrar, por tanto, que a este sistema pertenecen esencialmente los dos puntos de vista, el de la especulación y el de la reflexión, y de tal manera que el segundo no tiene una posición subordinada, sino que los dos se encuentran en el centro del sistema y son absolutamente necesarios y no unificados. Con otras palabras, yo = yo es principio absoluto de la especulación, pero esta identidad no es revelada por el sistema; el yo objetivo no se iguala al yo subjetivo, ambos permanecen absolutamente contrapuestos entre sí. El yo no se encuentra en su manifestación o en su acción de poner, para encontrarse en cuanto yo tiene que aniquilar su manifestación. La esencia del yo y su acción de poner no coinciden: *el yo no deviene objetivo para sí mismo*²².

Desde esta perspectiva, la *Razón (Vernunft)* se nos presenta más potente y ambiciosa de lo que Kant había determinado en sus *Críticas*, aunque, en palabras de Hegel, la misma no hace más que trascender y querer superar las mismas contradicciones que Kant describió como irresolubles al nivel del segundo tipo de reflexión

22 HEGEL. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 42.

desarrollado por el entendimiento (*Verstand*)²³. Independientemente del complejo debate mantenido entre el kantismo y el hegelianismo, podemos rescatar aquí la idea de que la reflexión entendida por Kant y su modelo difícilmente es capaz de trascender el profundo desgarramiento que mantiene el entendimiento frente al mundo, pues, como se ha mencionado anteriormente, apenas es capaz de vislumbrar el mundo de lo incondicionado a través de los juicios reflexionantes y el sentimiento de respeto que nos inspira la ley moral. Por su lado, lejos de objetar este nivel de “reflexión de la reflexión”, Hegel se esfuerza por desarrollar un nivel especulativo de reflexión que pretenda encarnar la consciencia que la *Razón* pone en la subjetividad al darse cuenta de la contradicción inherente a la relación del sujeto consigo mismo, con el mundo, y la sociedad²⁴.

La especulación no busca sino absolutizar la contraposición esencial entre el yo y su *sí-mismo*, y en razón de ello es que la última forma de la reflexión es incapaz de eliminar la contradicción inherente a tal relación, sino tan sólo de situarla como tal en la historia y el mundo. En virtud de que “(L)a actividad que separa es el reflexionar”, la contradicción no se disuelve en un absoluto romántico similar al que propone Schelling, sino que reconoce en esta contradicción lo absoluto mismo, la necesidad del desgarramiento que mueve la relación del sujeto consigo mismo y el mundo, y en ello desarrolla su historicidad²⁵.

Desde esta perspectiva, parece razonable aislar el modelo de reflexión hegeliano teniendo presente que su última forma, el de la especulación, tiene la pretensión de conectar la innata tendencia moderna subjetiva hacia la

23 TAYLOR. *Hegel*, p. 61.

24 HEGEL. *Diferencia*, p. 44.

25 *Ibíd.*, p. 77.

autodeterminación, hacia su autonomía –idealismo subjetivo–, con la búsqueda de la superación del desgarramiento que esta última genera a través de un absoluto –romanticismo. La clave que propone el joven Hegel recae en concebir una reflexión que sea capaz de apresar la relación contradictoria que mantienen estas tendencias, concibiéndolas como “idénticas” e inseparables. Tal contradicción podría situar la reflexión subjetiva en la historia, dar cuenta de su genética social e histórica a partir del develamiento de su inextricable e inseparable *esencia* contradictoria.

Si esta propuesta de “aislación” del modelo de reflexión del joven Hegel es aceptable, podemos sortear las fuertes asunciones metafísicas de su pensamiento maduro, y evitar posibles objeciones acerca de un determinismo histórico²⁶. Es sabido que durante este período el *Geist* no presenta mayor protagonismo, en virtud de que Hegel no piensa aún la subjetividad como “vehículo” histórico que teleológicamente busca la realización del *Geist*. Por otro lado, esta “aislación” también encuentra un importante aditivo en la incorporación de la intersubjetividad que Hegel presenta en términos de reconocimiento recíproco pocos años después, aún establecido en Jena²⁷. En virtud de lo expuesto,

26 Las objeciones que denuncian un determinismo del *Geist* autorreflexivo que devalúa la realidad social y la posibilidad de una “crítica fuerte” en el pensamiento maduro de Hegel, pueden encontrarse en HABERMAS. *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, pp. 37-61; JAEGGI. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, pp. 56 y ss.

27 HEGEL. *El sistema de la eticidad*. El protagonismo de la intersubjetividad en términos de reconocimiento recíproco no afectado seriamente por las maduras propuestas de Hegel en términos de *Geist*, ha sido reconocido y ricamente explotado por HONNETH. *La lucha por el reconocimiento*. Honneth también ha propuesto interesantes reinterpretaciones de la *Filosofía del derecho* bajo la idea de extraer las tesis hegelianas que presentan una argumentación autosuficiente, omitiendo así la autorreflexividad del *Geist* (HONNETH. *Suffering from indeterminacy*).

si bien es verdad que Hegel continua con este modelo especulativo de reflexión durante su madurez²⁸, durante su estancia en Jena su modelo de reflexión parece soportarse sobre sus particulares concepciones acerca de la lógica, las cuales fundan el principio de contradicción como una llave intelectual de la *Razón* que nos asegura el acceso hacia la genética histórica de nuestras estructuras cognitivas, prácticas y ontológicas²⁹. Con la intención de ilustrar los aportes que puede ofrecernos esta propuesta de aislación del modelo reflexivo del joven Hegel para el estudio de las patologías sociales, en el siguiente apartado abordaré un caso de “subversión de la racionalidad”: el de las preferencias adaptativas. Mi intención es mostrar cómo el estudio de este caso de subversión de la racionalidad exige un modelo de reflexión hegeliano semejante al aquí esbozado, en tanto modelo que pretende expresar cierto rasgo de la autonomía.

3. Las preferencias adaptativas entendidas como un caso de patología social desde bajo la luz del modelo de reflexión hegeliano.

Las “uvas amargas” abrigan características “patológicas” que han capturado la atención de filósofos, economistas y científicos sociales durante las últimas décadas. Según Jon Elster, las uvas amargas deben ser entendidas

Por otro lado, Taylor concuerda acerca de la razonabilidad de aislar la lógica dialéctica hegeliana del resto de su sistema metafísico: *Hegel*, cap. IX.

28 HYPOLITE. *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*, Tercera Parte.

29 HEGEL. *Ciencia de la lógica*, tomo I, pp. 147-148. Si bien la idea de contradicción es central en todo el pensamiento lógico de Hegel, hemos de tener presente sus diferentes formulaciones, en virtud de que responden a diferentes periodos de su pensamiento: TAYLOR. *Hegel*, Parte III; HYPOLITE. *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*, Primera Parte.

como modificaciones inconscientes de preferencias en los individuos que se generan en contextos que restringen las posibilidades de satisfacer voliciones³⁰. La idea se apoya en que si un sujeto se encuentra en una situación con nulas posibilidades de satisfacción de deseos, este podrá mitigar la frustración experimentada a través de un mecanismo psíquico voluntario y consciente denominado *planificación del carácter*, o bien por medio de uno causal e inconsciente, denominado preferencia adaptativa. Esta distinción entre mecanismos conscientes e inconscientes de modificación de preferencias penetra no sólo en el corazón de las reflexiones filosóficas sobre la justicia, sino también en la base de los diseños de políticas sociales, puesto que, asumir la existencia de un conjunto de preferencias dadas en los individuos excluye la posibilidad de que a las decisiones de éstos les preceda un proceso inconsciente de formación de preferencias capaz de condicionar sus concepciones de vida buena. Como consecuencia de esta omisión tanto las teorías de justicia como los diseños de políticas sociales presentan dificultades a la hora de dar cuenta de por qué, en contextos de reducida posibilidad de satisfacción de voliciones, los individuos tienden a no hacer uso de los servicios sociales de empleo, educación formal y salud³¹.

El presupuesto psico-cognitivo subyacente a este concepto, implica defender la tesis de que la psiquis individual mantiene un continuo esfuerzo por cuidar una coherencia interna entre creencias, preferencias y voliciones propias, con el objetivo de mantener el equilibrio emocional

30 ELSTER. *Uvas Amargas*, p. 42.

31 Investigaciones que han tenido por objeto aumentar los niveles de eficacia de políticas sociales a partir de la delimitación de un concepto multidimensional de autonomía, pueden encontrarse en PEREIRA y VIGORITO et al. *Preferencias adaptativas. Entre deseos, frustración y logros*. Actualizaciones de las investigaciones de este grupo pueden encontrarse en <<http://eticajusticiaeconomia.blogspot.com.ar/>>.

del individuo. Desde esta perspectiva, las *disonancias cognitivas* son concebidas como inconsistencias internas que amenazan aquella coherencia. Las disonancias cognitivas generan en el individuo una incomodidad psicológica que le empuja a emprender un esfuerzo por reducir las, esto es, evitando aquellas situaciones capaces de ofrecer informaciones que alimenten y mantengan la disonancia. Y en este esfuerzo por mantener el equilibrio emocional subjetivo es que la psiquis es capaz de reaccionar planificando el carácter de la persona, o adaptando sus voliciones a las posibilidades objetivas de satisfacción.

Naturalmente, mientras la planificación del carácter manifiesta en el individuo el ejercicio de un rasgo de la autonomía en términos de deliberación, a partir de la cual el individuo buscaría adaptar *conscientemente* sus deseos a las posibilidades objetivas de satisfacción, en el segundo caso la deliberación no se presentaría, por lo cual el condicionamiento que este movimiento cognoscitivo imprime sobre la autonomía es sumamente relevante. Al eliminar el deseo x por y , una vez ofrecidas las oportunidades para superar la situación z que imposibilita satisfacer x , estas serían desechadas por el sujeto en virtud de que ya no desearía y . En consecuencia, este tipo de subversión de la racionalidad no parece lesionar las capacidades cognitivas que implican los modelos reflexivos usualmente manejados, sino más bien las preferencias que alimentan la reflexión³². Así es que la observación de Benson nos obliga a preguntarnos ¿las patologías sociales lesionan necesariamente la reflexión entendida según los modelos aristotélico, kantiano o habermasiano? Ciertamente, es este

32 En rasgos generales, el grupo *Ética, justicia y economía* ha abordado el fenómeno de las preferencias adaptativas en términos de socavamiento de la reflexión. Recientemente, Pereira ha matizado su abordaje de las patologías sociales al contemplar la posibilidad de que estas no lesionen la reflexión, entendidas según el modelo habermasiano (PEREIRA. *Elements of a Critical Theory of Justice*, apartado II.2.1).

un debate para el cual no parece haber respuesta definitiva, sin embargo, pienso que ninguno de los modelos mencionados es sensible a este corrimiento de preferencias previo a la reflexión. Y es sobre este punto que el modelo de reflexión hegeliano puede mostrar su aporte para el estudio de las patologías sociales.

Las preferencias adaptativas pueden ser entendidas como una forma “patológica” de subversión de la racionalidad que coadyuva a que las personas puedan contentarse a sí mismas con lo poco que logren obtener. Paul Veyne analizó este fenómeno al concebirlo como una forma más precisa de abordar los fenómenos de la *ideología* y la *alienación*³³. Pero en tanto patológicas, las uvas amargas, pienso que exigen para su estudio un modelo de reflexión que no se deje obnubilar por las conclusiones que el mismo Festinger extrae de su teoría de la disonancia cognitiva. A excepción de Veyne, Festinger y Elster concuerdan en que la psiquis busca mantener una coherencia interna entre las informaciones proporcionadas por las voliciones y el entorno. Sin embargo, el ejercicio de la planificación del carácter parece suponer, en tanto ejercicio de un rasgo de la autonomía, algo más que el reestablecimiento de la coherencia interna. Teniendo presente que las preferencias adaptativas reducen *óptimamente* el malestar que genera la disonancia al modificar la volición, la planificación del carácter no es capaz sino de mitigar tal frustración a través de una mediación cognitiva: el sujeto se mantiene deseando algo que no puede satisfacer, pues sólo en el mejor de los casos podría descargar parcialmente tal volición sobre algún tipo de canalización secundaria, más nunca satisfacerla completamente. *Esto nos signiere que una conclusión más apropiada sería la de sostener que la planificación del carácter supone la capacidad de tolerar la contradicción de informaciones, y asumirla como parte constitutiva de la propia identidad.*

33 VEYNE. *Le pain et le cirque*, pp. 706 y ss.

La consciencia y asunción de la contradicción parece adecuarse más bien a un modelo de reflexión hegeliano que a otro mencionado, no en virtud de la contradicción misma, sino en virtud de que sugiere, como rasgo de la autonomía, poder pronunciarse acerca del origen y/o genética de nuestras voliciones y preferencias para luego sostenerlas en el tiempo o no, dependiendo de cuan valiosas las creamos³⁴. Naturalmente, la reflexión no puede reflexionar sobre sí misma más que de forma falible y provisoria, no obstante, el pronunciarse acerca de este punto, el esfuerzo por ofrecer una narrativa verosímil del sí mismo ante los propios ojos constituye un rasgo de la autonomía insinuado por el modelo hegeliano de la *especulación*, en tanto postula la necesidad de asumir como propias las contradicciones inherentes a nuestra relación con nosotros, el mundo y los otros.

Esto en modo alguno podría poner en tela de juicio el principio de no contradicción inherente a cierta forma de proceder de nuestra psiquis, sino que por el contrario, supone un nivel de reflexión especulativo, provisorio, acerca de las contradicciones que todo el tiempo experimentamos con las informaciones provenientes de nuestro entorno. Nótese que mientras la ausencia completa de contradicción inspira la sospecha de que padecemos alguna patología, pues no habría en nosotros ninguna volición, aspiración o expectativa sin satisfacer, la presencia de contradicciones que toleramos inspiraría más bien lo contrario, esto es, la idea de

34 “La “proyección de lo actualmente deseable” no es una solución (...) En primer lugar puede ser comprendido como refiriéndose a los deseos de los hombres tales como estos realmente son, condicionados por el sistema social bajo el cual viven, sistema que admite muy fuertes dudas acerca de si sus deseos son realmente los de ellos. Si tales deseos se aceptan de un modo no crítico y sin trasponer su alcance inmediato y subjetivo, las investigaciones de mercado y las encuestas Gallup serían medios más adecuados que la filosofía para establecer cuáles son”: HORKHEIMER. *Crítica de la razón instrumental*, p. 64.

un sujeto que lucha por no perder las riendas de los rumbos que toma su vida, su entorno y su identidad.

Pienso que es este el tipo de reflexión que la Teoría Crítica ha tenido en mente durante sus duras críticas a la reificación, alienación e ideologías. La convicción compartida entre los filósofos de Frankfurt, si bien navegó por muchos matices de perspectiva, puede resumirse en que las patologías sociales neutralizan la posibilidad de dar cuenta de la forma en que se originan nuestros contenidos mentales acerca de lo que nos rodea³⁵: una reflexión que sea un espejo (*speculum*) provisorio y nunca concluso de la genética de nuestras creencias sobre el mundo, de la historia de las sedimentaciones de nuestras expectativas sobre los demás, del linaje cultural de nuestras representaciones cognitivas y normativas sobre nosotros mismos. Por lo que, si estas argumentaciones resultan aceptables, inmediatamente nos asaltan preguntas acerca del tipo de autonomía que sugiere tal modelo de reflexión hegeliano; de la idealización antropológica requerida para la sostenibilidad del modelo; del potencial normativo del modelo y su capacidad de precisar la forma de desarrollar su idea de autonomía supuesta. Pero dada la modesta empresa del presente trabajo, no es posible más que sugerir indicios.

4. Modelos de reflexión que sugieren modelos de autonomía

Si el modelo hegeliano de la reflexión resulta de alguna utilidad para el estudio de las patologías sociales, sería relevante indicar, al menos en líneas tentativas, los rasgos de la autonomía que sugiere. Hemos visto que los modelos de

35 *Ibíd.*, p. 185. Véase una reconstrucción de este supuesto compartido por las diferentes generaciones de la Escuela de Frankfurt, incluyendo a Axel Honneth, en ZURN. “Social pathologies as second-order disorders”, pp. 345-370.

reflexión responden a convicciones acerca de lo que es la autonomía, en tanto una condición de la autorrealización humana. Por lo tanto, si hemos de bosquejar algunos rasgos de la autonomía sugeridos por la idea de *tolerancia a las contradicciones*, un camino razonable sería el de volver sobre la idea de libertad de Hegel.

Ha sido diversamente abordado el inagotable concepto de libertad que Hegel se esfuerza por delimitar en su *Filosofía del Derecho*. Sin embargo, parece ser comúnmente acordado el hecho de que la *libertad objetiva* exige, según Hegel, no sólo la posibilidad de reflexionar sobre un plan de vida buena a perseguir, entendida como *libertad personal*, sino también de tomar en cuenta las expectativas de los demás compañeros de interacción, lo que kantianamente Hegel reconstruye bajo el término *moralität*, entendida como *libertad moral*. Estas antípodas representan lo que sus comentaristas entienden como polos mutuamente repelentes de la Modernidad: la búsqueda de la felicidad entendida como la fusión de toda particularidad en un absoluto, y la tendencia hacia a una autodeterminación libre de todo influjo. Estas tendencias desgarran toda unidad, y en palabras de Hegel, “dejan ver un malestar significativo”³⁶. Si bien el malestar al que se refiere Hegel no es psicológico sino más bien idealista, como una forma trágica del sí mismo que le lleva a *ponerse* para luego apropiarse y realizarse, he allí, para Hegel, la realidad del deber ser. Para ser superada la rasgadura inserta entre ambas tendencias, debe ser asumida como absoluta e irrenunciable, y, según la opinión de Hegel, esta tarea sólo puede ser lograda si se aseguran las condiciones de la *libertad social* delineadas en su concepto *Sittlichkeit*³⁷.

Las condiciones de la libertad social que Hegel concibe en la familia, sociedad civil y Estado, constituyen

36 HEGEL. *Diferencia*, p. 68.

37 NEUHOUSER. *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, caps. 3, 4 y 5.

formas de asegurar el ejercicio efectivo de las anteriores dos libertades. De este modo, estos componentes de la libertad social pueden ser entendidos como prerequisites para el ejercicio de las demás libertades, en virtud de que la fortaleza personal alcanzada a través de estos estadios de la libertad social sería capaz de soportar la contradicción inherente a la relación entre los ámbitos de elección de personal y moral. Obviando la presencia del *Geist*, y fundamentalmente ceñido sobre los escritos juveniles de Hegel, Axel Honneth ha seguido esta línea de análisis entendiendo tales prerequisites de la libertad social como estadios de reconocimiento recíproco a través de los cuales los individuos tienen la posibilidad de desarrollar diferentes formas de *autorrelaciones prácticas*. Estas autorrelaciones prácticas son actualizadas por Honneth mediante fuentes empíricas provenientes de la psicología evolutiva y la sociología, para ser finalmente conceptualizadas como autoconfianza, autorrespeto y autoestima³⁸. Tanto la seguridad en las propias capacidades para perseguir un plan de vida, como la autocomprensión de igual portador de derechos y deberes que los demás compañeros de interacción, y la percepción de la singularidad del propio valor dentro de un horizonte axiológico cultural y comunitario, dan lugar a una personalidad capaz de soportar la tensiones internas y externas vividas de forma irrenunciablemente conflictivas. En consecuencia, esta idea del desarrollo de la identidad en términos de reconocimiento recíproco, analíticamente diferenciado en tres esferas de reconocimiento (amor, derecho y solidaridad), ofrece una vía de reconstrucción del concepto de autonomía sugerido por el modelo de reflexión hegeliano.

38 HONNETH. *La lucha por el reconocimiento*, cap. V. Véase una formulación diferente de estos prerequisites de la libertad social en HONNETH, *El derecho de la libertad*, cap. C.

En virtud de que las autorrelaciones prácticas constituyen vías de acceso a los propios contenidos internos, sean expectativas frente a los demás y a sí mismo, así como también la representación que el individuo elabora acerca de lo que los demás esperan de él, podemos vislumbrar un espacio de reflexión inmediato del individuo frente a sí mismo. Un espacio que permite al individuo proponer un distanciamiento para la interpretación del origen de sus inclinaciones, del mismo modo que podría suspender tal distanciamiento. Un espacio que puede manifestar la *preocupación* del individuo por sí mismo, por lo que es, por lo que quiere ser, por lo que debe ser, patente en un esfuerzo por esbozar una idea acerca del *origen y el sentido* de sus motivos de acción más profundos, sus preferencias, creencias, expectativas y fines. Estas coordenadas alimentan la idea de una autonomía especulativa capaz de forjar una idea sobre la genética histórico-biográfica del *sí-mismo*, una especulación previa a la reflexión entendida por los modelos anteriores, pero constitutiva del desarrollo de la autoridad del sujeto frente a sus contenidos internos³⁹. De este modo, es defendible la tesis de que una personalidad exitosa en el desarrollo de tal autoridad normativa frente a sí mismo podría tolerar las contradicciones vivenciadas, llegando incluso a asumir alguna contradicción irresoluble como constitutiva de la propia identidad sin que esto implique un desequilibrio del aparato anímico⁴⁰.

Si bien el modelo hegeliano puede ofrecer interesantes aportes para el estudio de las patologías sociales,

39 La propuesta de entender el logro de las autorrelaciones prácticas como forma de desarrollar la autoridad normativa del sujeto frente a sus contenidos internos puede encontrarse en MACKENZIE. "Relational autonomy, normative authority and perfectionism", pp. 525 y ss.

40 Esta idea de una autonomía capaz de absorber contradicciones internas puede encontrarse en BARVOSA-CARTER. "Mestiza autonomy as relational autonomy: ambivalence & the social character of free will".

es cierto que presenta dificultades para su operacionabilidad, particularmente, a la hora de ayudar a diseñar criterios que sean capaces de detectar patologías sociales⁴¹. En este punto, los anteriores modelos parecen ser más atractivos heurísticamente, aunque finalmente, las observaciones de Benson nos obliguen a explorar las profundidades de la autonomía. Así es que parece razonable el elaborar un concepto de autonomía sugerido por el modelo hegeliano de la especulación que, al conceptualizar los tres tipos de libertades descritos por Hegel en su *Filosofía del Derecho*, pueda también incorporar los anteriores modelos, evaluando especialmente la complementariedad que se puede intuir entre las diferentes libertades hegelianas y los distintos rasgos de la autonomía sugeridos por los anteriores modelos de la reflexión. Ciertamente, es fácil constatar que esta empresa ya ha sido emprendida en la actualidad⁴², y en virtud de ello es que aquí se ha sostenido que la intuición hegeliana acerca de qué tipo de reflexión supone el concepto de patología social, siempre estuvo presente en aquellos filósofos que han abrigado el concepto mismo de patología social y sus desafíos.

Bibliografía

ANDERSON, Joel. “Disputing Autonomy. Second-order desires and the dynamics of ascribing autonomy”. En *Stats-Nordic Journal of Philosophy*, vol. 9, n° 1, 2008, pp. 7-26.

BARVOSA-CARTER, Edwina. “Mestiza autonomy as relational autonomy: ambivalence & the social

41 Un ejemplo de la accesibilidad a este tipo de rasgos de la autonomía puede encontrarse en FLEITAS. “Experiencias amargas. Sobre las preferencias adaptativas y la subversión de la personalidad”.

42 PEREIRA. *Las Voces de la Igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*, pp. 111-132.

- character of free will". En *The Journal of Political Philosophy*, vol. 15, n° 1, 2007, pp. 1–21.
- BENSON, Paul. "Autonomy and oppressive socialization". En *Social Theory and Practice*, vol. 17, n° 3, 1991, pp. 385-408.
- ELSTER, Jon. *Uvas Amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona: Península, 1988.
- FINE, Robert. "Judgment and the reification of the faculties. A reconstructive reading of Arendt's *Life of the Mind*". En *Philosophy and Social Criticism*, vol. 34, n° 1-2, 2008.
- FLEITAS, Martín. "La idea de libertad como única fuente de normatividad en la moral kantiana. Reflexiones críticas a partir del neokantismo de Christine Korsgaard". En *Actio*, n° 16, UdelaR-Montevideo, 2014, pp. 75-94.
- FLEITAS, Martín. "Experiencias amargas. Sobre las preferencias adaptativas y la subversión de la personalidad". En *Sistema*, n° 232, Octubre 2013, pp. 75-92.
- FLO, Juan. "Notas para una lectura sintomática de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*". En *Actio*, n° 7, 2006, pp. 1-56.
- FORST, Rainer. *Contexts of Justice*. Berkeley: Universidad de California Press, 2002.
- FRANKFURT, Harry. *La importancia de lo que nos preocupa*. Bs As: Katz, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Buenos Aires: Plantea Agostini, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*. Madrid: Taurus, 1989.

- HEGEL, G.W.F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Trad. María del Carmen Paredes Martín, en *Hegel*, tomo I, Madrid: Gredos, 2010.
- HEGEL, G.W.F. *El sistema de la eticidad*. Buenos Aires: Quadrata, 2006.
- HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la lógica*. tomo I, Buenos Aires: Hachette S.A., 1948.
- HONNETH, Axel. *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz, 2014.
- HONNETH, Axel, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz, 2009.
- HONNETH, Axel. *Suffering from indeterminacy. An attempt at a reactualization of Hegel's Philosophy of Right. Spinoza Lectures*. Van Gorcum: Assen, 2000.
- HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.
- HYPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*. Barcelona: Península, 1974.
- IRWIN, T. H. "The structure of Aristotelian Happiness". En *Ethics*, vol. 101, n.º. 2, Jan., 1991, pp. 382-391.
- HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur, 1973.
- JEAGGI, Rahel. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2005.
- KANT, Immanuel. *Probable inicio de la historia humana*. Madrid: Gredos, 2010.
- KORSGAARD, Christine M. *The Sources of Normativity*. New York: Cambridge University Press, 1996.

- KORSGAARD, Christine M. "Aristotle and Kant on the Source of Value". En *Ethics*, vol. 96, n° 3, Apr., 1986, pp. 486-505.
- LUKÁCS, George. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo, 1970.
- LUKÁCS, George. *Historia y conciencia de clase*, México: Grijalbo, 1969.
- MACKENZIE, Catriona. "Relational autonomy, normative authority and perfectionism". En *Journal of Social Philosophy*, vol. 39, n° 4, 2008, pp. 512-533.
- NEUHOUSER, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*. USA: Harvard University Press, 2000.
- O'NEILL, Onora. *Constructions of Reason*, Cambridge: CUP, 1989.
- PEREIRA, Gustavo. *Elements of a Critical Theory of Justice*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- PEREIRA, Gustavo. *Las Voces de la Igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*. Montevideo-Cánoves y Samalús: Proteus, 2010.
- PEREIRA, G., VIGORITO, A., FASCIOLI, A., REYES, A., MODZELEWSKI, H., BURSTIN, V. *Preferencias adaptativas*. Montevideo: Fin de Siglo, 2010.
- REYES, Agustín. "Indiferencia, preocupación y auto-reflexión: El carácter de la voluntad en la autonomía personal". En PEREIRA, Gustavo (ed.). *Perspectivas críticas de justicia social*. Porto Alegre: Evangraf, 2013, pp. 225-236.
- TAYLOR, Charles. *Hegel*. Barcelona: Anthropos, 2010.
- TAYLOR, Charles. "What is human agency". En THEODORE, Michael. *The Self. Psychological and*

Philosophical Issues, Oxford: Basil Blackwell, 1977, pp. 103-135.

VEYNE, Paul. *Le pain et le cirque*. Seuil, París, 1976.

WELLMER, Albercht. *Sobre la Dialéctica de la modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor, 1993.

ZURN, F. Christopher. "Social pathologies as second-order disorders". En PETHERBRIDGE, Danielle (ed.). *Axel Honneth: Critical Essays*. Leiden-Boston: Brill, 2011, pp. 345-370.

GENEALOGIA DA VERDADE E DO PODER: REFLEXÕES SOBRE NIETZSCHE E FOUCAULT

*Miroslav Milovic**

I

Falando num momento sobre a “razão” na filosofia no livro *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche vai dizer: “Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática...”¹. O que isso pode significar? Relacionar Deus e gramática, por quê? Por que a gramática ainda cria um âmbito religioso que impede de nos livrar de Deus? Talvez nessa relação a gente pode entender a filosofia nietzschiana.

Podemos primeiro colocar a pergunta por que Nietzsche está discutindo a linguagem². No livro *Humano, demasiado humano* encontramos uma resposta importante. Está no parágrafo 11: “A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme e bastante para, a partir dele, tirar

* Professor do Departamento de Direito da Universidade de Brasília (UNB). milovic@unb.br

¹ Nietzsche, F., *Crepúsculo dos Ídolos*, Rio de Janeiro, 2000, p. 29

² cf. a brilhante reconstrução dessa questão em: Mosé, V., *Nietzsche e a grande política da linguagem*, Rio de Janeiro, 2005

dos eixos o mundo restante e se tornar o seu senhor”³. A discussão sobre a linguagem é a discussão sobre a diferença entre dois mundos. Qual é o sentido dessa diferença? Nela eu penso, podemos encontrar o início do projeto heideggeriano sobre a diferença ontológica. É o início, talvez, do projeto da destruição da metafísica. E ainda mais. Talvez essa discussão e o projeto nietzscheano dela supera a relevância da pergunta posterior heideggeriana.

Nietzsche continua: “O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas...”⁴ A linguagem estabelece a verdade. É a crença, as forças, fala ele no mesmo paragrafo, ligadas a essa verdade. Ou, com outras palavras, a linguagem articula uma específica vontade de verdade, uma específica constituição do mundo. Nessa constituição desaparece a vida e aparecem os signos, a linguagem e a gramática. E, mesmo assim, essa constituição do próprio mundo fica importante, talvez o evento mais importante no desenvolvimento da cultura. Ou, melhor dizer, fica o evento mais dramático neste desenvolvimento. Nietzsche vai dizer que nessa crença na linguagem os homens “propagaram um erro monstruoso”⁵. Por que isso aconteceu? Vimos que Nietzsche fala sobre os dois mundos neste contexto. Qual seria este outro mundo, talvez o nosso mundo fora da cultura e da história?

A discussão sobre a diferença ontológica poderia indicar o caminho da resposta. É um conceito heideggeriano, mas ilustrativo neste contexto nietzscheano. A diferença significa que além dos entes existe o ser. Os gregos faziam essa diferença ligando o conceito do ser a metafísica.

³ Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, São Paulo, 2005, p. 20

⁴ *ibid*, loc.cit.

⁵ *ibid*, loc.cit

Heidegger, pelo contrário, quer livrar a pergunta sobre o ser da metafísica. Só assim, ele pensa que podemos pensar a nossa autenticidade. A ontologia está nessa diferença, nessa autenticidade além do mundo identitário dos entes. Pensar, para Heidegger, significa pensar essa diferença. E pensar a diferença nos parece um projeto urgente. O sistema elimina a diferença. Não existe algo fora do sistema, do capitalismo. Globalização é o exemplo disso.

Nietzsche já entendeu essa diferença. Falando ainda sobre a linguagem e o pensamento ligado a linguagem ele vai dizer na *Gaia Ciência*: “o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos – pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação...”⁶. Nietzsche fala, então, sobre uma redução do pensamento ligada à nossa linguagem. É só a parte menor e superficial, ele diz. Talvez é algo que Heidegger poderia chamar de ôntico. Linguagem não articula a autenticidade do nosso pensamento. Ela cria o nosso mundo comum e as identidades necessárias para a comunicação. Por necessidade e tédio, ele fala em *Sobre a verdade e mentira...* nós queremos existir socialmente e em rebanho⁷ e por isso precisamos da linguagem e dos conceitos; mas, ele continua no mesmo lugar, pois “ toda palavra torna se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única...”⁸. A constituição da linguagem esquece sua origem. Poderia ser o contexto onde Heidegger entendeu a questão do esquecimento do ser. A filosofia, pensa ele, sempre pergunta sobre o ser e sempre o esquece. Por que? Porque em lugar da autenticidade pensa

⁶ Nietzsche, F., *A gaia ciência*, São Paulo, 2001, p. 249

⁷ Nietzsche, F., *Sobre verdade e mentira...*, Os pensadores, São Paulo, 1983, p. 46

⁸ *ibid.*, p. 48

as formas indenitárias da metafísica. A destruição da metafísica, assim, volta para o ser esquecido.

O esquecimento acontece, para Nietzsche, já dentro da constituição da linguagem. Em lugar das vivências primitivas, fluxos, as imagens temos a linguagem, as significações determinadas e as verdades. O ser humano, segundo ele, esquece “as metáforas intuitivas de origem, como metáforas, e as toma pelas coisas mesmas”⁹. Isso cria uma mitologia filosófica quando se fala sobre a linguagem¹⁰ ou um “grosseiro fetichismo”¹¹. Somos guiados pelo esquecimento, poderia ser a diagnose já de Nietzsche. E o que se esquece é a vida além das significações determinadas. Poderiam ser pensados os fluxos e não as verdades. Poderia ser pensada a potência e não a verdade. Por isso Nietzsche confronta a vontade de verdade e a vontade de potência. Finalmente o que seria uma única interpretação que quer parar com os fluxos interpretativos e as metáforas? Uma ingenuidade ou talvez o idiotismo¹²; mas, a cultura pegou este caminho da criação das identidades, despotencializando as origens da vida do ser humano. Por isso a cultura e a história estão negando a vida. É o caminho do niilismo. O pensamento está só participando neste niilismo. Logo vamos entender as consequências políticas deste pensamento.

Acho que até um certo ponto podemos comparar os caminhos de Nietzsche e Heidegger. Esquecimento é a palavra que pode unir os dois. Mas, o esquecimento é o esquecimento do ser? Com essa pergunta fica visível, espero, a diferença entre os dois que, talvez, fala mais em favor do Nietzsche do que do Heidegger. Por que? No mesmo lugar do *Crepúsculo...* onde iniciamos a discussão Nietzsche vai

⁹ *ibid.*, p. 50

¹⁰ Nietzsche, F., *Humano*, II, São Paulo, 2008, p. 170

¹¹ Nietzsche, F., *Crepúsculo...* *ibid.*, p. 28-29

¹² Nietzsche, F., *A gaia...*, *ibid.*, p.277 (§373)

dizer que “ nada teve até aqui um poder de convencimento mais ingênuo do que o erro do Ser”¹³. Erro do Ser, ou poderíamos dizer a crença que o Ser existe. No início vimos não está o ser, mas o devir, não uma referência, mas, vivências, fluxos... Talvez Nietzsche poderia iniciar a discussão sobre a diferença ontológica. Sobre o pensamento menor, como ele fala, superficial, ôntico, reificador e o pensamento das vivências, ontológico talvez. Só a ontologia no caso dele não seria a abertura para o ser esquecido, mais para o devir. O esquecimento não é do ser, mais do devir, poderia dizer Nietzsche contra Heidegger.¹⁴ Pensar, talvez, a diferença ontológica sem o Ser? Parece um projeto impossível.

Vamos ver como Heidegger entendeu o recado nietzscheano? Ele ainda coloca Nietzsche no contexto da metafísica da subjetividade. Mesmo confrontando se com a metafísica Nietzsche, segundo Heidegger renova essa metafísica ligada agora a vontade do sujeito. Assim, Nietzsche está só invertendo o platonismo pensando o ser agora como vontade¹⁵: “[...] o sensível, o mundo sensível, encontra-se acima de tudo, enquanto o suprassensível, o mundo verdadeiro, encontra-se embaixo... Mas, na medida em que esse acima e esse embaixo determinam a estrutura do edifício do platonismo, ele continua subsistindo em sua essência”¹⁶. E já no início no segundo volume do livro sobre Nietzsche Heidegger fala que mesmo confrontando se com a metafísica o pensamento nietzscheano “ainda contém”¹⁷

¹³ Nietzsche, F., *Crepúsculo...*, *ibid.*, p. 29

¹⁴ Eu acho que Derrida entendeu este recado nietzscheano falando sobre uma certa reificação do próprio pensamento heideggeriano.

¹⁵ Cf. Heidegger, M., *Nietzsche, I*, Rio de Janeiro, 2007, p. 178

¹⁶ *ibid.*, p.179

¹⁷ Heidegger, M., *Nietzsche, II*, Rio de Janeiro, 2007, p 1

uma interpretação metafísica. A vontade de potencia é uma metafísica?

O problema dessa interpretação heideggeriana é de procurar o ser, ou a reificação do ser onde Nietzsche pensa o devir. Nietzsche não é mais o pensador do ser. E o próprio devir fica, para Heidegger, o termo desgastado e vazio.¹⁸ Assim, talvez, o próprio Heidegger não vai escapar da reificação do ser na própria filosofia. O ser-ai vai ainda guardar algo da metafísica da subjetividade. Nessa discussão ficam, talvez, mais claros outros equívocos da interpretação heideggeriana. Aqui posso só mencionar alguns pontos.

Heidegger, por exemplo, reconhece “o essencial da concepção da obra de arte integral: a dissolução de tudo o que é fixo em uma flexibilidade fluida...”¹⁹. Podemos concordar com isso; porém, algumas vezes Heidegger fala sobre a dimensão estética da pergunta nietzscheana sobre arte. Temos que ver o que significa arte no contexto nietzscheano e porque não podemos falar sobre uma elaboração estética, como pensa Heidegger. Arte, afirmando a vida tenta de se livrar da metafísica cuja forma moderna se chama estética.

Também a diagnose nietzscheana sobre o niilismo fica exposta a crítica de Heidegger. “... Nietzsche experimenta o niilismo como a história dos valores supremos...”²⁰; pelo contrário, Nietzsche não articula os valores supremos discutindo a potencia do ser humano. O niilismo é o esquecimento do devir indo para as perspectivas do ser que muitas vezes também inclui os valores. O niilismo para Nietzsche não é a desvalorização dos valores supremos, mas a instauração deles. Parece-me que o projeto da diferença ontológica, se ainda podemos chama-lo assim,

¹⁸ Heidegger, M., Nietzsche, II, *ibid.*, p. 75

¹⁹ Heidegger, M., Nietzsche, I, *ibid.*, p.80

²⁰ *ibid.*, p. 257

poderia ser só radicalizado com os argumentos nietzscheanos. Infelizmente, Heidegger não entendeu a diferença que o próprio devir articula. A diferença é do devir e não do ser, poderíamos entender assim o recado nietzscheano.

A vontade de verdade se afirma na cultura judaica, grega e cristã. São poucos os exemplos aristocráticos, diria Nietzsche, de uma afirmação dos indivíduos. Pelo contrario. Temos a nivelação das pessoas. O deserto cresce, vai dizer Nietzsche num dos *Ditirambos de Dionísio*. Atrás dessa verdade que se procura Nietzsche vê um interesse prático, ético. São os sacerdotes que determinam o que é o verdadeiro, fala Nietzsche no *Anticristo*.²¹ Examinar essa moralidade ligada à verdade é a obra dele, anunciada no § 345 da *Gaia ciência*. E a critica deste “leito de Procusto”²², dessa degeneração da vida são as consequências.

A Modernidade não vai mudar essa perspectiva. A normatividade, ligada a religião e a moral, só se afirma de uma outra maneira. A morte de Deus ligada a transparência científica não vai mudar essa perspectiva. Em lugar dos valores tradicionais aparecem novos valores, novas formas do niilismo e da negação da vida. Ateísmo moderno fica assim uma postura religiosa. Ou, como fala Roberto Machado “o ateísmo é o aperfeiçoamento, o refinamento da vontade de verdade criada pelo platonismo e pelo cristianismo”²³. O cristianismo continua e chega até a revolução francesa. A democracia moderna é a continuação do projeto cristão da igualdade. E a filosofia a continuação da postura dos sacerdotes. Assim fica claro que a Modernidade não sai da sombra da tradição. Não temos motivos de fazer a diferença entre a Modernidade e

²¹ Nietzsche, F., *O Anticristo*, Rio de Janeiro, 2007, § 12, p. 18

²² Nietzsche, F., *Crepúsculo...*, *ibid.*, p. 100

²³ Machado, R., *Zaratustra, Tragedia Nietzscheana*, Rio de Janeiro, 1997, p, 64

Tradição. Os dois mundos ficam determinados pela metafísica, pelo niilismo e a negação da vida. A Modernidade é o novo nivelamento do homem europeu, fala Nietzsche nos *Fragmentos*²⁴. E o mundo dos medíocres, dos últimos homens.

Precisamos nos confrontar com isso. Chega o tempo, fala Nietzsche “em que se aprendera sobre política de maneira diferente”²⁵. E o início disso Nietzsche encontra na própria filosofia. “Somente a partir de mim haverá *grande política* na Terra”²⁶. É o contexto onde Nietzsche vai também falar sobre a transformação dos valores e sobre arte. Precisamos entender isso para saber o que poderia ser uma nova, grande política. Uma política dos espíritos livres que não acreditam mais na verdade.

Uma sugestão da leitura poderiam ser as palavras da *Gaia Ciência*, do § 294 onde Nietzsche fala: “São para mim desagradáveis as pessoas nas quais todo pendor natural se transforma em doença, em algo deformante e ignominioso – *elas* nos induziram a crer que os pendores e impulsos do ser humano são maus; *elas* são a causa de nossa grande injustiça para com nossa natureza”²⁷. E como entender a nossa natureza e fazer a justiça a ela? Mudar o que? Aqui chega o conceito nietzscheano da transvariação dos valores. Nos indica a necessidade de voltar para vontade de potência. Voltar para o mundo desaparecido? Nietzsche acha que arte e a política podem reinventar o que se perdeu na história da cultura.

“A arte e nada mais que arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida”, fala Nietzsche em *O nascimento da*

²⁴ cf. Nietzsche, F., A “Grande Política, Fragmentos, Campinas, 2005, p. 36

²⁵ *ibid.*, p. 33

²⁶ Nietzsche, F., *Ecce homo*, São Paulo, 1995, p. 110

²⁷ Nietzsche, F., *Gaia...*, *ibid.*, p. 199

*tragédia*²⁸. A arte se confronta com o tempo linear da história onde o sentido da nossa vida vem sempre de fora. E assim se pensa o tempo e na tradição e na modernidade. Arte á a afirmação, o jeito de dizer sim a vida, de aceitar a vida do jeito como ela é sem procurar o apoio transcendental dela. Por isso a arte articula a possibilidade não do tempo linear, mas do eterno retorno. O que volta é a vida mesma e a criação imanente dela. O que volta não é a identidade, um certo conceito de natureza, por exemplo, mas uma elevação dela, uma afirmação da potencia dela. Comparando seu projeto com Rousseau Nietzsche fala: “Eu também falo de um retorno à natureza: se bem que isso não seja tanto um retorno, mas antes uma elevação”²⁹. Uma elevação que se confronta com a nivelção democrática afirmada por Sócrates, Jesus Cristo, Lutero e Rousseau.³⁰

Essa elevação da vida não acontece na Modernidade. Ela é um projeto da degeneração global do homem³¹. Nietzsche fala que definiu a modernidade “como uma contradição psicológica interna”³². Uma contradição porque afirma a nivelção, a degenerescência dos instintos³³ e por isso, a justiça nietzscheana afirma a desigualdade. As tendências modernas, o liberalismo e o socialismo são exemplos dessa mediocrização do ser humano. O espírito mercantil e a democracia nivelam os indivíduos. É a época dos últimos homens; então, a resposta pode chegar só dos indivíduos, dos fortes, de uma aristocracia do futuro. Uma aristocracia do espírito. Uma aristocracia que afirma a diferença, a soberania dos indivíduos. Uma alternativa que

²⁸ Nietzsche, O nascimento da tragedia..., Os pensadores, *ibid.*, p. 28

²⁹ Nietzsche, F., , Escritos sobre Política, São Paulo, 2007, Vol. I, p. 170

³⁰ *ibid.*, p. 219

³¹ *ibid.*, p. 204

³² *ibid.*, p. 155

³³ *ibid.*, loc. cit

talvez aparece só na solidão. Por isso precisamos curtir a solidão, como pensava o Tarkowski. A política que vem, pode ser só essa política da imanência da vida. Sem Deuses, ou talvez com deuses que sabem dançar.³⁴

Nietzsche entendeu as consequências do próprio projeto? Falando sobre a nova aristocracia ele vai dizer: “Que os *homens mais fortes* mais fortes devem governar, isto está na ordem das coisas”³⁵. Existe a ordem das coisas mesmo no mundo do devir? Outro detalhe. Criticando a igualdade ele se mostra preocupado. “Toda hierarquia desapareceu”³⁶. O que isso quer dizer? O mundo do devir cria as condições da hierarquia e, assim, as condições da própria reificação? A pergunta sobre a política além da metafísica parece ainda aberta. Vamos ver agora como Foucault entendeu o projeto da genealogia.

II

Falando sobre o conhecimento Foucault esta seguindo o projeto de Nietzsche. Nietzsche, fala Foucault, quer dizer “que não há uma natureza do conhecimento, uma essência do conhecimento, condições universais para o conhecimento, mas que o conhecimento é, cada vez, o resultado histórico”³⁷. Não existe a origem do conhecimento. Não existe, com outras palavras, um lugar a priori do sujeito, mas as condições históricas da constituição do conhecimento. Mesmo o sujeito fica articulado dentro deste contexto histórico e político. Não existe o sujeito, mas as formas históricas da constituição, ou melhor dizendo, não existe o sujeito, mas as formas da sujeição. O sujeito aparece

³⁴ cf. Nietzsche, F., E eterno retorno, em: Os pensadores, *ibid.*, p. 392

³⁵ Nietzsche, F., *Escritos...*, I, p. 327

³⁶ *ibid.*, p. 328

³⁷ Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de Janeiro, 2005, p. 24

como o efeito do poder. Não existe o sujeito constitutivo, poderia ser o recado dessa leitura.

Aqui temos o projeto que Foucault também elabora com o título arqueologia. Pensar as condições históricas da constituição do sujeito e as condições do poder que articulam a sujeição. Mas tomar o poder “onde ele se torna capilar; ou seja: tomar o poder em suas formas e em suas instituições mais regionais, mais locais...”³⁸. Essa ligação entre as estruturas contingentes do saber e do poder é o projeto que Foucault vai chamar a genealogia. Ou melhor falar sobre as genealogias dispersas que pesquisam os saberes locais e descontínuos. Por isso não se trata de um empirismo ou positivismo. “As genealogias são, muito exatamente, anti-ciências”, fala ele no mesmo contexto³⁹. Não existe um livro de Foucault sobre o poder porque, como ele fala na História da sexualidade, não existe um lugar do poder como “alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário”⁴⁰. Algumas vezes ele também fala que o poder não tem materialidade⁴¹.

Habermas vai criticar este ponto dizendo que para denunciar e criticar as estruturas do poder precisamos dos critérios, motivos, quer dizer, de uma ampla teoria da razão. Foucault quer evitar este universalismo. É possível falar sobre o ser humano sem o implícito universalismo que nos acompanha e que talvez, diria Nietzsche, articula a perspectiva do niilismo.

O universalismo cria, inclusive, certo obstáculo para pensar o próprio conceito da verdade. O Ocidente, fala Foucault, “vai ser dominado pelo grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder político, que o poder

³⁸ Foucault, m., Em defesa da sociedade, São Paulo, 2000, p. 32

³⁹ *ibid.*, p. 14

⁴⁰ Foucault, História da sexualidade I, Rio de Janeiro, 1988, p.106

⁴¹ Foucault, M., O poder psiquiátrico, São Paulo, 2006, p. 96

político é cego, de que o verdadeiro saber é o que se possui quando se está em contato com deuses...⁴². O erro está, então, nessa explícita ligação entre a filosofia e verdade. Filosofia não é necessariamente o lugar da verdade, mas as práticas contingentes. A verdade é produzida pelas contingências políticas”. Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder⁴³. Pensar a interligação entre o saber e poder vai ser o contexto onde Foucault vai investigar as perspectivas da Modernidade e da biopolítica.

A diagnose sobre os gregos vai ficar diferente da diagnose que encontramos em Nietzsche. No livro *Segurança, território, população* Foucault está fazendo uma diferença entre os gregos e os judeus, voltando para um diálogo de Platão, *O político*. “... nunca o deus grego conduz os homens da cidade como um pastor conduzia suas ovelhas⁴⁴. A verdade neste contexto não vai aparecer mais ligada aos sacerdotes e ao poder pastoral. Platão mesmo fala: “A primeira divisão nos levará a distinguir o pastor divino, do administrador humano⁴⁵. E para entender essa administração humana Platão vai usar o conceito da tecedura⁴⁶, uma prática talvez contingente. A política não é a arte do pastor. Aparece sem o apoio transcendental, sem a metafísica. Talvez não podemos concordar com Foucault; mas, nos ajuda a entender uma confrontação possível entre os gregos e os cristãos. Tudo aqui, fala Foucault no outro contexto, é “a questão de ajustamento, de circunstancia, de posição

⁴² Foucault, M., *A verdade...*, *ibid.*, p. 51

⁴³ *ibid.*, loc.cit

⁴⁴ Foucault, M., *Segurança, Território, População*, São Paulo, 2008, p. 168.

⁴⁵ Platão, *Político*, 276 d

⁴⁶ *ibid.*, 279a

pessoal”⁴⁷. É o exemplo para dizer que o indivíduo se constitui como sujeito não pelos procedimentos da universalização, mas pela contingência da própria ação. Por isso aqui aparece, segundo Foucault, o “brilho singular”⁴⁸, a pergunta como estilizar uma liberdade e não determiná-la. Mesmo Platão, falando sobre o verdadeiro amor, não exclui os corpos. Através das aparências do objeto, fala Foucault, se estabelece “a relação com a verdade”⁴⁹.

Este brilho da cultura grega une sexo e os prazeres. Aqui está o início de uma longa reconstrução da genealogia do poder que na modernidade chega até o nome biopolítica. No contexto grego estamos ainda longe “de uma forma de austeridade que tenda a sujeitar todos os indivíduos da mesma forma, os mais orgulhosos como os mais humildes, sob uma lei universal...”⁵⁰. Estamos ouvindo quase as palavras de Nietzsche. Com o cristianismo estamos saindo do mundo grego dos prazeres entrando numa perspectiva da purificação dos desejos. Agora o sexo pode ser perigoso. Em lugar da estética dos prazeres aparece a hermenêutica cristã da purificação do desejo. Estamos, assim, entrando no mundo cristão da renúncia de si, das confissões, do sexo desligado do prazer. Até onde chega este modelo? Como e porque mudou? Como, por exemplo, pensar a modernidade relacionada com a questão da sexualidade? Como em lugar do sexo ligado ao prazer e o sexo desligado do prazer temos agora o sexo ligado com os saberes? E porque, finalmente, a Modernidade quer saber tanto sobre a sexualidade?

Até o século XVIII, fala Foucault, o corpo dos indivíduos fica exposto às estruturas do poder soberano para

⁴⁷ Foucault, M., *Historia da sexualidade 2*, Rio de Janeiro, 2006, p. 58

⁴⁸ *ibid.*, p. 59

⁴⁹ *ibid.*, p. 209

⁵⁰ *ibid.*, p. 58

ser suplicado e castigado.⁵¹ A partir do século XIX o corpo “deve ser formado, reformado, corrigido”⁵². Estamos entrando no mundo do controle dos indivíduos. Ele agora deve ser considerado pela sociedade pensando as possibilidades dele e não só os atos⁵³. Estamos entrando numa sociedade onde domina a vigilância, o panoptismo. Foucault fala sobre o caráter panóptico do poder disciplinar.⁵⁴ Estamos, diz ele, com “os novos procedimentos de poder que funcionam, não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei, mas pela normalização, não pelo castigo, mas pelo controle...”⁵⁵. O direito não é mais o modelo para reconstruir essa perspectiva. Este ponto vai ser o ponto de uma confrontação feita por Agamben que se pergunta se o Direito cria ou não as formas modernas da despolitização. Na alta Idade Media, fala Foucault, ainda não temos poder judiciário⁵⁶, mas aparece a pergunta quem finalmente tem razão. A partir do século XII temos já os procedimentos de estabelecimento da verdade. Os indivíduos devem se submeter a um poder exterior, ao Estado ou ao soberano. Soberania subjuga. Exerce-se dentro de um território e não sobre os corpos. Intervém com a violência.

A partir do século XVIII estamos entrando numa outra perspectiva da sociedade disciplinar. Em lugar do poder pastoral sobre as almas e do poder soberano sobre o território estamos falando agora do poder disciplinar sobre os corpos e a população. É o caminho da genealogia do poder. O novo tipo da sociedade não existe no mundo

⁵¹ Foucault, M., A verdade..., *ibid.*, p. 119

⁵² *ibid.*, loc.cit

⁵³ *ibid.*, p. 85

⁵⁴ Foucault, M., O poder..., p. 65

⁵⁵ Foucault, História da sexualidade I, *ibid.*, p. 100

⁵⁶ Foucault, M., A verdade..., *ibid.*, p.65

feudal. O crime no contexto do poder disciplinar é mais ligado com o pecado, mas “é algo que danifica a sociedade; é um dano social, uma perturbação, um incômodo para toda sociedade”⁵⁷. Por isso aparece o interesse ligado às virtualidades e a controle dos indivíduos. A genealogia de Foucault quer investigar exatamente a relação entre os saberes e poderes dessa sociedade. Aparecem obviamente varias perguntas: neste contexto ainda podemos falar sobre a nossa liberdade? E ainda mais. O nosso discurso pode superar as condições de uma microfísica do poder ou não? É possível, a partir do século XIX falar sobre uma certa verdade da modernidade que supera a contingencia histórica ou não?

“A revolução burguesa do século XVIII e início do século XIX foi uma nova tecnologia do poder, cujas peças essenciais são as disciplinas”⁵⁸, fala Foucault. Assim a sexualidade aparece no campo dos saberes, no campo da medicina. A verdade é medica. O medico, o psiquiatra, por exemplo, aparece em lugar dos padres e o organismo como a referencia e não mais a “carne”. É a grande reviravolta do histórico para o biológico⁵⁹, para biopolítica. Neste contexto, Foucault vai primeiro investigar o corpo como o correlato das técnicas do poder e depois a população.

O novo poder sobre os corpos é o poder dos médicos que supera o poder judiciário da época clássica. “O que ele fala é o que também determina a decisão jurídica”. A instituição médica, em caso de loucura, deve tomar o lugar da instituição judiciária. A justiça não pode ter competência sobre o louco...⁶⁰. A família burguesa vai ser a continuação deste olhar que vigia e normaliza. Vigiar crianças desde o

⁵⁷ *ibid.*, p. 81

⁵⁸ Foucault, M., *Os Anormais*, São Paulo, 2001, p. 109

⁵⁹ Foucault, M., *Em defesa...*, *ibid.*, p.258

⁶⁰ Foucault, M., *Os anormais*, São Paulo, 2001, p. 40

berço é a tarefa⁶¹. E neste contexto aparece o fenômeno da masturbação porque ela se torna a causa universal de todas as doenças⁶². Talvez todas as guerras param, só a guerra contra a masturbação, o imaginário, o individual continua. A base da família moderna fica o corpo da criança⁶³, o “espaço da vigilância contínua”⁶⁴. É também o contexto do nascimento da psicanálise. Por isso, fica complicado esperar dela, pensa Foucault, a nossa liberação.

Mas é também o contexto da confrontação entre Foucault e Marx. As análises marxistas falam que com o desenvolvimento da sociedade capitalista, o corpo, tratado anteriormente como o órgão do prazer se transforma no instrumento da produção.⁶⁵ Neste contexto, Foucault se pergunta por que nessa discussão marxista não aparece o mencionado problema da masturbação. Como explicar que no mundo burguês aparece a repressão da sexualidade infantil? Vimos que a masturbação articula o núcleo da família burguesa. Ela articula as condições de disciplinamento do corpo. E Foucault acha que isso falta nas discussões marxistas. Falta explicar por que finalmente o sistema se tornou capitalista. No final do livro sobre *A verdade e as formas jurídicas* Foucault volta a essa confrontação. Marx fala sobre a essência do homem ligada ao trabalho. O ponto que Foucault coloca contra Marx é a operação que liga os homens ao trabalho. “É preciso a operação ou a síntese operada por um poder político para que a essência do homem possa aparecer como sendo o do trabalho.”⁶⁶ São as praticas microscópicas, capilares, fala ele, que se precisam

⁶¹ *ibid.*, p. 308

⁶² *ibid.*, p. 305

⁶³ *ibid.*, p. 315

⁶⁴ *ibid.*, p. 311

⁶⁵ *cf. ibid.*, p. 299

⁶⁶ Foucault, M., *A verdade...*, *ibid.*, p. 124

para nos ligar ao trabalho e a uma produção capitalista. Talvez nos não queremos trabalhar, mas mesmo assim estamos todos os dias reproduzindo o sistema capitalista. E uma vez mais: “A ligação do homem ao trabalho é sintética, política; é uma ligação operada pelo poder”⁶⁷. Só assim, só com este poder, com este panoptismo a nossa vida aparece como a força produtiva.

No mesmo contexto Foucault vai repetir que não fala sobre o estado ou a classe, mas sobre as pequenas instituições do poder. Acho que fica ainda aberta à pergunta se existe também uma macrofísica do poder, ou só as praticas contingentes. A burguesia, fala Foucault, “não se interessa pela sexualidade da criança, mas pelo sistema do poder que controla a sexualidade da criança”⁶⁸; mas, porquê este interesse da burguesia, poderia ser a pergunta de Marx contra Foucault. Foucault usa o termo macrofísica falando sobre o poder soberano que articula a Idade Clássica. Parece que a estrutura fragmentaria da modernidade não cria a possibilidade de falar sobre a macrofísica. Podemos falar sobre uma relação particular entre os médicos e os pacientes, por exemplo; porém, pode ser que as perspectivas dispersas da Modernidade escondem um fundamento, uma certa metafísica que Marx chama o capitalismo.

Finalmente, Foucault fala sobre a sociedade disciplinar, quer dizer sobre algo que supera este tipo da pratica contingente. É no *Nascimento da biopolítica* onde fica explicita a relação entre o liberalismo, neoliberalismo e a biopolítica. Inclusive é o contexto onde Foucault fala sobre a liberdade produzida dentro do sistema capitalista.⁶⁹ É o sistema do espetáculo, onde a liberdade também não supera o espetáculo. Somos livres até um certo ponto, até o ponto

⁶⁷ *ibid.*, p. 125

⁶⁸ Foucault, M., *Em defesa...*, *ibid.*, p. 39

⁶⁹ Foucault, M., *Naissance de la biopolitique*, Paris, 2004, p. 65

que não questiona o próprio sistema. O sistema não pode permitir que a liberdade dos trabalhadores vira “o perigo para empresa e para produção”⁷⁰. A liberdade se articula só dentro do sistema. Mostra-se uma vez mais que não existe algo fora do capitalismo, algo não integrado.

Foucault também pensa uma certa transformação do mundo, uma outra forma da produção da verdade. É talvez uma abertura para o cotidiano e para as perspectivas que não se encontram em Marx. É algo chamado segunda esquerda. Foucault fala sobre a possibilidade de uma outra produção dos indivíduos, sobre o autogoverno deles. Sobre uma revolução molecular, antipsiquiatria por exemplo. É o contexto onde Foucault fala sobre o cuidado de si, onde o projeto nietzscheano se radicaliza tendo não só arte, mas a própria vida como referencia. A *epimelia heautou*, cura sui, são as referencias que vem do mundo grego e romano. Se criar, superar as identidades, aparece agora como a alternativa. E o ponto onde Foucault pensa um novo iluminismo. E é uma alternativa que se confronta as formas indenitárias modernas baseadas no modelo de *homo oeconomicus* e das praticas disciplinares. O indivíduo moderno, poderia dizer Foucault com Nietzsche, é o mundo dos últimos homens disciplinados para satisfazer as demandas do mercado. “Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo”, são as palavras dele, sempre citadas, para ilustrar isso.

Referências bibliográficas

FOUCAULT, História da sexualidade, Rio de Janeiro, 1988.

_____, Em defesa da sociedade, São Paulo, 2000.

_____. Os Anormais, São Paulo, 2001.

⁷⁰ *ibid.*, p. 67

- _____, „Naissance de la biopolitique, Paris, 2004.
- _____. A verdade e as formas jurídicas, Rio de Janeiro, 2005.
- _____. O poder psiquiátrico, São Paulo, 2006.
- _____. Segurança, Território, População, São Paulo, 2008.
- HEIDEGGER, M., Nietzsche, I, II, Rio de Janeiro, 2007.
- MACHADO, R., Zaratustra, Tragédia Nietzscheana, Rio de Janeiro, 1997.
- MOSÉ, V., Nietzsche e a grande política da linguagem, Rio de Janeiro, 2005.
- NIETZSCHE, F., Sobre verdade e mentira..., Os pensadores, São Paulo, 1983.
- _____. O nascimento da tragédia..., Os pensadores, São Paulo, 1983.
- _____. E eterno retorno, em: Os pensadores, São Paulo, 1983.
- _____. Ecce homo, São Paulo, 1995.
- _____. Crepúsculo dos Ídolos, Rio de Janeiro, 2000.
- _____. A gaia ciência, São Paulo, 2001.
- _____. Humano, demasiado humano, São Paulo, 2005.
- _____. A “Grande Política, Fragmentos, Campinas”, 2005.
- _____. O Anticristo, Rio de Janeiro, 2007.
- _____. Escritos sobre Política, São Paulo, 2007.

STEIN, A ONTOTEOLOGIA E A COSMOTEOLOGIA: RECONSTRUINDO A ONTOLOGIA SOCIAL EM HEIDEGGER, LUCKÁCS E HONNETH*

*Nythamar de Oliveira**

I

Em seu mais recente estudo sobre o programa heideggeriano de desconstrução da metafísica, o Professor Ernildo Stein reformula o problema pós-kantiano da crítica à metafísica nos seguintes termos: “Qual é, afinal, a relação entre Ontoteologia e Cosmoteologia?” (Stein, 2014, p. 185). Em se tratando de uma questão que permanece aberta, gostaria de retomá-la à luz do que seria uma reconfiguração pós-metafísica da relação entre metafísica e ciência, esboçando uma tentativa de respondê-la, explorando três questões correlatas, colocadas por Stein nesse texto, que nos

* Este ensaio é dedicado ao Professor Ernildo J. Stein e reflete um programa de pesquisa em andamento, incluindo uma versão parcial publicada como “Heidegger, Reification and Formal Indication.” *Comparative and Continental Philosophy* Vol 4, No 1 (2012): 46-65.

* Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Filosofia pela University of New York (EUA). nythamardeoliveira@gmail.com

convida a revisitar o problema kantiano e suas interpretações neokantianas e fenomenológicas:

- (1) “Quais as consequências da crítica heideggeriana à metafísica?” (*ibidem*, p. 71);
- (2) “Podemos dispensar uma metafísica repensada?” (*ibidem*, p. 95);
- (3) “A metafísica como uma questão fundamental ou várias metafísicas?” (*ibidem*, p.105).

Segundo Ernildo Stein, a questão metafísica da relação entre a ontoteologia e a cosmoteologia permanece aberta precisamente por causa da impossibilidade de reduzi-la a uma única via contemplativa ou teórica, por exemplo, quando trata do tempo e do movimento através da questão aristotélica do motor primeiro, ou quando termina por conceder a abertura e busca permanentes dos múltiplos modos de dizer o ser enquanto ser. À leitura tradicional do primeiro caminho, desde os dias em que se catalogou a *Metafísica* de Aristóteles, dá-se o nome de ontoteologia, na medida em que se tematiza o problema ontológico de Deus (*theos*) enquanto *causa sui*, *substantia*, sendo a metafísica tradicionalmente identificada como *prote philosophia*, *philosophia prima*, teologia filosófica ou ontologia teológica. Quanto ao segundo caminho, costuma-se falar da metafísica enquanto “ciência procurada” (*episteme zetoumene*), na medida em que se reconhece uma verdadeira “paralaxe cognitiva”, segundo Stein, dada a impossibilidade paradoxal de se pensar e dizer o absoluto a partir de uma posição no mundo, quando o absoluto já deveria abranger a totalidade de tudo o que é, inclusive do filósofo que o pensa. (*ibidem*, p. 41) Como nos lembra sistematicamente o Professor Stein ao longo de sua monumental *opera philosophica*, a desconstrução heideggeriana da metafísica deve ser compreendida, inclusive em suas “desleituras”, a partir e através da crítica kantiana à metafísica tradicional e dos seus legados que nos

conduzem do idealismo hegeliano ao programa fenomenológico husserliano. Destarte podemos melhor avaliar o verdadeiro intento da desconstrução heideggeriana, partindo da crítica de Heidegger à objetivização da questão do Ser, pela instauração da diferença ôntico-ontológica e do programa fenomenológico-hermenêutico de desconstrução da objetificação, da reificação e da entificação do ser enquanto *causa sui* ou *substantia*. Pode-se, então, afastar-se da constituição onto-teológica da metafísica, do primeiro caminho, em direção a novas críticas cosmoteológicas, a novos caminhos de ciência procurada que buscam repensar o problema metafísico, desde a emergência da ciência moderna, pelas investigações naturalistas do segundo caminho, notadamente na teoria da evolução (Charles Darwin) e nas novas teorias cosmológicas, como o Big Bang, os buracos negros e a (im)possibilidade físico-matemática de uma suposta “teoria de tudo” (Stephen Hawking) -- assinalando que o próprio Hawking terminaria por abandonar, seguindo uma intuição do Teorema de Incompletude de Gödel, uma *Theory of Everything*. (Hawking, 2006, 2012) A grande lição heideggeriana, nos lembra Stein, é que a desconstrução da metafísica enquanto ontoteologia pode iluminar novos caminhos da pesquisa fenomenológico-hermenêutica através de novas formulações e críticas cosmoteológicas, num programa já iniciado por Immanuel Kant.

Como sabemos, Kant formulou a sua crítica à metafísica de forma a justificar a possibilidade do conhecimento em termos do que nos é dado pela intuição sensível (por exemplo, o que podemos ver, ouvir, cheirar, saborear ou apalpar, o que podemos perceber ou experienciar de forma sensível) e sinteticamente concebido, ajuizado ou pensado através de formas puras da intuição (espaço e tempo) e do entendimento (categorias ou conceitos puros a priori). Assim como pela sensibilidade os objetos nos são dados na intuição, o entendimento é a

faculdade (*Vermögen*) pela qual os objetos podem ser pensados nos conceitos. Destarte, todos os objetos das ciências naturais podem ser conhecidos de forma sintética a priori, mas assim como todas as coisas que encontramos em nosso entorno (como pedras, cadeiras e seres vivos), todas essas coisas devem poder nos remeter a algo dado no tempo e no espaço. Segundo Kant, os objetos abstratos da metafísica tradicional, tais como Deus, a liberdade e a totalidade do universo (respectivamente, objetos por excelência da teologia, da antropologia e da cosmologia filosóficas enquanto disciplinas da metafísica especial), não podem ser conhecidos, estritamente falando, pois não nos remetem a nada que seja dado na natureza --mas podem ser pensados ou representados como ideias da razão, podendo inclusive ser sensificados de modo indireto (*Versinnlichung*) ou suscetíveis de realidade objetiva ou objetividade (*Wirklichkeit, Objektivität, Sachlichkeit, Gegenständigkeit*) se forem exequíveis. Como observou Zeljko Loparic, “juízos e conceitos a priori possíveis são ditos terem realidade objetiva, teórica, se eles forem teóricos, e prática, se forem práticos. A possibilidade ou realidade objetiva dos primeiros é assegurada pela dabilidade [*Gegebenheit*] de objetos; a dos segundos, pela exequibilidade [*Realisierbarkeit*] de ações. A dabilidade é assunto da teoria kantiana da experiência possível; a exequibilidade, da antropologia moral ou pragmática” (Loparic, 2012, p. 9); outrossim, uma possível leitura da crítica kantiana à metafísica tem sido a de reabilitar a sua reformulação prática, viabilizando a retomada de questões religiosas ou teológicas pelo viés da filosofia moral –por exemplo, em Kruger e em uma certa escola fenomenológica francesa (Levinas, Ricoeur, Derrida). Para além dos já citados domínios da chamada metafísica especial (*metaphysica specialis*), em voga na época de Wolff e Kant, Heidegger tematiza a questão do ser (*metaphysica generalis*), que embora tenha sido olvidada, acredito poder ser resgatada pelo pensamento da diferença ôntico-ontológica, por

exemplo, partindo do próprio Kant, quando distingue na teologia enquanto conhecimento do Ser originário (*die Erkenntnis des Urwesens*), aquela que procede da simples razão (*theologia rationalis*) ou da revelação (*revelata*): “A primeira concebe de dois modos o seu objeto: ou simplesmente através da razão pura, mediante conceitos meramente transcendentais (*ens originarium, realissimum, ens entium*) e denomina-se então teologia *transcendental* ou, mediante um conceito que deriva da natureza (da nossa alma), concebe-o como inteligência suprema e deveria chamar-se teologia natural. Dá-se o nome de *deísta* a quem só admite uma teologia transcendental e de *teísta* a quem também admite uma teologia natural” (KrV A 631s., B 659s.; Kant, 2001, p. 536s.).

Além do que seria propriamente de interesse para uma investigação metafísica em teologia filosófica (segundo a terminologia e taxonomia wolffianas), na distinção entre teísmo e deísmo, temos aqui uma interessante “desleitura” ou desconstrução *avant la lettre* da diferença ôntico-ontológica, na medida em que pensa a diferença, como lembra o Professor Stein, entre ser (*Sein*) e entes (*Seienden*), entre o Uno (*hen*) e o Múltiplo (*panta*). Stein reconstrói o problema metafísico, assim como as soluções clássicas que esbarram sempre na dialética – não teórica, segundo Kant e Heidegger, mas ético-prática segundo o primeiro e estético-poética de acordo com o segundo — em todo caso, retomando-a como via por excelência da questão fundamental da metafísica: como pensar a unidade, a identidade, juntamente com a diferença? (Stein, 2000; 2002). O que seria apenas uma diferença de sistemas de crenças pode nos conduzir a uma reconstrução normativa da diferença ôntico-ontológica – um crê que podemos conhecer pela simples razão que há (leia-se “que existe”) um Ser originário, de cuja existência e propriedades nosso conceito é simplesmente transcendental, outro crê que a razão é capaz de determinar de maneira mais precisa esse objeto,

notadamente pela analogia com a natureza --um ser que contém em si, pelo entendimento e liberdade, a razão primeira de todas as outras coisas. Segundo Kant, o primeiro (deísta) representa apenas uma causa do *mundo*, enquanto o segundo (teísta), um *autor do mundo*, remetendo respectivamente a uma teologia transcendental (deísta) e a uma teologia natural (teísta):

A teologia transcendental ou pretende derivar a existência do Ser supremo de uma experiência em geral (sem determinar nada de mais preciso acerca do mundo ao qual esta pertence) e denomina-se *cosmoteologia*, ou pretende conhecer a sua existência [*Dasein*] através de simples conceitos, sem o recurso à mínima experiência e chama-se *ontoteologia* (KrV A 632, B 660; Kant, 2001, p. 537).

II

A fim de reconstruir a relação entre ontoteologia e cosmoteologia, à luz do que seria uma reconfiguração pós-metafísica da relação entre metafísica e ciência, metafísica geral e especial, proponho-me a revisitar o problema da ontologia social enquanto objeto do pensamento que, por um lado, rejeita a coisificação das relações sociais ou do conjunto das relações humanas enquanto “fato social”, como entenderam os *founding fathers* da sociologia alemã e francesa – Comte, Marx, Durkheim, Weber—, ou, por outro lado, evitando pensar o social sem a diferença, a reificação operante na própria redução do ontológico ao ôntico: enquanto valor supremo da mais-valia, moeda corrente do fetichismo de mercado, objeto de idolatria na teologia judaico-cristã, reformulada pelo marxismo e por alguns de seus representantes críticos mais ilustres. É assim que a leitura deste último texto de Stein nos remete a um de seus primeiros, sobre o espaço da crítica da ideologia, Lukács e a chamada Escola de Frankfurt (Benjamin, Bloch, Marcuse) e

mais recentemente pela teoria crítica do reconhecimento em Axel Honneth. Stein nos lembra que a teoria crítica da ideologia, ainda quando Habermas era um de seus mais radicais arautos, acabou por contrair um déficit epistemológico, cuja racionalidade deveria ser resgatada, normativamente, através de um programa pragmático-formal de pesquisa pós-metafísica, fazendo jus à guinada linguística na filosofia contemporânea, empreendido pelo então diretor do *Institut für Sozialforschung*. (Stein, 1987) A crítica no seu sentido radical (de “*Kritik der kritischen Kritik*”) somente seria reabilitada através de uma guinada linguístico-pragmática capaz de resgatar a normatividade inerente a uma racionalidade comunicativa, anterior e mais fundamental do que as ações estratégicas, dramáticas, instrumentais, teleológicas e ações humanas da vida cotidiana. Embora não pretenda explorar, neste ensaio, a estratégia habermasiana de fazer uma desleitura programática de Heidegger (ecoando o título deveras revelador de uma de suas primeiras publicações, em 1953: “*Mit Heidegger gegen Heidegger denken: zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935*”), creio que o problema da socialidade faltante na obra do filósofo de Messkirch é o que motiva grande parte dessa empreitada ontológico-social implícita na sociologia reflexiva da segunda e terceira gerações da Escola de Frankfurt, entre uma crítica da ideologia ontoteológica e tentativas cosmoteológicas fracassadas de resgatar uma dimensão normativa em utopias sociais. Ora, Habermas buscou sistematicamente, em sua versão pragmático-comunicativa de teoria crítica, revisitar criticamente a dimensão utópica da primeira geração, especialmente em autores como Adorno, Horkheimer e Marcuse, de forma a corrigir seus déficits normativos e sociológicos. Ademais, o seu programa pragmático-formal de reconstrução normativa se desenvolve de forma correlata a uma crítica imanente, como mostrou o magistral estudo de Seyla Benhabib, partindo do desmascaramento da consciência histórica de classe,

entendida tanto de maneira imanente quanto transcendente: “como um aspecto da existência material humana, a consciência é imanente e depende do estágio atual da sociedade. Uma vez que possui uma verdade em seu conteúdo utópico que se projeta para além dos limites do presente, a consciência é transcendente” (Benhabib, 1986, p. 4).

Com efeito, desde que Carl Schmitt observara que os principais conceitos da política moderna seriam, na verdade, versões secularizadas de conceitos teológicos mais antigos, a Teologia Política (*politische Theologie*) se consolidou num espaço público pós-Vaticano II, viabilizando a aproximação de teólogos europeus como Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann e Dorothee Solle com representantes latino-americanos da chamada Teologia da Libertação. Na medida em que pensa o seu tempo (*kairos*) dentro de uma realidade social a partir da qual articula a primazia da ortopráxis sobre a ortodoxia e o primado do social sobre o individual, a Teologia da Libertação enquanto teologia crítica tem se prestado a uma inacabada reconstrução normativa do mundo da vida pós-secular, à luz de contribuições seminais de pensadores frankfurtianos como Benjamin, Bloch, Fromm, Marcuse e Habermas. Além de ter operado uma verdadeira guinada hermenêutica pela “nova maneira” de ler a mensagem ontoteológica da salvação, o pensamento liberacionista revisitou também o que seria uma nova concepção de lidar com o cotidiano. Em particular, o conceito husserliano de *Lebenswelt*, enquanto horizonte dinâmico da vida humana onde emergem todas as nossas experiências (sociais, culturais, estéticas, práticas, pragmáticas, teóricas), foi reapropriado por leitores latino-americanos da Escola de Frankfurt para dar conta da complexa racionalização e secularização da sociedade capitalista moderna, cada vez mais dominada por imperativos sistêmicos (economia, ordenamentos jurídicos, estruturas político-administrativas), não apenas durante os

regimes de ditadura militar em todo o nosso subcontinente, mas também em seus tortuosos processos de redemocratização. Podemos, de resto, retomar a reconstrução normativa do mundo da vida social, partindo da crítica liberacionista da ontoteologia, de modo a explicitar os aspectos comunicativos e intersubjetivos da reprodução social e seu potencial normativo emancipatório em práticas cotidianas voltadas para o reconhecimento e o entendimento mútuos em solidariedade com os excluídos – numa esfera pública (*Öffentlichkeit*) tradicionalmente dominada por interesses burgueses, onde os mais pobres resultariam excluídos de um sistema econômico neoliberal. Embora pareça deveras pessimista quanto ao potencial democrático dos meios de comunicação de massa na repolitização da esfera pública, Habermas acredita que o potencial normativo-emancipatório de movimentos sociais e de grupos religiosos como os liberacionistas pode ajudar a reconfigurar as relações dialógicas e de tolerância mútua numa sociedade pós-secular, onde se dá um verdadeiro aprendizado interativo entre razão secular e crenças religiosas. Afinal, a modernização, a secularização e a racionalização, nos termos weberianos reapropriados criticamente por Habermas, nos remetem aos problemas correlatos da legitimação do Estado moderno, sua inerente juridificação (*Verrechtlichung*) e processos reificantes de institucionalização, democratização e globalização. Podemos contrastar tal consciência social de seu tempo com Heidegger, por exemplo, em sua *Vorlesung* de 1940 sobre Nietzsche, quando buscava discernir o “novo” da nova época (*das Neue der neuen Zeit*), ou seja, qual seria afinal a especificidade da *Neuzeit* (modernidade), rejeitando a escolha de Maquiavel ou da secularização (*Säkularisierung*) da religião cristã para definir o “problema da modernidade”. Ora, segundo o pensador da Floresta Negra, para que haja secularização ou mundanização (*Verveltlichung*), é mister desde sempre (*immer schon, toujours déjà*) um mundo

(*Welt*), em vista do qual e no interior do qual se mundanizar. Se descontarmos o intuito programático de denunciar a relação entre humanismo e secularização, na medida em que o mundo cristão, tanto para Heidegger como para Nietzsche, teria sido preparado pelo humanismo metafísico, podemos mesmo assim reconhecer que a imbricação entre a concepção greco-romana da metafísica e a interpretação cristã do mundo, mediada pela latinização do cristianismo, faz jus ao que tem sido comumente identificado como mundo ocidental secularizado ou civilização judaico-cristã ocidental. A constatação empírica das conquistas da modernidade pela civilização ocidental (avanço científico, progresso tecnológico, democratização e direitos humanos) é problematizada pelas tremendas contradições de seus próprios processos (genocídios, imperialismo, colonialismo, totalitarismo, exploração do ser humano e exclusão social).

De todo modo, antes mesmo da *Seinsgeschichte* heideggeriana, podíamos seguir Karl Löwith, Ernst Bloch e Hans Blumenberg, na medida em que buscavam mostrar em que sentido a origem da secularização poderia ser encontrada na filosofia da história de Hegel e mais tarde na teologia ou filosofia da secularização de Feuerbach. Assim, a des-deificação (*Entgöttlichung*) de conceitos teológico-medievais tais como soberania e autoridade, segundo o modelo weberiano-habermasiano, já preparava o terreno para a emergência de novas funções sociais a serem desempenhadas em um novo sistema de meios comunicativos entre complexas interações e arranjos institucionais exigidos pela sociedade moderna, a saber, um novo sistema de direitos inerente ao Estado moderno e a uma continuamente transformada esfera pública. Stein nos oferece, ademais, uma ressalva crítica ao pensamento pós-metafísico de Habermas, em sua pretensão de haver se esquivado das “formas reducionistas de totalidade”, típicas das filosofias da consciência e da subjetividade, ao buscar supostos “santuários filosóficos”

nas ciências sociais (Stein, 2014, p. 118) . Afinal, em sua reabilitação de um pensamento pós-metafísico, Habermas acabaria por traír “a arrogância de um pensamento que ao mesmo tempo em que nega ao conhecimento a busca do fundamento, por outro lado não aceita aquilo que faria de todo pensamento um procurar na finitude, por meio da ciência procurada”. (Stein, 2014, p. 49) Se lembrarmos, com Heidegger e Stein, que “a superação da metafísica não é o fim da metafísica”, pois a questão da superação (*Überwindung, overcoming*) da metafísica se formula em termos de uma *Vervindung* (*verwinden, venir à bout de, to cope with*), de “uma leitura inovadora e instauradora”, tal como fora tematizada no ensaio *Zur Seinsfrage* sobre a linha de saturação e completude do niilismo (*Zur die Linie*), então nos redescobriríamos livres do comando de outros mundos não-humanos e livres para repensar “o que ficara oculto na história da metafísica: a questão do ser” (Stein, 2014, p. 18). Poderíamos nos afastar, assim, de modelos ontoteológicos que impunham uma compreensão dogmática dos ordenamentos sociais pelo pressuposto de um “soberano legislador” como conceito derivado da *theologia transcendentalis* e nos aventurariamos a explorar novas visões de mundo, através do conhecimento empírico, diretamente afetado pelas experiências sociais e culturais, podendo também nos levar a uma revisão do conhecimento linguístico-pragmático que busca o sentido da questão do ser:

Aquilo que Heidegger atribui à ontoteologia não é nada mais do que a tentativa de acabar com a ciência procurada por meio da obturação da pergunta pelo ser, por meio de um dos princípios epocais dos quais o filósofo faz toda uma sucessão, na longa história do esquecimento do ser da metafísica ocidental (Stein, 2014, p. 116).

III

Poderíamos, outrossim, reconsiderar como Heidegger reformulou o problema da objetivização, da coisificação e da reificação em *Ser e Tempo*, de modo a abordar o procedimento metodológico da indicação formal, descrito em seus primeiros textos, a fim de realizar uma desconstrução da ontologia antiga e reconfigurar o que seria uma ontologia social. O jovem Heidegger, de resto, examinara a experiência comunitária existencial do cristianismo primitivo, em sua expectativa escatológica, antecipando o que seria articulado como ser-no-mundo e ser-com-os-outros, numa coletânea de estudos, ensaios e resenhas, nos anos 1920, em torno de uma *Fenomenologia da vida religiosa*, destacando a base ontoteológica e o sentido da facticidade da consciência que conduzem à fé em Deus. Creio ser possível visitar a crítica de Marx, Lukács e Honneth à objetivização nas relações sociais, especialmente na crítica da alienação do primeiro e na teoria crítica do reconhecimento do terceiro, mostrando como uma fenomenologia da socialidade de inspiração heideggeriana poderia ser reconstruída a partir da correlação semântica entre reificação e indicação formal. Logo no início de sua exposição da análise preparatória do Dasein em *Sein und Zeit*, Martin Heidegger refere-se à “reificação da consciência [*Verdinglichung des Bewußtseins*]” de György Lukács como permanecendo no mesmo nível ôntico problemático da “ontologia antiga”, que nos conduz das versões essencialistas e substancialistas do realismo platônico e aristotélico em direção às transformações semânticas (esp. cartesiana e hegeliana) do *subjectum*. De acordo com Heidegger: “A coisidade [*Dinglichkeit*] ela mesma tem de ser elucidada previamente em sua origem ontológica, para que se possa perguntar o que se deve entender positivamente

como Ser não-coisificado do sujeito, da alma, do espírito e da pessoa”. (Heidegger, 1962, p. 46)¹

O Ser não-coisificado, *nicht-verdinglicht Sein*, compreende decerto a reificação enquanto coisificação do ser social (*Verdinglichung*) e a proposta heideggeriana de elucidar sua gênese mostra que tal interpretação originária radical procura desvelar e superar a “ontologia antiga” que ainda lida com “conceitos coisificados ou reificados”, incluindo o de “consciência coisificante ou reificante”. Como vemos, Heidegger reformula o problema da reificação quando se pergunta, de maneira inovadora e provocante: o que significa, afinal, “reificar” ou “coisificar” (*verdinglichen*)? Para além do hegelianismo e de leituras e reformulações marxistas da alienação que objetificam, reificam ou coisificam relações sociais e a própria ideia de alteridade, é somente, segundo Heidegger, à luz da diferença ôntico-ontológica instaurada pelo *Dasein* enquanto desvelamento indicativo-formal do sentido do ser, que podemos enfrentar esta questão e, assim, evitar a coisificação e a reificação dos entes e da consciência – individual, social e histórica. A sutil crítica heideggeriana de uma “ontologia social” marxista, mesmo que não concordemos com a afirmação de Lucien Goldmann de que a obra-prima de Heidegger pode ser considerada como uma resposta a *História e Consciência de Classe* de Lukács (Goldmann, 1973), pode nos ajudar a estabelecer o sentido de “coisificação” em *Ser e Tempo*, de forma a responder aos déficits normativos de uma concepção de reificação, dentro de uma fenomenologia da vida social, revisitando o fenômeno da reificação, tal como tem sido amplamente entendido no pensamento marxista, como na definição de Kolakowski:

¹ Estou me valendo da décima sexta edição do texto original de Heidegger, da versão brasileira de Fausto Castilho e da tradução em inglês de Macquarrie e Robinson. Os números das páginas referem-se à edição em alemão.

A transformação de todas as produções e indivíduos humanos em mercadorias comparáveis em termos quantitativos; o desaparecimento das relações qualitativas entre as pessoas; o vácuo entre a vida pública e a privada; a perda da responsabilidade pessoal e a redução dos seres humanos a executores de tarefas impostas por um sistema racionalizado; a resultante deformação da personalidade, o empobrecimento das relações humanas, a perda da solidariedade, a ausência de critérios comuns reconhecidos para o trabalho artístico, da ‘experimentação’ como um princípio criativo universal; a perda da cultura autêntica devido à cisão das diferentes esferas da vida, em particular, o domínio dos processos de produção tratado como um elemento independente de todos os outros (Kolakowski 1978, 334-335).

Em resumo, a reificação traduz uma crítica radical à coisificação ou objetificação das relações sociais, entendida tanto em termos ôntico-sociais como *Vergegenständlichung*, quanto em termos semântico-ontológicos como *Objektivierung*. Uma vez que o jovem Marx e Lukács em suas respectivas críticas da objetivização não traçam uma distinção fundamental que viria a ser a mais original e perspicaz contribuição de Heidegger para uma crítica da metafísica (a saber, a chamada diferença ontológica), acredito que uma verdadeira fenomenologia da socialidade pode ser reconstruída a partir de tal correlação semântico-ontológica entre coisificação, reificação e indicação formal, de modo que as características empírico-ônticas da vida social sejam mantidas separadas da co-constituição ontológica e intersubjetiva do Dasein e do mundo da vida social. O ser-aí, *Dasein*, evidentemente, deve ser entendido tanto em termos ônticos quanto ontológicos, assim como a correlação semântica e ontológica de *Weltlichkeit* e *Zeitlichkeit* é evocada, para tratar de conceitos ôntico e ontológicos de “mundo” no §14 e “tempo” em *Sein und Zeit*: “Se o tempo-

do-mundo [*Weltzeit*] pertence à temporalização da temporalidade [*Zeitigung der Zeitlichkeit*], então ele não pode ser nem volatilizado 'subjeticamente' nem 'coisificado' 'objetivamente' numa má objetivização [*Objektivierung*]"'. (Heidegger 1962, 420). No seu ser-lançado, ao “eu” fáctico está dada a possibilidade de uma autocompreensão autêntica, desvelando assim a natureza *ek-stática* da existência, “do abandono da existência ao fundamento nulo de si mesma [*Überlassenheit an den nichtigen Grund ihrer selbst*]” (Heidegger 1962, 348). Não posso aprofundar mais esse tema aqui, mas sustento que foi graças à intuição de Husserl quanto à diferença noético-noemática entre *Gegenstand* e *Objekt* que Heidegger buscou desenvolver uma fenomenologia hermenêutica do Dasein, de forma a abordar alguns dos mais fundamentais problemas ontológicos da intersubjetividade e da *Lebenswelt* deixados sem resposta pelo primeiro (de Oliveira, 2009; von Hermann 2010, p. 78ss.) Com efeito, a aparente rejeição de Heidegger da socialidade do *Mitsein* e *Mit-Dasein* em *Ser e Tempo* como um modo inautêntico de ser (*uneigentlich*) e visões correlatas de *Öffentlichkeit* não resolveriam o problema (*Sache*) da vida social na categoria do político (*das Politische*, *zoon politikon*) e parecem dificultar uma interlocução entre o marxismo e uma fenomenologia social. Afinal, a crítica de Heidegger da subjetividade moderna implica na recusa da socialidade entendida como relações intersubjetivas entre sujeitos, mesmo que sejam supostamente co-constitutivas de uma espécie ôntica da vida social. Seria também pelos existenciais, categorias ontológicas do ser-com e do ser-com-os-outros, que o Dasein pareceria ficar aquém de qualquer explicação sociológica ou empírica na filosofia social. Começando com Sartre, Arendt e Bourdieu, muitos críticos das tentativas ambíguas de uma ética, uma política ou de uma leitura social da vida coletiva em Heidegger desmascararam o seu decisionismo e déficits normativos, muito antes de serem aprofundadas e evidenciadas as relações desastrosas do

filósofo com o nacional-socialismo. Se a concepção de indício formal heideggeriana, a partir do Dasein, supostamente evita coisificar pontos de vista da individualidade e da dicotomia sujeito-objeto, não seria esse ponto de vista um quase-transcendental da existência fática, ainda semelhante ao solipsismo de Kant e Husserl, exceto pela filosofia da consciência? A crítica ao historicismo transcendental iniciada por Habermas visava essa grande dificuldade de construir uma ponte entre uma crítica ontológica da antropologia filosófica e uma visão historicizada pós-hegeliana do *Geist*, em sua relação de alteridade (ser-outro) e objetificação (sendo o seu outro) face à *Natur* ou ao devir dos seres naturais (Habermas 1987). Se a historicidade, afinal, é o que engendra o destino humano (*Schicksal*, tornando o *daimon* de Heráclito devidamente errático) de modo peculiar à sua própria autocompreensão, como se pode evitar a contradição performativa de autotranscendência? Uma das melhores pistas para uma resposta heideggeriana para este problema pode ser encontrada em uma articulação de sua fenomenologia com a crítica ontológica da objetivização e a abordagem indicativo-formal de uma analítica existencial do Dasein. Como observa Heidegger em 1927 em *Ser e Tempo* e em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, “apenas um ser com o modo de ser do Dasein transcende, de modo que o fato da transcendência é o que caracteriza em essência o seu ser.” (Heidegger 1982, 299). Nesse mesmo texto, Heidegger pretende mostrar que, apesar de a filosofia transcendental de Kant desvelar a metafísica como ontologia e sua “metafísica dos costumes significar a ontologia da existência humana” (Heidegger 1982, 137), sua tríplice visão da personalidade (*personalitas transcendentalis*, *psychologica* e *moralitas*), em oposição à coisidade e à instrumentalidade dos seres não humanos, não dá conta dos fundamentos ontológicos da existência humana como fins em si mesmos. Somente à luz da diferença ontológica entre ser (*Sein*) e entes (*Seienden*)

podemos encontrar na temporalidade a condição de possibilidade da transcendência e dos comportamentos do Dasein para os entes. Nas próprias palavras de Heidegger,

A distinção entre o ser e os entes está aí [*ist da*], latente na existência do Dasein, mesmo que não seja em consciência explícita (...) A *distinção entre ser e ente é temporalizada na temporalidade temporalizante* (...). Com base na temporalidade pertence à existência do Dasein uma unidade imediata entre compreensão do ser e seus comportamentos para com os entes (Heidegger, 1982, p. 318s.).

IV

Creio que a crítica heideggeriana da coisificação, assim concebida, pode ajudar-nos a revisitar sua concepção dos indicadores formais, no interior de um quadro semântico-ontológico de superação radical da metafísica. Grosso modo, podemos afirmar que a coisificação de conceitos filosóficos em geral e, em particular, de concepções ontológicas e metafísicas, inclusive a reificação inerente a uma ontologia social, é o que em última análise nos impede de entender a questão acerca do sentido do ser e de uma concepção não coisificante dos seres humanos que foi trazida pelos indicadores formais e pelo método fenomenológico-hermenêutico. Não é apenas uma questão de entender o que torna os seres “humanos”, mas sim compreender a existência humana como a única forma de evitar a impropriedade de concepções coisificantes do modo peculiar de ser humano e de experienciar a vida humana (*erleben*) em geral. Assim como o termo “indicação formal” (*formale Anzeige*), a palavra “coisificação” ou “reificação” (*Verdinglichung*) aparece apenas quatro vezes em *Ser e Tempo* (Heidegger, 1962, p. 46, 114, 116, 313, 420, 437), mas desempenha uma importante função semântica que permeia a obra de Heidegger. As duas principais tarefas

explicitamente anunciadas por Heidegger em *Ser e Tempo* esboçam uma analítica ontológica do Dasein a fim de desvelar o horizonte transcendental da temporalidade enquanto questão acerca do ser e de estabelecer as bases para a desconstrução da ontologia antiga de Aristóteles, Descartes e Kant, podendo ser realizada conforme se articulem em conjunto a radicalização da hermenêutica da facticidade e uma desconstrução de conceitos coisificados da tradição filosófica. Por isso o que está escondido pela objetivização e coisificação do conceito acaba por ser revelado em seu próprio desvelar em resposta à *Seinsfrage* como aplicada ao ser dos entes e especialmente ao modo de ser do Dasein. Nas próprias palavras de Heidegger, na última página de *Ser e Tempo*:

A distinção do ser do Dasein existente e do ser do ente não-conforme ao Dasein [*nichtdaseinsmäßigen Seienden*] (a subsistência [*Vorhandenheit*], por exemplo), que pode parecer tão elucidativa, é somente o ponto de partida da problemática ontológica, não é nada com que a filosofia possa se aquietar. Que a ontologia da Antiguidade trabalha com ‘conceitos-de-coisa’ [*Dingbegriffen*] e que o perigo consiste em ‘coisificar a consciência’ de há muito que se sabe. Mas que significa ‘coisificação’ [*Verdinglichung*]? (Heidegger, 1962, p. 437).

A questão heideggeriana mostra, portanto, a proximidade da ‘reificação’, no mundo social das relações institucionais e intersubjetivas, do utilizável (*Zuhanden*), antes mesmo da coisificação do subsistente (*Vorhanden*): talvez nisso resida um sentido normativo que passaria despercebido pela crítica marxiana da reificação, quando simplesmente contrapõe pessoa à coisa (*res*), seguindo o dualismo kantiano. Ademais, como tem sido demonstrado convincentemente por importantes estudos sobre indicadores formais, a problemática concepção de Heidegger acerca da linguagem nos anos 1920, estava em dívida para

com os debates neokantianos sobre a superação de ambos extremos objetivistas e subjetivistas do espectro metafísico, tal como fora refletido nos programas de pesquisa de Husserl e Dilthey, entre o realismo escolástico, as vertentes cartesiana e empirista, o antirrealismo kantiano, a *Lebensphilosophie* em antropologia filosófica, a psicologia e a teologia, como facilmente podemos inferir de outras menções de Heidegger a contribuições seminais de Lask, Scheler, Cassirer e do Conde de Yorck (Streeter, 1997; Hebeche, 2001; Von Hermann, 2005; MacAvoy, 2010; Shockey, 2010). Mesmo que o nome de Bultmann não seja mencionado no *magnum opus* de Heidegger, é muito importante lembrar que a crítica da desmitologização da pesquisa histórica objetiva por meio de uma oposição entre *Historie* e *Geschichte* (digamos, entre o Jesus dos fatos históricos e o Cristo *geschichtlich*, dos evangelhos e da teologia paulina) pode nos fornecer uma pista útil para a adequada compreensão dos existenciais, do sentido histórico (*geschichtlich*) de uma hermenêutica da autocompreensão, como na vida fáctica da Igreja primitiva e sua expectativa escatológica no uso de indicativos formais de temporalidade, especialmente os indexicais relativos ao tempo futuro: “agora”, “quase”, “amanhã” e a *parousia*, a iminente vinda do Messias (ou a segunda vinda do Cristo). Em vários de seus escritos da segunda década, especialmente os que lidam com religião, teologia ou cristianismo, o jovem Heidegger pensou o cristianismo primitivo e a comunidade escatológica como a epítome da experiência de facticidade e de historicidade da vida que não pode ser reduzida a qualquer teoria ou doutrina, mas pode ser apenas formalmente indicada como loucura e escândalo, na medida em que não há “conteúdo” que possa ser fixado pela consciência (Heidegger, 2004). Este é, com efeito, um dos principais pontos de discordância entre a concepção do significado (*Bedeutung*) de Husserl e Heidegger, no qual este último evita a função de cumprimento da intencionalidade, pois a experiência vivida (*Erlebnis*) é

sempre a priori em relação à intuição categorial ou percepção. Como bem observou o nosso mais eminente fenomenólogo Ernildo J. Stein, podemos dividir o plano geral de *Ser e Tempo* em seis teses principais que resumem a virada hermenêutica da fenomenologia, a saber:

(1) A questão do Ser (*Seinsfrage*) que foi hoje esquecida é a questão sobre o significado do Ser (*die Frage nach dem Sinn von Sein*);

(2) A analítica fundamental do Dasein desvela sua estrutura transcendental, na medida em que Dasein, em última análise, deve ser compreendido enquanto desvelamento do ser humano em sua existência, *Da-sein* – como aparece na tradução de Stambaugh —, significando “ser o aí”, “o aberto” (*das Offene*), na medida em que traz para a clareira, *Lichtung*, a mundanização do seu estar no aberto, ser no mundo, *Welt, a-letheia* (Heidegger, 1998);

(3) Dasein é, portanto, compreendido como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*);

(4) Ser-no-mundo está relacionado com a estrutura do cuidado (*Sorge*), que é o ser do Dasein. Assim, nas palavras do próprio Heidegger em *O que é Metafísica?* “o ser do ente que está aberto para a abertura do ser, na qual se situa, enquanto a sustenta – este sustentar é experimentado sob o nome de cuidado. A essência *ek-stática* do Dasein é pensada por meio do cuidado, e, inversamente, o cuidado somente pode ser experimentado adequadamente em sua essência *ek-stática*” (Heidegger, 1963, p. 214);

(5) O cuidado é temporal (*zeitlich*), na medida em que o tempo é o horizonte transcendental para a pergunta sobre o ser;

(6) A temporalidade (*Zeitlichkeit*) é *ek-stática*, na medida em que o Dasein é histórico (*geschichtlich*), i.e., a temporalidade finita torna possível a historicidade autêntica ou “historialidade” (*Geschichtlichkeit*), por “escolher seu destino” (*Geschick*). (Stein, 1988)

A minha hipótese de trabalho em um programa de pesquisas em reconstrução normativa é que essas subteses podem ser razoavelmente mantidas em uma contribuição heideggeriana para uma “filosofia da práxis”, de orientação ontológica, complementando as considerações neomarxistas de Lukács e de representantes da Teoria Crítica e a própria concepção materialista da história de Marx. Os grandes debates, que ocorreram durante a Guerra Fria buscando reconciliar a fenomenologia e o marxismo, prepararam o caminho para tal programa, não somente através de propostas híbridas como o existencialismo de Sartre, mas também pela crítica imanente da razão dialética da primeira geração da Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse) e por uma filosofia latino-americana da libertação, especialmente nos escritos de Enrique Dussel nos anos 70 e 80. Embora não possa aprofundar essa questão aqui, creio que a ideia pós-kantiana e neo-hegeliana da dialética foi reconstruída programaticamente por pensadores neomarxistas como Adorno e Marcuse com um intento utópico-emancipatório de libertação social que viabilizasse a reunificação das esferas teóricas e práticas através de uma concepção esteticista da historicidade e socialidade humanas. Nem “mero procedimento do Espírito” (*ein bloßes Verfahren des Geistes*) nem mera “cosmovisão” (*Weltanschauung*), sem identificar-se com um princípio metodológico ou ontológico (Adorno, 1990, p. 258), como observa Vladimir Safatle, “Adorno compreende a dialética como único modo possível de superar as dicotomias modernas entre pensamento e ser, sujeito que conceitua e objeto a conceituar, forma e conteúdo, conceito e intuição” (Adorno, 2013). Meu

interesse em prolongar esse debate ainda deve-se precisamente a que os expoentes da segunda e terceira gerações (Habermas e Honneth) tenham desvelado, por um lado, um verdadeiro déficit fenomenológico na incompletude da metacrítica da primeira geração com respeito ao chamado “fetichismo do conceito” (*Begriffsfetischismus*) do idealismo hegeliano (Adorno, 1990, p. 285), assim como o déficit fenomenológico da Teoria Crítica em relação à persistência de patologias reificantes no capitalismo global, tais como a colonização do mundo da vida por estruturas sistêmicas de poder e dominação financeira, e o esquecimento do reconhecimento da reificação das relações sociais, sobretudo o desrespeito à alteridade do outro (por exemplo, a persistência de patologias sociais, tais como o racismo, a homofobia, o chauvinismo e a islamofobia) (De Oliveira, 2009). Decerto, há uma dificuldade semântica incontornável nas concepções de ontologia e ontologias regionais, entre autores como Husserl, Heidegger, Habermas e Honneth, na medida em que partem de pressupostos diferenciados em suas distintas compreensões do ser social. Uma vez que já não podemos mais recorrer a uma explicação religiosa ou fundacionista da humanidade enquanto personalidade em nossa sociedade pluralista e pós-secular e visto que muitos filósofos evitam argumentos transcendentais para atribuir dignidade e valor moral à espécie humana, parece que a hermenêutica e as considerações da fenomenologia tornam-se bastante atraentes em resposta aos desafios normativos do naturalismo e do relativismo cultural. Creio que a tarefa quádrupla de Heidegger em *Ser e Tempo* pode apoiar correlações de concepções de uma fenomenologia da justiça e de tais concepções em perspectivas de uma ontologia social, da intersubjetividade e da linguagem. A estrutura ontológica fundamental do Dasein autoriza tal correlação semântica, na medida em que a intersubjetividade e a linguagem estão ligadas com práticas sociais do mundo da

vida, sua autocompreensão e autoconhecimento. Para lembrar, o projeto quádruplo de Heidegger em *Ser e Tempo* pode ser assim resumido:

- (1) Ontologia fundamental (*Fundamentalontologie*);
- (2) Analítica existencial do Dasein (*Fundamentalanalyse des Daseins*);
- (3) Hermenêutica da facticidade (*Hermeneutik der Faktizität*);
- (4) Desconstrução da ontologia (*Phänomenologische Destruktion der Geschichte der Ontologie*).

V

Ora, essa estrutura programática da obra heideggeriana nos remete de volta ao problema da ontologia social, onde o problema ontológico não seria apenas regionalizado, mas, como na última seção de *Ser e Tempo*, o problema da coisificação ou reificação [*Verdinglichung*] é tomado num sentido ontológico fundamental. Como sabemos, Lukács explorou o problema da ontologia social num ensaio que marcou época (“Reificação e Consciência do Proletário”), publicado em sua obra-prima de 1923, *História e Consciência de Classe*, um livro que influenciou a primeira geração da Escola de Frankfurt e foi decisivo para todas as discussões do neomarxismo ao longo do século 20 (Lukács, 2003, p. 83-222). O que está em jogo na determinação histórico-concreta do modo de ser e de reproduzir-se do ser social é a essência (*Wesen*) e a especificidade do ser social, enquanto ser genérico (*Gattungswesen*), cuja “natureza humana” se realiza pela sua adaptação ao meio, não apenas como ser biológico, animal, mas, sobretudo, como ser social que age, interage e transforma o seu ambiente através da *praxis*, do seu trabalho. Devo observar, desde já, que não me

parecem satisfatórias as tentativas de resolver o problema do trabalho através de uma mera clarificação semântico-conceitual ou de algum tipo de misticismo semântico. Hannah Arendt tenta, sem êxito, diferenciar entre a palavra em alemão *Arbeit*, no sentido do termo em inglês *labour*, como trabalho árduo e que teria uma conotação implícita de sofrimento e de rigor, ao contrário de *Werk*, que não implicaria em tal conotação negativa, *work* (Arendt, 1958, p. 80). Na verdade, o termo *Arbeit*, que prevalece na *Filosofia do Direito* de Hegel e nos escritos de Marx e epígonos, tem sido mais comumente traduzido como *labour*, em inglês, mas também como *work*, dependendo do contexto. O que é mais importante, em todo caso, como bem assinalou Allen Wood, é destacar a função social ou o modo funcional como o trabalho deve ser compreendido na concepção hegeliana de sociedade civil, na medida em que o trabalho de cada indivíduo assegura sua dignidade e sua autorrealização dentro da sociedade, em cuja eticidade (*Sittlichkeit*) se efetivam concretamente as liberdades individuais (*Rechtsphilosophie* § 241; Hegel, 1991, p. xix). Podemos, decerto, pensar nos termos empregados por autores jusnaturalistas como John Locke (*labour*) ou Jean-Jacques Rousseau (*travail*), e debater se o trabalho já seria dado, supostamente pelo Criador, como condição natural de propriedade privada (*labor theory of property*) ou se decorreria da necessidade de produtividade na coexistência social pelo contrato, para a realização do bem comum com uma função social bem definida na posse de terras e bens (*first possession theory of property*). Em todo caso, para além das especulações em torno da natureza e da divisão social do trabalho em teorias contratualistas (por exemplo, no *Second Treatise of Government*, 1689, e no *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755, para nos atermos apenas aos autores citados, antecipando modelos liberais e comunitaristas), seria pela articulação do trabalho com os conceitos de capital e terra (propriedade e recursos naturais)

que os fisiocratas e sobretudo Adam Smith iriam consolidar os chamados “fatores de produção” (*factors of production*) para explicar a riqueza das nações (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776). O ponto nevrálgico da argumentação de Smith e que tem sido um divisor de águas entre apologetas do capitalismo liberal e seus críticos é o da tese programática de que a divisão social do trabalho favorece, em sociedades modernas avançadas, a competitividade e a criatividade motivadas pelo lucro que advém da valoração individual de quem trabalha, produz e empreende, por exemplo, empregando outras pessoas para produzir bens e riqueza. Assim, segundo Smith, o preço de qualquer produto reflete não apenas o trabalho envolvido na produção de um bem, mas também salários, a renda da terra e o lucro de ações, compensando os riscos do empreendedor ou do capitalista:

The real value of all the different component parts of price, it must be observed, is measured by the quantity of labour which they can, each of them, purchase or command. Labour measures the value not only of that part of price which resolves itself into labour, but of that which resolves itself into rent, and of that which resolves itself into profit. In every society the price of every commodity finally resolves itself into some one or other, or all of those three parts; and in every improved society, all the three enter more or less, as component parts, into the price of the far greater part of commodities (Book I, Chapter 6, “Of the Component Parts of the Price of Commodities,” I.6.9-10; Smith, 1982, p. 44).

Como sabemos, Marx quis retornar a uma teoria econômica do trabalho para questionar o harmonioso equilíbrio entre oferta e demanda em sociedades capitalistas, embasadas na orquestração de trabalho assalariado, propriedade privada, negócios e mercados em livre

competição, visto que há uma limitação no modo de produção capitalista quando escamoteia a mais-valia (diferença entre o valor produzido pelo trabalho e o salário pago ao trabalhador) que motiva e alimenta a exploração no sistema capitalista, medindo a riqueza social dos valores de uso dos produtos com base no tempo de trabalho necessário para produzir mercadorias. Em suas famosas palavras de abertura do Programa do Partido Operário Alemão em Gotha (Maio de 1875; *Die Neue Zeit*, Bd. 1, n.º 18, 1890-1891), Marx refuta o fetichismo da mercadoria, porventura estendido a uma concepção sobrenatural do trabalho:

O trabalho não é a fonte de toda a riqueza. A natureza é tanto a fonte dos valores de uso [*Die Natur ist ebensosehr die Quelle der Gebrauchswerte*] (e é bem nestes que, todavia, consiste a riqueza material [*sachlich!*]!) como o trabalho, que não é ele próprio senão a exteriorização de uma força da natureza, a força de trabalho humana [*die selbst nur die Äußerung einer Naturkraft ist, der menschlichen Arbeitskraft*] (Marx, 2012, p. 4).

Como é bem sabido de todos, Lukács se propôs a refutar leituras deterministas de Marx, em particular do determinismo econômico, adotado por marxistas ortodoxos, positivistas e stalinistas (Lukács, 2010, 2012). De acordo com Lukács, a reificação resulta indiretamente da concepção de trabalho alienado e, diretamente, da sua subsequente legitimação pelo fetichismo da mercadoria, enquanto patologia social inerente ao modo capitalista de produção descrita por Marx no primeiro volume de *O Capital*:

O carácter misterioso da forma mercadoria [*Das Geheimnisvolle der Warenform*] consiste, portanto, simplesmente em que ela apresenta aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como se fossem características objectivas dos próprios produtos do trabalho [*die gesellschaftlichen Charaktere*

ibrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst], como se fossem propriedades sociais inerentes a essas coisas; e, portanto, reflecte também a relação social [*das gesellschaftliche Verhältnis*] dos produtores com o trabalho global como se fosse uma relação social de coisas existentes para além deles [*existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen*]... a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho na qual aquela se representa não tem a ver absolutamente nada com a sua natureza física nem com as relações materiais dela resultantes. É somente uma relação social determinada entre os próprios homens que adquire aos olhos deles a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar algo de análogo a este fenómeno, é necessário procurá-lo na região nebulosa do mundo religioso. Aí os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, entidades autónomas que mantêm relações entre si e com os homens. O mesmo se passa no mundo mercantil com os produtos da mão do homem. É o que se pode chamar o fetichismo [*Fetischismus*] que se aferra aos produtos do trabalho logo que se apresentam como mercadorias, sendo, portanto, inseparável deste modo-de-produção [...]. Este carácter fetiche do mundo das mercadorias decorre... do carácter social próprio do trabalho que produz mercadorias (Marx, 2007, I.1.4).

VI

Mesmo que a concepção heideggeriana da práxis humana conceba a atividade como um modo fundamental de ser, ela não enxerga o trabalho como autocriação social, equiparado com um projeto de objetivização que visa transformar e dominar a natureza, justamente porque coloca em xeque toda oposição sujeito-objeto, presente no Idealismo Alemão e na ontologia antiga. Assim, obtemos um

verdadeiro *dialogue de sourds* que reitera o ponto-cego da leitura heideggeriana: Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Richard Bernstein e tantos outros insistiram na falta de concretude social na concepção de “ontologia social” a partir das articulações ontológicas pretendidas ou inferidas entre *Mitsein* e *Mitdasein*, uma vez que o outro não se configura em sua densidade ontológica social, concreta, como se estivesse confinado a uma reflexão solipsista, muito próxima da husserliana, supostamente rechaçada por Heidegger. Dada a primazia dessa ontologia da subsistência no senso comum, da falsa “existência” de coisas presentes à mão, de ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), entidades encontradas na natureza, na medida em que a antiga ontologia das coisas continua a ocultar o modo de ser próprio do Dasein, certamente não podemos nem mesmo alcançar o horizonte transcendental da questão do ser, que carece de um esclarecimento ontológico prévio antes que os entes sejam corretamente compreendidos em suas notas ônticas e ontológicas. Assim, a abordagem marxista desmistificada ainda pode ser bastante instrutiva, na medida em que o modo de ser do Dasein é incomensurável em relação ao que é dito em conformidade com os entes intramundanos (*nichtdaseinmäßige*): não conseguimos apreender esta diferença ontológica recorrendo a sentidos categoriais, mas podemos esbarrar na falta de prontidão ou eficiência quando, por exemplo, lidamos com equipamentos ou ferramentas que não funcionam, deixando de satisfazer a sua condição ôntico-ontológica de utilizabilidade, manualidade ou prontidão à mão (*Zubandenheit*).

Os indicadores formais serviriam precisamente para manifestar o desvelamento das limitações conceituais da linguagem e da filosofia tradicional, quando lidamos com coisas em nosso mundo cotidiano, sem atentar para o fato de que seus modos de ser permanecem ocultos por estarem disponíveis, presentes ou prontas à mão, funcionando pronta e eficientemente, como se fizessem parte de nosso

mundo de significações. Ademais, a reificação não está delimitada por uma ontologia regional, por exemplo, a objetos da antropologia filosófica, da teologia, da cosmologia ou mesmo das relações sociais dos seres humanos. O problema da reificação, para ser entendido aqui em termos heideggerianos, deve ser entendido e mostrado nos modos problemáticos de objetivização, no comportamento do Dasein consigo mesmo, com os outros seres-aí e com os entes intramundanos, presentes à mão, utilizáveis e disponíveis, bem como em seus modos de compartilhamento, modos comuns de ser, mundo da vida e formas comuns de ser-com-o-outro. O problema da reificação poderia ser, assim, melhor compreendido, revisitando a apropriação crítica de Marx da filosofia social hegeliana, à luz do problema da coisificação enquanto objetivização, especialmente na concepção do jovem Marx de “trabalho alienado” (*Die entfremdete Arbeit*),² que desempenha um papel decisivo em sua crítica madura ao capitalismo. “Trabalho alienado” aparece no “Primeiro Manuscrito” – que ainda era desconhecido quando Lukács escreveu seu ensaio sobre a reificação – e introduz o importante conceito de “homem” [Mensch]³ como “ser de espécie” (*Gattungswesen*), um conceito-chave que também é elaborado no “Terceiro Manuscrito”, particularmente em “Propriedade Privada e Comunismo” (*Privateigentum und Kommunismus*). A antropologia filosófica de Marx, sua superação crítica do idealismo hegeliano e do materialismo feuerbachiano, e sua evolução para uma concepção

² Utilizo a tradução em inglês feita por M. Milligan, editada por D. Struik, e a versão em português organizada por Florestan Fernandes, além do original alemão das Obras Completas de Marx-Engels.

³ Como filho de seu próprio tempo, Marx usa a palavra alemã *Mensch* para designar homens e mulheres em geral, traduzida para o português como “homem”, entendida no sentido supostamente universal de *humanum*.

materialista da história, formam junto o pano de fundo contra o qual os Manuscritos parisienses devem ser lidos em relação à maturação do marxismo como um todo. A fim de evitar divagações especulativas sobre a importância dos primeiros escritos de Marx para o desenvolvimento do marxismo, limitar-me-ei aqui à antropologia filosófica descrita nesses dois manuscritos.

Como admite Marx desde o início, “trabalho alienado” pressupõe tanto a “linguagem” quanto as “leis” da “economia política” (Marx, 1986, p. 106). A *Nationalökonomie* alemã indica claramente que Marx estava situando sua análise dentro do meio político e social da realidade europeia de seus dias. Mais especificamente, o jovem Marx está se referindo à gradual apropriação alemã das ideias econômicas defendidas por Adam Smith, Ricardo e outros britânicos, numa sociedade em rápida industrialização. A consolidação do capitalismo europeu, a emergência da classe operária e os antagonismos sociais de uma sociedade de classes com uma burguesia dominante, traduzem em seguida as mudanças radicais que estavam ocorrendo no século XIX. Para o jovem Marx, o principal defeito das análises elaboradas pela escola da “economia política” consiste precisamente em sua incapacidade de explicar criticamente as contradições muito refletidas das condições históricas e sociais de seu tempo. Foi neste contexto que Marx procurou integrar sua crítica da economia política com as teorias socialistas de inspiração francesa e com a crítica filosófica de seus próprios compatriotas (especialmente Feuerbach e os jovens hegelianos).

“A economia política parte do fato da propriedade privada”, escreve Marx, mas “não nos explica” [*Die Nationalökonomie geht vom Faktum des Privateigentums aus. Sie erklärt uns dasselbe nicht*]. (Marx, 1986, p. 106; 1973, p. 510). A economia política falhou, acima de tudo, em explicar a origem da divisão entre “trabalho” (*Arbeit*) e “capital” (*Kapital*) e entre “capital” e “terra” (*Erde*). Desta forma, Marx

passa a elaborar sua concepção do trabalho como essencialmente definidor e complementar da própria natureza (*Wesen*) dos seres humanos, assim como radicalmente denuncia a autoalienação (*Selbstentfremdung*) dos trabalhadores na sociedade capitalista como uma consequência direta do trabalho alienado em si. Começando com a concepção filosófica de “homem”, Marx procura explicitamente partir do real, da condição social de alienação humana antes de delinear seus próprios pressupostos filosóficos. Decerto, as terminologias hegelianas e feuerbachianas empregadas nos *Manuscritos* denunciam as motivações ideológicas de sua própria superação do idealismo alemão. E ainda, mesmo antes de se aventurar em definir o que significa ser humano, Marx fala de “proprietários” e “trabalhadores sem propriedade”, seres humanos reais que exploram outros seres humanos. Dito isto, podemos recordar a frase mais célebre de Marx em sua antropologia filosófica (Marx, 1986, p.112; 1973, p. 515):

O homem é uma espécie de ser, não apenas porque na prática e na teoria ele adota a espécie como seu objeto [*Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigne als die der übrigen Dinge, zu seinem Gegenstand macht*] (o seu próprio, bem como o das outras coisas), mas – e isso é apenas outra maneira de expressá-lo – também porque ele trata a si mesmo como a espécie vivente, atual, como um ser universal [*universellen*] e, portanto, como um ser livre [*freien Wesen*].

Embora esteja empregando uma terminologia hegeliana, Marx está preferencialmente seguindo Feuerbach em sua crítica inversa da dialética de Hegel. Com efeito, de acordo com Marx, a grande realização de Feuerbach consistiu em ter desmascarado os fundamentos teológicos da antropologia de Hegel, instituindo o “materialismo verdadeiro” e a “ciência real” da “relação social de homem para homem” e ter se oposto à “negação da negação”

hegeliana do absoluto.⁴ Ao contrário da “abstrata” concepção hegeliana da “autocriação do homem como um processo” a ser efetuado através da “externalização” (*Entäußerung*) da consciência⁵, Marx se apropria dos termos “concretos” da antropogênese de Hegel e do materialismo comunal de Feuerbach:

Assim como a sociedade produz o homem como homem, assim é a sociedade produzida por ele. Ação e pensamento, tanto em seu conteúdo quanto em seu modo de existência [*Existenzweise*], são sociais [*gesellschaftlich*]: ação social e mente social. A essência humana de natureza primeira só existe para o homem social; por apenas aqui a natureza existe para ele como um vínculo com o homem – como a sua existência [*Dasein*] para o outro e a existência do outro para ele – como o elemento vital da realidade humana [*Wirklichkeit*] (Marx, 1986, p.137; 1973, p. 537s.).

Embora rejeitando a equação de Hegel da essência humana com a consciência de si, Marx reconhece a sua dívida para com a *Fenomenologia* na relação dialética do trabalho com a alienação (*Entfremdung*) humana, particularmente como foi articulado no último capítulo sobre o “Conhecimento do Absoluto”. No entanto, Marx critica Hegel por permanecer dentro da “parcial” objetivização mental da autoconsciência, que não pode explicar a verdadeira natureza humana (nem da própria natureza, como “o outro” dos seres humanos). A fim de superar (*aufheben*) a alienação resultante da oposição da natureza (como “em-si”) para si mesma (como “para-si”),

⁴ Cf. “Critique of Hegelian Dialectic and Philosophy as a Whole.” (Marx, 1986, p. 172).

⁵ Na *Fenomenologia*, Hegel descreve a história do processo de alienação em termos de consciência, auto-consciência e razão. Cf. Marx, “Critique of Hegelian Philosophy” (Marx, 1986, p. 175ss).

uma pessoa humana deve transcender ou suprasumir a alienação da autoconsciência em sua externalização da relação do objeto (*Gegenstand*) de seu pensamento.⁶ E isso só se faz possível a partir de baixo, *from below*, por assim dizer, da totalidade das relações sociais que determinam tanto a natureza dos seres humanos quanto as suas interações com a própria natureza. Como Marx acrescenta,

Somente aqui é que a natureza existe como *fundamento* da própria existência humana. Somente aqui tem o que para ele é sua existência *natural* tornar-se homem. Logo, a *sociedade* é a unidade do ser do homem com a natureza – a verdadeira ressurreição da natureza [*die wahre Resurrektion der Natur*] – o naturalismo do homem e o humanismo da natureza [*Humanismus der Natur*] ambos trouxeram realização (Marx, 1986, p.137; 1973, p. 538).

VII

Retornando à problemática da articulação do “trabalho alienado” com a alienação humana frente à natureza em si mesma, vemos que a concepção de “homem” em Marx como *Gattungswesen* é posta em jogo em sua crítica da “economia política”. Em “trabalho alienado” Marx critica o sistema capitalista de alienação do trabalhador tanto em relação à natureza quanto em sua essência humana. Por causa da alienação de seu trabalho, “o trabalhador torna-se ainda mais pobre, quanto mais ele produz”. De fato, Marx diz que o trabalho acaba gerando “o trabalhador como uma *mercadoria*” [*Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine Ware, und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waren produziert*] (Marx,

⁶ Cf. “Critique of Hegelian Philosophy,” op. cit., p. 179.

1986, p. 107). Em poucas palavras, a economia política falhou em levar em consideração a “relação direta entre trabalhador (trabalho) e produção” (Marx, 1986, p. 109s.). E Marx encontra no conceito de Hegel de “alienação” (*Entfremdung*) a indicação para este problema. Entretanto, como vimos, “alienação” deve ser entendida aqui não apenas no sentido teórico, mas primordialmente dentro das relações práticas humanas de produção. Na verdade, é interessante observar que, para Marx, o “trabalho alienado” exprime um fato (*Faktum*), ou seja, o fato de que o objeto (*der Gegenstand*) produzido pelo trabalhador torna-se “algo alienado” (*ein fremdes Wesen*) do seu produtor. (Marx, 1986, p. 107) É de fundamental importância observar que, de acordo com Marx, o problema com o capitalismo não está apenas no processo de externalização em si, mas na falta de “autorrealização” por parte do trabalhador. Como ele coloca,

A realização do trabalho [*Verwirklichung*] é sua objetificação [*Vergegenständlichung*]. Na esfera da economia política esta realização do trabalho aparece como a perda de realização [*Entwirklichung*] para os trabalhadores; objetificação como *perda do objeto* e da *escravidão a ele*; apropriação como *estranhamento*, como *alienação*” [*die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, die Aneignung als Entfremdung, als Entäußerung*] (Marx, 1986, p.108; 1973, p. 512).

Ora, ao produzir algo, o trabalhador necessita da natureza. Mais uma vez, Marx seguiu a *Fenomenologia* de Hegel em sua articulação de sujeitos que trabalham e seu objeto (*Gegenstand*) de trabalho, que lhes é externo na natureza. Na sociedade capitalista, o trabalhador, como seria esperado, fatalmente se torna “um escravo de seu objeto”, “escravo da natureza”. Na medida em que Marx elabora sua relação de alienação frente ao produto do trabalho e ao sujeito trabalhador (autoalienação), sua concepção de

“trabalho alienado” permanece muito semelhante à da dialética hegeliana da autoconsciência. É somente com a introdução do conceito de “homem” de Feuerbach como um ente-de-espécie e a concepção de “objetificação” (*Vergegenständlichkeit*) de Marx, que se reivindicará uma inversão dos conceitos hegelianos. Como lemos na passagem citada acima, ao afirmar que “o homem” é um *Gattungswesen*, isso significa que o homem “adota a espécie de seu objeto” (Marx, 1986, p. 112; 1973, p. 515). Como seres livres, os seres humanos devem ser capazes de se apropriar do que lhe é externo, dos seres naturais, de tal forma que essa externalização não implique em qualquer perda da sua realização essencial como seres humanos. Tanto os animais humanos quanto os não humanos vivem na natureza, mas somente a natureza humana pertence essencialmente “à universalidade que faz de toda a natureza seu corpo inorgânico [*unorganischen Körper*]” (Marx, 1986, p. 113; 1973, p. 517). “A natureza é o *corpo inorgânico* do homem”, diz Marx, em contínuo intercâmbio do homem com a natureza, a própria vida humana se faz possível pela dominação e transformação da natureza através da técnica. Além disso, apenas os seres humanos fazem de sua “atividade de vida” o objeto de sua vontade e consciência. “A atividade vital consciente”, acrescenta Marx, “distingue o homem imediatamente da atividade vital animal” (Marx, 1986, p. 113; 1973, p. 517). Porque o homem “mostra-se um ser consciente, i.e., como um ser que trata a espécie como seu próprio ser essencial”, apenas o homem pode trabalhar de modo a transformar a natureza em algo humanizado, um mundo objetivo (*homo faber*). Portanto, o trabalho humano aparece como a chave mestra para a humanização da natureza. Se “ser espécie” descreve a capacidade dos seres humanos de “produzir” a eles mesmos através do processo de objetivização, o “trabalho alienado” é precisamente o que “afasta a espécie do homem” (Marx, 1986, p. 112). Portanto, Marx critica a economia política por inverter a categoria da

universalidade, baixando-a à existência particular individualista, como o trabalhador alienado que é afastado de sua produção em uma divisão capitalista do trabalho. O poder criativo dos seres humanos de se apropriar da natureza pela objetivização é reduzido à sua sobrevivência física na alienação total de si mesmos, a partir de seu próprio trabalho, e – o que é muito pior – a partir de seus companheiros humanos (Marx, 1986, p. 114). Marx procede em sua análise denunciando a propriedade privada e os salários reificantes como a mesma “consequência direta do trabalho alienado” (Marx, 1986, p. 118). Marx opera, portanto, uma inversão na análise da economia política, na qual a propriedade privada revela a verdadeira essência da alienação social.

A fim de realizar uma inversão radical desta análise, Marx propõe, por analogia, que tal alienação já esteja anulada, supressumida (*aufgehoben*), na autoalienação da essência subjetiva da propriedade privada, a saber, pelo trabalho. Para Marx, a “transcendência da autoalienação [*die Aufhebung der Selbstentfremdung*] segue o mesmo curso da autoalienação”. (Marx, 1986, p. 132) A fim de recuperar verdadeiramente a propriedade social humana, a sua socialidade que lhe é própria, em contradição ao surgimento da propriedade privada, os seres humanos devem superar esta contradição preservando positivamente o trabalho como sua essência subjetiva. A dívida de Marx para com a terminologia hegeliana no “Terceiro Manuscrito” denuncia mais do que uma aproximação semântica, mas também revela a dependência do jovem Marx para com a concepção hegeliana do processo histórico. A emancipação histórica da espécie será de fato o resultado “transcendental” da crítica de Marx à filosofia do sujeito de Hegel. Decerto, quando se fala de “transcendência” aqui é bastante enganoso, pois a crítica de Marx permanece fiel à terra consistentemente –por isso muitos preferem usar o termo “suprassunção”, dentro de uma crítica imanente aos processos evolutivos, biológicos e sociais, onde o ser humano se transcende em sua

autogênese transformadora pela práxis. Ademais, a concepção de Marx do ser humano como um ser social autocriado ainda subscreve à tradição alemã de um sujeito autônomo e universal. Certamente, a antropologia da intersubjetividade de Feuerbach (“homem a homem”) decisivamente contribuiu para a inversão marxista do processo de externalização de Hegel, horizontalmente expandido para dar conta da autoprodução e da autoemancipação. Assim, o comunismo é evocado pelo jovem Marx como o movimento histórico que ressuscita a verdadeira natureza social e a autorrealização dos seres humanos:

O comunismo é a abolição [*Aufhebung*] positiva da propriedade privada, da autoalienação humana [*menschlicher Selbstentfremdung*] e, pois, a verdadeira apropriação da natureza humana através do e para o homem. ele é, portanto, o retorno do homem a si mesmo como um ser social, isto é, realmente humano, um regresso completo e consciente que assimila toda a riqueza da evolução prece dente. O comunismo como um naturalismo plenamente desenvolvido é humanismo e como humanismo plenamente desenvolvido é naturalismo. É a resolução definitiva do antagonismo entre o homem e a natureza, e entre o homem e seu semelhante. É a verdadeira solução do conflito entre existência e essência, entre objetificação e auto-afirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e espécie. É a resposta ao enigma da História e tem conhecimento disso (Marx, 1986, p. 135; 1973, p. 536).

VIII

Devemos finalmente salientar que a concepção de Marx da objetivização, que nos guiou do “trabalho alienado” a uma “ressurreição da natureza”, é na realidade uma *mise en*

scène de estágios de um drama quase messiânico de libertação, que em muito lembra a odisseia hegeliana do *Geist*, que seria decisivo para a sutil crítica apropriada por Heidegger, como atestado por Bloch, Marcuse e as apropriações liberacionistas na América Latina nos movimentos do chamado Terceiro Mundo nos anos 50, 60 e 70. Como Rahel Jaeggi apontou em seu magnífico estudo sobre a alienação, a concepção marxista de trabalho ainda é essencialista e vinculada a uma visão aristotélica do *ergon*, alheia à crítica das reflexões pós-hegelianas sobre a autonomia, a emancipação e a libertação (Jaeggi, 2005).

Ademais, tanto Heidegger quanto Honneth corretamente apontaram que há um substantivismo subjacente à antropologia filosófica marxista na transformação semântica da concepção hegeliana do processo de consciência em direção a suas condições materiais e sociais de existência, de modo a considerar os objetos que têm valor como trabalho objetivado (Gould, 1978). Como Vandenberghe observa, podemos abordar o programa original da teoria crítica como uma contínua refutação sistemática da teoria da objetivização de Lukács em *História e Consciência de Classe*, na medida em que qualquer teoria do social só pode ser crítica na condição de não totalizar a objetivização (Vandenberghe, 2009, p. 158). Teríamos decerto ainda a inacabada tarefa de reconstruir normativamente a ontologia social de Lukács, revisitando a ordem reificada presente na realidade social do mundo da vida cotidiano, o mundo das coisas à mão e utilizáveis. Ademais, teríamos de visitar o problema marxiano clássico do trabalho alienado à luz das mais recentes transformações estruturais do capitalismo pós-taylorista, pós-fordista e globalizado.

A título de conclusão, gostaria de evocar a *Tanner Lecture* de Axel Honneth, proferida em Berkeley em 2005 e publicada em 2008, sob o título de *Reification*, na qual ele resgata uma inspiração heideggeriana que denomina de

“esquecimento de reconhecimento”, de forma a reabilitar o impulso normativo da explicação assaz descritiva de Lukács em termos intersubjetivos.⁷ Para Honneth, no curso de nossos atos de cognição, tendemos a perder a nossa atenção para o fato de que este conhecimento deve a sua existência a um ato *prévio* de reconhecimento. Honneth, com efeito, sugere que, à luz da crítica heideggeriana da *Seinsvergessenheit* do legado metafísico do Ocidente, a tradição ontoteológica também foi refém de uma *Anerkennungsvergessenheit*, na medida em que a construção social da realidade revela a intersubjetividade enquanto pressuposto comunicativo da facticidade do Dasein e das atividades do mundo da vida, em seus estados emotivos básicos, *Stimmungen* e *Affekten* da práxis primordial do ser-no-mundo. Assim, de acordo com Honneth, “considerações teóricas sobre o social permaneceram tão estranhas a Heidegger que ele nunca fez a menor tentativa de questionar as raízes sociais da tradição ontológica que ele tão bem criticou” (Honneth, 2006, p. 104).

A fim de justificar uma crítica imanente dos déficits sociológicos e normativos ao lidar com as patologias sociais do capitalismo tardio, Honneth concentra-se em alguns dos pontos cruciais da convergência entre Lukács e Heidegger, antes de tentar lançar luz em suas respectivas concepções de prática social engajada (*gesellschaftliche Praxis*) e do cuidado (*Sorge*) (Honneth, 2006, p. 105ss.). Assim como a objetivização foi, para Marx, o último estágio da alienação do trabalhador para novas formas de socialidade (digamos, da sociedade comunitária sem classes, em oposição aos modos pré-capitalistas e capitalistas de produção), também a correlação entre a colonização e a objetivização do mundo

⁷ Estou me valendo da versão original (Honneth, 2005) e do volume 26 da Conferência Tanner (Honneth, 2006, p. 89-135). Cf. *Reification. A New Look at an Old Idea*, trad. J. Ganahl (Oxford: Oxford University Press, 2008).

da vida, tanto para Habermas quanto para Honneth, se mostra como uma distorção da ação comunicativa e do reconhecimento mútuo no capitalismo globalizado, assim como as lutas de poder para a emancipação da autoidentidade possível através das três formas de autoconfiança, autorrespeito e autoestima em considerações intersubjetivas de reconhecimento. Honneth observa curiosamente que a descrição originária de Heidegger sobre o “cuidado”, indica mais do que aquilo que é descrito hoje como a “perspectiva do participante”, em contraste com a perspectiva de um mero observador. (Honneth, 2006, p. 107) Como Honneth observa,

Considerando que o autor de *Ser e Tempo* pretende demonstrar que a linguagem mentalista empregada pela ontologia tradicional apenas obstrui nossa visão do caráter fáctico do cuidado na existência cotidiana, Lukács procede de uma premissa completamente diferente daquela progressiva objetivização do capitalismo, que elimina qualquer possibilidade de envolvimento prático. Lukács concebe, portanto, o seu projeto não como revelando uma possibilidade já presente da existência humana, mas sim como um esboço de uma possibilidade futura” (Honneth, 2006, p. 105).

A oposição heideggeriana entre o que é utilizável, que está pronto à mão (*Zuhandenheit*), e o que subsiste, que está presente à mão (*Vorhandenheit*), na análise do Dasein, como Honneth apropriadamente observa, logra evitar os conceitos de “objeto” e “coisa” no nível ontológico, mas se serve do conceito de “utensílio” como categoria complementar da “prontidão à mão”. Esta postura ontológica revela, certamente, que a proximidade entre *poiesis* (pensando em coisas feitas pelo homem como dispositivos, artefatos e ferramentas) e *práxis* destina-se precisamente a contrariar a principal relação com o mundo como sendo constituído por um confronto neutro com um “objeto”

sendo compreendido ou objetivamente contemplado (*theoria*). A concepção de reconhecimento em Honneth “compartilha uma noção fundamental não apenas com a noção de Dewey de ‘envolvimento prático’, mas também com o ‘cuidado’ de Heidegger e o ‘engajamento na práxis’ de Lukács”, na medida em que a noção de que “a postura engajada no mundo, resultante da experiência do significado do mundo e do valor [*Werthaftigkeit*] devem ser anteriores aos nossos atos cognitivos individuais” (Honneth, 2006, p. 111). Portanto, quando falamos de objetivização enquanto “objetificação de nosso pensamento” podemos acabar em um processo totalizante que não possibilita “saída” – nem alguma saída de qualquer totalidade ontológica. Ademais, podemos ver como o conceito de reificação, originalmente formulado por Marx e Lukács, pode ser criticamente apropriado por Honneth em sua teoria do reconhecimento para as patologias sociais, recorrendo à reformulação ontológica de Heidegger da práxis como cuidado e modos existenciais do Ser. Para além dos processos sociais coisificantes das relações humanas intersubjetivas, Honneth também prevê a possibilidade de autorreificação e reificação entre os seres humanos e seu meio ambiente, de modo a ir bem além da redução do fenômeno da reificação à economia, como insinuado pela aproximação de Lukács entre reificação e fetichismo da mercadoria.

Em última análise, a crítica radical de Heidegger à modernidade é de certo modo reabilitada na teoria do reconhecimento de Honneth, abordando alguns dos enganosos e ambíguos traços aparentemente deixados por Habermas a partir do original programa do Instituto de Pesquisa Social, redirecionado a uma crítica radical da democracia, seguida de sua crítica da estética em Heidegger, Foucault e pós-modernos. Talvez, como Dick Howard sugeriu pensando provocativamente, “a teoria crítica da sociedade proposta pela Escola de Frankfurt deve ser substituída por uma teoria política da democracia para que a

autonomia das posições políticas como uma instância de negatividade não possa ser cooptada para o novo mundo global em que (não apenas geopoliticamente) as fronteiras são cada vez mais porosas” (Howard, 2000, p. 278). Com efeito, de acordo com Honneth,

As sociedades democráticas avaliam as suas próprias ordens sociais e políticas, principalmente em relação aos padrões de justiça, porque as deliberações dentro da esfera pública democrática são constantemente confrontadas com problemas e desafios que levantam a questão de saber se determinadas evoluções sociais podem ser consideradas como desejáveis para além de qualquer consideração do que é justo. Para responder a tais questões – que são muitas vezes chamadas de perguntas “éticas” – filosoficamente se inspirando em uma crítica social, não pode obviamente reservar para si uma autoridade interpretativa sacrossanta. Minha esperança, no entanto, é que a ontologia social pode nos fornecer os meios para compreender e criticar os acontecimentos sociais descritos aqui, que por sua vez enriquece o discurso público com argumentos e o estimula nesse processo (Honneth, 2006, p. 135).

Se, por um lado, podemos entender facilmente que o indicador formal do Dasein como ser-no-mundo aponta para um modo de ser sempre já socializado, historicizado e imerso na linguagem, por outro lado, resta-nos a tarefa de recuperar o sentido pleno de uma ética da finitude e de um pragmatismo normativo inerente a Heidegger. O problema da reificação poderia servir, neste caso, para indicar o caminho de retorno entre Frankfurt e Freiburg, dissipando mal-entendidos e diálogos surdos engendrados por querelas intermináveis envolvendo neokantianos e neopositivistas na recepção dos representantes da primeira geração do Instituto de Pesquisa Social. Com efeito, a concepção de Heidegger da filosofia como uma ciência crítica (*kritische Wissenschaft*) é

muito instrutiva em nossa autocompreensão da Teoria Crítica (*Kritische Theorie*) enquanto crítica radical da razão instrumental e tecnológica que converge na correlação marxista das patologias sociais de alienação, autoalienação e reificação como formas históricas e sociais de objetivização e coisificação de relações intersubjetivas, o que parece favorecer a concepção de “reificação” em Lukács como uma “forma habitual de práxis”, em oposição a um “erro categorial” ou a uma “transgressão moral”, de acordo com a *Reaktualisierung des Verdinglichungsbegriffes* de Honneth. O modo de ser do Dasein (*Seinsart, Seinsweise*) aponta para um ser que desde sempre existe como ente, em sua própria facticidade, entendida como modo decaído de ser em seu ser-lançado, em sua dejectão (*Befindlichkeit, Geworfenheit*), sem que este ente possa ser jamais reduzido a alguma coisa subsistente ou meramente utilizável, *vorhanden* ou *zubanden*, portanto, irreduzível a qualquer efeito da técnica ou da ação instrumental, e muito menos a meros meios que atendem a determinados fins mundanos, sejam humanos ou não humanos. Para além dos problemas relacionados com a objetivização, alienação, estranhamento e alteridade, tematizados em Hegel, Marx e Lukács, uma crítica radical da reificação e da coisificação, de acordo com a reformulação heideggeriana de Honneth, enquanto *ursprüngliche Praxis*, ainda pode preparar o caminho para o resgate normativo das relações intersubjetivas de nossas práticas cotidianas, práticas de pertencimento, de apropriação e de expropriação de nossa ontologia social, de nossos mais autênticos compromissos sociais, na medida em que o “indicador formal” é tomado em conjunto com a circularidade do método hermenêutico em um círculo de compreensão ontológica que desde sempre se dá na vida societária concreta.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. Gesammelte Schriften in 20 Bänden. Band 5. Frankfurt: Suhrkamp. 1990.

ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. University of Chicago Press. 1958.

BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press. 1986.

BERGER, Peter and Stanley Pullberg. "Reification and the sociological critique of consciousness." *New Left Review*, 35, 56-77. 1966.

DE OLIVEIRA, Nythamar. "Husserl, Heidegger, and the task of a phenomenology of justice." *Veritas* 53/1, 123-144. 2008.

_____. "Affirmative action, recognition, self-respect: Axel Honneth and the phenomenological deficit of critical theory." *Civitas* 9/3, 369-385. 2009.

GOULD, Carol. *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*. Cambridge, MA: MIT Press. 1978.

HABERMAS, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Translated by Frederick Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press. 1987.

HAWKING, Stephen W. *The Theory of Everything: The Origin and Fate of the Universe*. Phoenix Books. 2006.

_____. "Gödel and the end of physics." Lecture, July 20, 2002. Available at : <<http://www.damtp.cam.ac.uk/events/strings02/dirac/hawking/>>. 2002.

HEBECHE, Luiz. “Heidegger e os indícios formais.” *Veritas* 46/1, 571-592. 2001.

HEGEL, Georg W.F. *Elements of the Philosophy of Right*. Ed. Allen Wood. Trad. H.B. Nisbet. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge University Press. [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820]. 1991.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. 16th edition. 1986.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. e edição bilíngue com notas de Fausto Castilho. Campinas e Petrópolis: Editora Unicamp e Vozes. 2012.

_____. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row. 1962.

_____. “The Way Back into the Ground of Metaphysics.” Translated by Walter Kaufmann. In *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. Cleveland: Meridian Books. 1963.

_____. *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press. 1982.

_____. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. Albany, NY: SUNY Press. 1998.

_____. *Phenomenology of the Religious Life*. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press. 2004.

HONNETH, Axel. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt: Suhrkamp. 2005.

- _____. *Reification: A Recognition-Theoretical View*. Edited by G.B. Petersen The Tanner Lectures on Human Values. Salt Lake City: University of Utah Press. 2006.
- HOWARD, Dick. "Political Theory, Critical Theory, and the Place of the Frankfurt School." *Critical Horizons* 1:2, p. 271-280. 2000.
- JAEGGI, Rahel. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt: Campus. 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Gulbenkian. [1781: *Kritik der reinen Vernunft*; 2ª ed. 1787; KrV]. 2001.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism*, Vol. 1: The Founders. Oxford: Oxford University Press. 1978.
- LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. 2a edição. Campinas: CLE. 2002.
- LUKÁCS, György. *History and Class Consciousness*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, MA: MIT Press. 2003.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: Questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. Trad. Lya Luft e Rodnei do Nascimento. São Paulo: Boitempo. 2010.
- _____. *Para uma ontologia do ser social*. Volume 1. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo. 2012.
- MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. Org. Michael Löwy. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.[1891]. 2012.

MARX, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. I-Part I: The Process of Capitalist Production. New York: Cosimo. Em port.: Trad. J. Teixeira Martins e Vital Moreira. Coimbra: Centelha Promoção do Livro, 1974. [1867]. 2007.

_____. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Translated by M. Milligan, edited by D. Struik. New York: International Publishers. 1986.

MARX, Karl and ENGELS, Friedrich. *Marx-Engels Werke*. Berlin: Dietz Verlag. 1973.

MACAVOY, Leslie. "Formal Indication And The Hermeneutics Of Facticity." *Philosophy Today*, 2010. p. 84 – 90.

SAFATLE, Vladimir. "Os deslocamentos da dialética". In: ADORNO, Theodor; *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Unesp. 2013.

SHOCKEY, Matthew. "What's Formal about Formal Indication? Heidegger's Method in *Sein und Zeit*." *Inquiry*, v. 53, issue 6, 525-539. 2010.

SMITH, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis, IN: Liberty Fund [1776]. 1982.

STEIN, Ernildo J. *Crítica da Ideologia e Racionalidade*. Porto Alegre: Movimento. 1987.

_____. *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Vozes. 1988.

_____. *Diferença e metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2000.

_____. *Pensar é pensar a diferença*. Ijuí: Ed. Unijuí. 2002.

- _____. *Às Voltas com a Metafísica e a Fenomenologia*. Ijuí: Editora Unijuí. 2014.
- STREETER, Ryan. "Heidegger's formal indication: A question of method in Being and Time." *Man and World*, v. 30, issue 4, 413-430. 1997.
- VANDENBERGH, Frederic. *A Philosophical History of German Sociology*. London: Routledge. 2009.
- VON HERMANN, Friedrich-Wilhelm. *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt: Vittorio Klostermann. 2010.
- _____. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Ein Kommentar zu "Sein und Zeit" II*. Frankfurt: Vittorio Klostermann. 2005.

FRANCISCO DE VITORIA, “DIREITO DE COMUNICAÇÃO” E “HOSPITALIDADE”

*Roberto Hofmeister Pich**

Introdução

Não há dúvida de que a ideia geral de uma ética da lei natural, seja se comparada às suas formas clássico-antigas ou às suas elaborações medievais, sofre transformações significativas na Escolástica Barroca¹. Como motivação para tanto, Ludger Honnefelder observou que, se no século 13 a tensão entre as alegações do Evangelho e as da ética aristotélica havia gerado uma reflexão sobre a mediação possível entre o *ethos* cristão e o “bem” conhecido – ou os “bens” conhecidos – pela força da razão natural, nos séculos 16-17, por sua vez, o enfoque de tensão se achava na relação com os povos e os costumes de um mundo recentemente “descoberto”, em que a pergunta central era se e como, anteriormente aos mandamentos revelados pelo Deus cristão, havia uma obrigatoriedade moral dada, em última

* Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemanha. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: roberto.pich@puers.br; roberto.pich@pq.cnpq.br

¹ Sobre esse conceito, cf. PICH and CULLETON. SIEPM Project “Second Scholasticism”: *Scholastica colonialis*, pp. 25-27; PICH. An Index of ‘Second Scholastic’ Authors, pp. IX-XVII.

análise, na natureza e válida de forma universal. O mesmo autor reconheceu que, para a resposta a essa pergunta nova, por parte do domínio teológico-filosófico católico em especial, a invocação à autoridade de Tomás de Aquino acabou por ocupar um papel central, mas insistiu que os elementos principais da concepção scotista do direito natural estavam presentes nas elaborações dos escolásticos barrocos e modernos, sobretudo ibéricos, e, devido a certas transformações que ganhavam, também determinavam as novas interpretações². Honnefelder afirmaria ainda que “o fundador da escola hispânica de direito natural da Escolástica Tardia”, ou seja, o dominicano Francisco de Vitoria (1483–1546), acentuou, de um lado, que a obrigatoriedade das leis precisa remeter a um decreto da autoridade respectiva, dando valor, porém, por outro lado, à afirmação de que a lei natural tem base na natureza intrínseca da coisa, que é dada previamente ao decreto da vontade divina³.

O jusnaturalismo tomista de Vitoria é verificável em seus posicionamentos sobre a origem do poder político. Se em *De potestate civile* (1528), Vitoria afirmara que o “poder público” (*potestas publica*) é constituído pelo direito natural, cujo autor é Deus – no sentido de “lei eterna” na qual a lei da reta razão, a natural, toma parte –, isso não trai a convicção (manifestamente tomasiana⁴) de que a disposição

² HONNEFELDER. *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht*, pp. 23-24; cf. também HONNEFELDER, *Naturrecht und Normwandel bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, pp. 197-213; HONNEFELDER. *Natural Law as the Principle of Practical Reason: Thomas Aquinas' Legacy in the Second Scholasticism*, pp. 8-9.

³ HONNEFELDER. *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht*, p. 24.

⁴ Sobre a vida em comunidade e sociedade como domínio de realização das ações livres excelentes e das virtudes e, pois, obtenção de uma “beatitudo imperfecta”, cf., por exemplo, SIGMUND. *Law and Politics*,

ou constituição humana, divinamente ordenada, leva a sua natureza à vida em sociedade⁵. As sociedades são, pois, naturais, e com elas surge o poder político, cujo objetivo é a gestão do bem comum⁶. Desse último depende – e para esse último existe – o poder de legislar, bem como as demais formas de poder e os seus sujeitos encarregados. Para a regência política ou a autoridade de gerir o bem comum nas formas do poder político, Vitoria, sem originalidade, vê na monarquia individual, fundada originalmente na vontade das pessoas, o regime de governo mais apropriado: o mais natural e o mais apto a realizar a prerrogativa de um poder executivo, a saber, o poder de agir em favor da comunidade⁷. De toda maneira, é mais propriamente devido à notável – e quase forçosa – expansão do escopo de aplicação de teses da ética da lei natural, a saber, devido aos seus posicionamentos paradigmáticos sobre o direito de conquista e a teoria da guerra justa, que o jurista, filósofo e teólogo Francisco de Vitoria conecta a si e à sua instituição de atuação docente⁸ o

pp. 217-219; FINNIS. *Aquinas – Moral, Political, and Legal Theory*, pp. 104-117. Sobre a formação escolástica – e tomista – de Vitoria, cf., por exemplo, BELTRÁN DE HEREDIA. La formación humanística y escolástica de Fray Francisco de Vitoria, pp. 52-62.

⁵ Cf. FRANCISCO DE VITORIA. De la potestad civil (*De potestate civili*), pp. 158-159. Cf. GUY. *Historia de la filosofía española*, pp. 97-98; FAZIO. *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau*, pp. 44-49.

⁶ Cf. FRANCISCO DE VITORIA. De la potestad civil (*De potestate civili*), nn. 3-7, pp. 154-161. Cf. URDANOZ. *Sobre la potestad civil – Introducción*, pp. 114-125; TELLKAMP, Francisco de Vitoria and Luis de Molina on the Origin of Political Power, pp. 235-238.

⁷ Cf. também FRANCISCO DE VITORIA. De la potestad civil (*De potestate civili*), nn. 8-13, pp. 161-168.

⁸ Todas as exposições sobre Tomás de Aquino, as *Sentenças* e as demais preleções jurídico-teológicas de Francisco de Vitoria tiveram origem no período de docência em Salamanca (no Convento de San Esteban e na Universidade de Salamanca), de 1526 a 1540. Cf. URDANOZ. *Introducción biográfica*, pp. 74-84.

nome de “Escola de Salamanca”⁹. Em especial devido aos seus debates sobre “títulos” – isto é, “alegações” ou “bases jurídicas” – ilegítimos e “títulos” legítimos sobre um “direito de conquista” por parte dos espanhóis, Francisco de Vitoria formulou, com boa dose de originalidade, princípios que ajudariam, já desde então, a normatizar as relações internacionais entre os povos e as nações, ou seja, princípios filosófico-jurídicos que tomassem em consideração as relações entre indivíduos e povos na ótica da “república do mundo todo” (*res publica totius orbis*)¹⁰, motivo pelo qual se associou a ele – não sem razão objetiva – o título de “pai do direito internacional”¹¹.

Francisco de Vitoria foi autor de dois tratados sobre o assunto da conquista da América, a saber, *De indis recenter inventis relectio prior* ou *De indis* (1538/1539) e *De indis recenter inventis relectio posterior* ou *De iure belli* (1539)¹². Os dois textos respondem, com enfoques diferentes – ou seja, o direito de conquista na base de alegações de ausência de “dominium”

⁹ Acerca das características teóricas e mesmo da repercussão dessa escola na reflexão sobre a ética e a política da conquista e vidas social nas “colônias”, cf., por exemplo, PEREÑA. *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, 1984; RUIZ. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*, pp. 73-120.

¹⁰ Sobre o concepção de Vitoria do “totus orbis”, cf., por exemplo, FAZIO. *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau*, pp. 63-98; FAZIO y MERCADO CEPEDA. *Las dimensiones política y jurídica del totus orbis en Francisco de Vitoria*, pp. 205-215.

¹¹ Cf. sobre isso, por exemplo, THUMFART, *Begründung der globalpolitischen Philosophie. Zu Francisco de Vitorias „relectio de indis recenter inventis“ von 1539*, 2009; DAL RI JÚNIOR. *História do direito internacional. Comércio e moeda, cidadania e nacionalidade*, pp. 66ss., chama Francisco de Vitoria e Hugo Grotius de “fundadores” e “principais pensadores do direito internacional moderno”. Cf. também TRUYOL SERRA. *Introduction*, pp. 17-18; GASCÓN Y MARÍN, *Fray Francisco de Vitoria fundador del Derecho internacional*, pp. 101-123.

¹² Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos – Introducción a la primera elección*, pp. 493-494.

por parte dos “bárbaros” e o direito de conquista na base da guerra justa¹³ –, à seguinte pergunta: na base de quais alegações jurídicas os povos “bárbaros” recém “descobertos” estariam sujeitos ao governo político da Espanha? Os dois empreendimentos foram entendidos por Francisco de Vitoria, e ele, aqui segue uma regra da filosofia prática de Aristóteles, como resultado de deliberação do “sábio”, isto é, uma resposta a um problema prático sobre o bom ou o mau, o justo ou o injusto, relativo às ações. Para a perfeição do ato moral, é preciso ter certeza, na consciência, de sua bondade ou licitude, mesmo que essa certeza seja obtida para além das próprias opiniões, a saber, somente a partir do parecer ou da determinação das razões prováveis e da autoridade do “sábio” – e, sem dúvida, o tema da conquista entraria no âmbito do contingente e do duvidoso¹⁴. De fato, na figura do “sábio” Vitoria vê, aqui, as autoridades teológicas e pastorais da Igreja, como os prelados, os pregadores e os confessores, que devem ser peritos na lei humana e na lei divina. A esses, nas coisas duvidosas, cabe propriamente uma determinação em favor da boa consciência alheia¹⁵.

Em específico, no primeiro tratado, *De indis*, Vitoria fazia o leitor perceber que qualquer resposta à pergunta de fundo, seguindo os temas da ilegitimidade ou legitimidade de títulos de conquista e presença estável no novo continente, partia do debate em torno do “domínio” ou “senhorio” dos indígenas com respeito a si mesmos, às suas propriedades,

¹³ De fato, Francisco de Vitoria e seus seguidores deram atenção preferencial ao problema dos “títulos de conquista” e do “direito de guerra”, deixando quase totalmente de lado o tema concreto da normatização da vida nas colônias hispânicas; HÖFFNER. *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*, pp. 458-507.

¹⁴ Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, pp. 644-645.

¹⁵ Id. *ibid.*, pp. 646-647.

aos seus territórios, à sua administração política, anteriormente à chegada dos espanhóis¹⁶. Incidia, aqui, uma reflexão de fundo sobre o estatuto de sujeitos de direitos, por parte dos indígenas, que, pressupondo o “domínio de si”, pressupunha ainda uma opinião sobre seu estatuto natural ou, mais simplesmente, “humano”¹⁷. Apenas três poderiam ser os motivos possíveis pelos quais alguém classificasse os indígenas como aquém do estatuto de sujeitos de direitos naturais: (i) a sua condição de pecadores¹⁸; (ii) a sua condição de não cristãos ou de “infidelidade”¹⁹, (iii) a sua condição de “tolos” (*insensati*) ou “simplórios” (*amentes*), a saber, de entes aquém da plena forma da razão ou *lógos*, portanto passíveis de escravidão por natureza²⁰. Sem detalhar aqui, as recusas dos motivos (i) e

¹⁶ Sobre a “Primeira Parte” do tratado *De indis*, isto é, a questão prévia sobre “*se os bárbaros eram verdadeiros senhores, antes da chegada dos espanhóis, tanto privada quanto publicamente*; isto é, se eram verdadeiros senhores de coisas e posses privadas, e se havia entre eles verdadeiros príncipes e senhores dos demais” – FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, nn. 4-24, pp. 650-666 (citação tirada de n. 4, p. 650), cf., por exemplo, PICH. *Dominium e ius*: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483–1546), pp. 376-401.

¹⁷ Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, nn. 20-24, pp. 660-666.

¹⁸ Id. *ibid.*, nn. 5-6, pp. 651-655.

¹⁹ Id. *ibid.*, nn. 7-19, pp. 655-660; PICH. Scotus sobre a autoridade política e a conversão forçada dos judeus: exposição do problema e notas sobre a recepção do argumento scotista em Francisco de Vitoria, pp. 151-158;

²⁰ Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, nn. 7-19, pp. 655-660. Cf. também BRUGNERA. *A escravidão em Aristóteles*, 1998; TOSI. Aristóteles e os índios: a recepção da teoria aristotélica da escravidão natural entre a Idade Média Tardia e a Idade Moderna, pp. 761-775; PICH. *Dominium e ius*: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483–1546), pp. 376-401.

(ii), cabe dizer que Vitoria, sobre (iii), defendeu de modo consistente e detalhado a ideia de que todo ser humano é uma criatura racional, para o fim do conhecimento e da deliberação para ações livres, e, nessa condição, possui uma dignidade própria como imagem de Deus²¹; a natureza humana, nesse aspecto, não aparece, no mundo, fragmentada, limitada ou incapacitada naquilo que lhe é mais próprio²². A condição humana dos indígenas, de fato chamados por Francisco de Vitoria de “bárbaros”, pode ser inferior em termos de “desenvolvimento”, mas não é uma condição de natureza, apenas de educação ou estágio de civilização²³. De si, os indígenas são seres humanos com plenos direitos privados e públicos – e já isso tornava inválida todas as formas de alegação de um direito de conquista. Não se deveria ganhar a convicção, nesse caso, que as razões de defesa do “senhorio” dos indígenas, por Vitoria, eram apenas teóricas e *a priori*; na base ampla de relatos de seus confrades dominicanos, Vitoria estava completamente convencido, empiricamente, que havia uma ordem racional nos atos e nas relações entre os indígenas – igualmente nas instituições sociais e políticas, na existência de leis, pactos, magistrados, governantes, formas de comércio e formas de produção e indústria, todas essas exigindo algum uso da razão²⁴.

²¹ Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, nn. 20-23, pp. 660-664; PICH, *Dominium e ius*: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483-1546), pp. 389-391.

²² Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, n. 23, p. 664: “[...]. Item Deus et natura non deficiunt in necessariis pro magna parte speciei. Praecipuum autem in homine est ratio et frustra est potentia quae non reducitur ad actum. [...]”.

²³ Id. *ibid.*, n. 23, pp. 664-665; PICH, *Dominium e ius*: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483-1546) pp. 390-391.

²⁴ *Ibid.*, pp. 385-392.

De fato, no intuito de apresentar alegações jurídicas “legítimas”²⁵ – deixando de lado, neste estudo, a exposição daquelas explicitamente classificadas por Francisco de Vitoria como “ilegítimas”²⁶ – de conquista, soberania ou mais simplesmente presença estável no “Novo Mundo”, seria preciso desdobrar, por primeiro, uma assunção do direito dos povos – e, nesse caso, para Vitoria, do direito “natural” dos povos. A assunção, a saber, é justamente sobre a existência de um universal “direito de comunicação” (*ius communicationis*)²⁷, que é tanto natural quanto concebido segundo uma perspectiva de relações globais – “internacionais” –, seja entre indivíduos de diferentes nações, entre indivíduos de diferentes nações e diferentes nações ou ainda entre nações e nações. É na esteira da fundamentação desse direito que o direito de trânsito, de ir e vir, de comércio, de interagir racionalmente, de usufruir de recursos e de ter acesso a lugares em comum necessários para a sobrevivência do ser humano como ente civil – tais como os oceanos, os litorais, os portos, as águas, o ar, etc. – serão explicitados²⁸. E, por oposição, a negação, a recusa de reconhecimento e a afronta a tais direitos poderiam, tendo uma nação como sujeito direto ou indireto da injúria correspondente, sustentar uma alegação jurídica legítima a uma forma bem definida de conflito: a guerra justa de conquista²⁹.

²⁵ Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, nn. 1-18, pp. 704-726. Cf. abaixo sob 3.

²⁶ Ter-se-ia, aqui, a segunda grande parte da *Relectio prior*, em que, ao tratar dos “Títulos ilegítimos alegados para a conquista da América”, Vitoria desdobra e desabona sete alegações jurídicas de domínio e conquista por parte dos espanhóis. Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, nn. 1-16, pp. 666-703.

²⁷ Cf. a nota 32, abaixo.

²⁸ Cf. abaixo sob 2 e 3.

²⁹ Cf. PAGDEN. Vitoria, Francisco de (c. 1486-1546), pp. 644-645. Sobre o tema da guerra justa, cf. também TOSI. Guerra e direito no

Assim, pois, na “Terceira Parte” do tratado *De indis recenter inventis relectio prior*, acerca dos “Títulos legítimos pelos quais os bárbaros terão podido cair no poder dos espanhóis”, Francisco de Vitoria apresenta oito títulos que justificariam a presença permanente dos espanhóis na América e, mais concretamente, a conquista mesma de um povo sobre outro³⁰. O primeiro desses títulos apresenta justamente a forma de uma alegação jurídica de “sociedade e comunicação natural”, e a parte primeira da sua prova é o direito à “hospitalidade” ou a ser hóspede em um lugar ou em uma terra estranha³¹. Na base da alegação jurídica de “sociedade e comunicação natural”, Francisco de Vitoria acabará por estabelecer e fundamentar direitos *humanos* internacionais, direitos *públicos* internacionais, bem como as relações entre os povos, as relações dos seres humanos enquanto provenientes de povos e em sociedade com o restante do mundo³².

1. Direito natural das gentes

Para tanto, Vitoria oferece bases jurídicas que se caracterizam como normas *ius gentium*. Afinal, o seu primeiro título, o “da sociedade e da comunicação natural”, que Urdanoz chamou de direito natural de “sociabilidade e

debate sobre a conquista da América: século XVI, pp. 277-320; TOSI. La guerra giusta nel dibattito sulla conquista d'America (1492-1573), pp. 57-96. Cf. abaixo sob 3.

³⁰ Cf. novamente FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, nn. 1-18, pp. 704-726.

³¹ Id. *ibid.*, n. 1, p. 705: “Nunc dicam de legitimis titulis et idoneis quibus barbari venire potuerunt in ditionem hispanorum. PRIMUS TITULUS potest vocari *naturalis societatis et communicationis*”. Cf. abaixo sob 2.

³² Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 549-550.

comunicação humana”³³, Vitoria, em *De indis recenter inventis relectio prior*, entendeu como “direito das gentes”, o qual, ali ao menos, e no seu enunciado, foi visto como “um direito natural, ou derivado do direito natural”, uma vez que, nas *Institutiones de iure naturali gentium*, reza que “o que a razão natural constitui, entre todas as gentes, [isso] é chamado de direito das gentes”³⁴.

Explicitamente, Vitoria alega uma “sociabilidade natural”, que tem sede na natureza do ser humano e que não se esgota no domínio da família ou simplesmente com a formação e a organização de sociedades políticas delimitadas; antes, essa sociabilidade se estende à humanidade como um todo. Os seres humanos, assim, estão propensos à realização, à união social, à civilidade e solidariedade racional *com os outros seres humanos do orbe inteiro*, ou, em outras palavras, *com todos os membros do gênero humano*. Esses são, em última análise, um conjunto de desdobramentos a partir de enunciados ético-jurídicos no âmbito do direito das gentes. Nesse caso, como compreender esse último?

É oportuno, nesse momento, retomar, *a modo de paradigma*, as teses interpretativas do comentador e glossador das obras de Vitoria, Teofilo Urdanoz – amplamente partilhadas por intérpretes subsequentes e contemporâneos –, não apenas porque acompanham a edição moderna, espanhola, das *relectiones* de Francisco de Vitoria³⁵, mas acima de tudo, porque, ao afirmar que Vitoria esboça os princípios do direito internacional, sob a pressuposição de que existe uma “comunidade jurídica de caráter mundial”, assevera também que essa proposta é regida por um direito das gentes

³³ Id. *ibid.*, pp. 550, 599-600.

³⁴ Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 706. Cf. abaixo a nota 58.

³⁵ Cf. abaixo, nas “Referências bibliográficas”, as entradas de “Francisco de Vitoria”.

entendido tanto como (i) parte do direito natural quanto como (ii) direito internacional³⁶. Segundo Urdanoz, Vitoria é, pois, tanto “clássico” quanto “tomista”³⁷ em sua visão sobre o direito natural e em sua divisão do direito em “natural” e “positivo” (ou “civil”, na terminologia do direito romano). Além disso, Vitoria crê efetivamente em uma única e mesma ordem jurídico-natural do ser humano, notando a distinção entre a “lei natural” que atua sobre a consciência e a justificação dos atos morais e o “direito natural” que normatiza as condutas exteriores, na forma de justiça legal e de reconhecimento dos direitos dos outros indivíduos e das comunidades jurídicas. Mais em específico, o direito natural é parte da lei natural que se realiza na justiça, estando ordenado a um fim social, ou seja, a paz e a segurança públicas, sendo assim meio fundamental para reger a vida social³⁸.

³⁶ Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 550, 569-570. Sobre a sociedade ou comunidade internacional, a sua fundamentação, a sua estrutura e sua legislação, cf. id. *ibid.*, pp. 578-588. Cf. também TRUYOL SERRA. Doctrina vitoriana del orden internacional, pp. 123-138.

³⁷ Sem entrar em detalhes, cabe lembrar que, cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 552-553, “em seu aspecto subjetivo e formal”, o “direito natural é o que a razão natural dita e impõe, o conjunto das regras universais referentes à convivência humana, conhecidas e formuladas como juízos quase inatos e evidentes”, revelando o adequado ou o bom e justo à natureza humana, independentemente da vontade”. Sobre as evidências do “tomismo” na aceção de direito natural de Franciaco de Vitoria, cf. id. *ibid.*, pp. 552-555; URDANOZ. Vitoria y el concepto de Derecho natural, pp. 229-288. Sobre a lei natural na ética de Tomás de Aquino, cf., recentemente, PICH. Tomás de Aquino: ética e virtude, pp. 109-156; HONNEFELDER. Natural Law as the Principle of Practical Reason: Thomas Aquinas’ Legacy in the Second Scholasticism, pp. 1-7.

³⁸ Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 555-556.

Segundo Urdanoz, o direito das gentes de Francisco de Vitoria se acha inserido no jusnaturalismo clássico, e assim ele serve para dar fundamentação às “doutrinas internacionalistas”. Dessa maneira, Vitoria associa-se a juristas romanos tais como Cícero e Gaio³⁹, que puseram o direito das gentes sob o natural, recusando a divisão tripartite do direito, feita por Ulpiano, a saber, em “natural”, “das gentes” e “civil”, fixada posteriormente pelas *Institutiones* de Justiniano e perpetuada por Isidoro de Sevilha⁴⁰ e Graciano, em seu *Decretum*⁴¹. Por sua vez, Tomás de Aquino⁴² tratou o direito das gentes como natural; afinal, esse direito tem as propriedades do direito natural, mesmo que distinto, a saber, na qualidade de direito natural *propriamente humano*, daquele direito natural primário de toda natureza viva e, portanto, comum também aos animais. Porém, os dois momentos se acham sob a mesma noção essencial de direito natural, isto é, de que nesse estão todos os preceitos de retidão – objetos da sindérese – que a razão prática dita como constituídos pela natureza racional, e não por instituição da vontade humana, segundo uma “determinação ou aplicação prudencial”⁴³. Com isso, de todo modo, é correto dizer que o *ius gentium* é não só essencialmente direito *natural*, mas engloba aquilo que é mais estritamente humano. Dos seus preceitos, a “razão prática” possui as condições de chegar a conclusões “necessárias e universais”, em especial àquelas

³⁹ Sobre isso, cf. também a exposição de MACEDO. A genealogia da noção de direito internacional, pp. 5-8.

⁴⁰ Novamente, recomendo a exposição de MACEDO. A genealogia da noção de direito internacional, pp. 8-11.

⁴¹ Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 556-558. Sobre o *Decretum*, cf. PICH, Decreto de Graciano, pp. 182-189.

⁴² Aqui, faz-se apenas referência à exposição de URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, p. 558-561.

⁴³ Id. *ibid.*, p. 558.

respectivas “às inclinações propriamente humanas ou racionais”⁴⁴.

É salutar notar que Teófilo Urdanoz se mostra consciente de uma possível crítica à sua interpretação da visão de Vitoria sobre o *ius gentium* em seu tratado *De indis*. Afinal, Francisco de Vitoria, em seus *Comentários à Secunda Secundae de Santo Tomás*⁴⁵, ofereceu uma leitura “ulpianista” do direito das gentes, situando-o no âmbito do direito positivo. Em *De indis recenter inventis relectio prior*, contudo, o direito das gentes ao qual Vitoria faz apelo não é um que é de si estabelecido e legitimado por algum consentimento comum, tácito ou mesmo explícito, dos seres humanos e / ou dos vários povos e nações – um convênio “privado” ou “público” –, que faria ou tenderia a fazer, ao final, dos povos

⁴⁴ Id. *ibid.*, p. 559.

⁴⁵ CF. FRANCISCO DE VITORIA. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, ed. V. Beltrán de Heredia, q. 57, a. 3, n. 2 (tomus 3). URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera reelección, pp. 565-566, afirma que autores como Soto, Medina, Báñez, Aragón, Valencia, Molina, Salón, etc., interpretaram Vitoria a partir de seus *Comentários* – em seguida, tal “desvio” interpretativo se verificaria em Francisco Suárez; sobre a teoria suareziana do direito das gentes, cf. OLASO JUNYENT. *Derecho de gentes y comunidad internacional en Francisco Suárez, S. J. (1584-1617)*, 1961. Entre canonistas como Covarrubias, Vázquez de Menchaca, Serafin Freitas e F. de Mendoza, predominaria a concepção jusnaturalista tardia de Vitoria sobre o *ius gentium*. Cf. também Antonio TRUYOL SERRA. *The Principles of Political and International Law in the Work of Francisco Vitoria*, pp. 54-55. Com outra direção interpretativa, ótimos estudos recentes que deram acento à teoria do direito das gentes presente nos *Comentários* de Vitoria a Tomás de Aquino são, por exemplo, CRUZ CRUZ. La soportable fragilidad de la ley natural: consignación transitiva del *ius gentium* en Vitoria, pp. 15-34; MONTES D’OCA, Fernando Rodrigues. O direito positivo das gentes e a fundamentação não naturalista da escravidão em Francisco de Vitoria (1483-1546), pp. 29-50; OLIVEIRA E SILVA, Paula. The Sixteenth-Century Debate on the Thomistic Notion of the Law of Nations in Some Iberian Commentaries on the *Summa theologiae* IIaIIae q. 57 a. 3: Contradiction or Paradigm Shift?, pp. 167-175.

e das nações a “autoridade própria” do *ius gentium*⁴⁶. Assim, tanto no *De indis* quanto no *De iure belli*, a interpretação oferecida por Vitoria em seu *Comentário* a Tomás de Aquino foi corrigida⁴⁷. Afinal, reitera-se, o título de “sociedade e comunicação natural” é efetivamente apresentado como um princípio de direito das gentes que ou bem é ou é derivado do direito natural. E isso significa que as demais normas desse direito, sendo derivadas, têm também o valor de direito natural⁴⁸. É arguível, pois, que os demais sete títulos da Terceira Parte de *De indis*⁴⁹, bem como os os princípios estabelecidos por Vitoria para defender cada conclusão – em especial a primeira⁵⁰ –, derivam-se do “axioma” sobre a “sociedade e comunicação natural” (cf. abaixo!). Se, por um lado, princípios jusnaturalistas são as novas normas do direito das gentes que Vitoria propõe, partindo do princípio de sociedade e comunicação natural, por outro, cabe dizer que, reconhecendo que a sua doutrina internacionalista em suas duas *Relectiones* identifica, no nível de princípios de razão prática, o direito das gentes com o natural, isso ainda não significa que, dentro do primeiro, não se admita uma ampla parte de “direito internacional positivo”⁵¹, isto é, um *ius*

⁴⁶ Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 561-563.

⁴⁷ Id. *ibid.*, pp. 563-564.

⁴⁸ Cf. a exposição abaixo, sob 2.

⁴⁹ Cf. a exposição abaixo, sob 3.

⁵⁰ Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, n. 2, pp. 705-708.

⁵¹ Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 585-588. Cf. também PEREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, p. 121. Uma possibilidade de leitura “positivista”, condicional-histórica ou mesmo de condição epistêmica, interir ao tratado *De indis* (cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, n. 4, p. 710) é enfatizada por WINKEL. *The Peace Treaties of Westphalia as an Instance of the Reception of Roman Law*, pp. 227-229. Mas, por certo, uma coisa é a *fundamentação de princípios*

gentium “positivado” ou, mais exatamente, cujos enunciados são obtidos a modo de “determinação” (*determinatio*) validados segundo autoridade política seja de pessoas ou de instituições⁵².

Uma distinção feita por Urdánóz ainda se mostra pertinente, a saber, ente o “direito internacional privado”, em que os indivíduos são os sujeitos nas relações internacionais, e o “direito internacional público”, em que os povos são os sujeitos nas relações internacionais. Vitoria esboçou as definições desses últimos, que se achavam já implicitamente contidas no *ius gentium* da tradição à qual se liga. Mas, a ênfase, sem dúvida, da sua exposição internacionalista do *ius gentium* está na esfera do direito internacional público, uma vez que o tom distintivo do mesmo já se via em uma simples modificação de palavras – simples, porém revolucionária e explicitamente reconhecida e comentada pela pesquisa sobre Francisco de Vitoria – que o mestre dominicano introduziu na fórmula de direito romano para o direito das gentes: ele é aquele “quod naturalis ratio inter *gentes* [ênfase minha] constituit”⁵³. Com essa reformulação, o embasamento do direito internacional ficaria ainda mais explicitado – afinal, tal direito das gentes sugere uma “ordem jurídica objetiva”, que diz respeito ao orbe inteiro, do qual são membros “imediatos” todos os povos ou todas as sociedades políticas, e não primeiramente as pessoas individuais. Assim, Teofilo Urdanoz julga correto

de direito das gentes no direito natural, outra é a forma concreta e histórica do direito das gentes ou direito público internacional, baseado no consentimento comum entre autoridades reconhecidas e concomitantemente aplicado. Cf. a observação de fundamentação teórica in: REZEK, Direito Internacional Público. Curso Elementar, pp. 27-28.

⁵² Sobre esse tema, cf., por exemplo, FINNIS. *Direito natural em Tomás de Aquino. Sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*, pp. 94-99.

⁵³ Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 706. Cf abaixo, nota 58.

asseverar que Vitoria declara *por primeiro* “a existência e a validade do direito internacional como a lei própria que virá a reger a convivência dos Estados na comunidade universal”⁵⁴.

2. Sobre a “sociedade e a comunicação natural”

Neste ponto, convém atentar para o texto de Francisco de Vitoria, no intuito de detalhar a sua estrutura e, em especial, a forma de seus argumentos ou ao menos das explanações na base das quais a alegação jurídica central da Terceira Parte do *De indis* e as conclusões que efetivamente se derivam dela ficam explicitadas. Não é o objetivo do presente estudo ser exaustivo com respeito à análise de todas *as fontes* a partir das quais as intuições de Francisco de Vitoria são formadas e as suas conclusões têm sustentação.

Sendo o primeiro título aquele “da sociedade e da comunicação natural”, Vitoria, ao que tudo indica, entende que os espanhóis, como todos os povos, o possuem: a eles se atribui, como a todos os povos, tal direito. A partir daí, pode-se chegar a uma *primeira conclusão* sobre um direito dos espanhóis – um direito derivado, portanto, na ordem das razões: “os espanhóis têm direito de peregrinar àquelas províncias e ali permanecer, sem, contudo, dano qualquer aos bárbaros, e não podem ser proibidos por eles”⁵⁵. O argumento, pois, teria a seguinte forma – pressupondo-se que a sua premissa se segue como conclusão de uma premissa como “Todos os povos têm direito à sociedade e à comunicação natural”: “Os espanhóis – como todos os

⁵⁴ Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera relección, p. 569. Cf. também, entre a vasta literatura, PEREÑA. El concepto de derecho de gentes en Francisco de Vitoria, pp. 603-628.

⁵⁵ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 705: “2. Et circa hoc sit PRIMA CONCLUSIO: Hispani habent ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi, sine aliquo tamen nocumento barbarorum nec possunt ab illis prohiberi”.

povos – têm direito à sociedade e à comunicação natural”; “Todos os povos que têm direito à sociedade e à comunicação natural têm direito de peregrinar a províncias estrangeiras e ali permanecer, contanto que não causem dano aos outros, não podendo ser proibidos dessa ação pelos habitantes”; “Os espanhóis têm direito de peregrinar a províncias estrangeiras e ali permanecer, contanto que não causem dano aos outros, não podendo ser proibidos dessa ação pelos habitantes”. Essa primeira conclusão será “provada”, de fato, por meio de quatorze argumentos. O que ocorre, contudo, é que a dita conclusão é provada ou sustentada de múltiplas maneiras, nesses argumentos; em alguns casos, tais argumentos introduzem princípios que são derivados do direito de sociedade e comunicação natural, em outros eles se estruturam segundo princípios de outra ordem. Urdanoz afirma que os diversos direitos dos povos – e dos indivíduos como pessoas humanas e membros dos povos – alinhados nas sete conclusões a partir do “primeiro título” ou da primeira alegação jurídica, bem como os outros sete títulos legítimos de conquista, são derivados do princípio de sociedade e comunicação natural. Nesse sentido, o “direito de estrangeira”, trazido no primeiro argumento e em outros, está contido no princípio geral. Em seu todo, os vários títulos seriam formas do direito de comunicação, para Vitoria⁵⁶.

Na *primeira prova* da conclusão, faz-se a afirmação central – e já referida acima – de que, para Vitoria, o direito das gentes é direito natural ou se deriva do direito natural. É importante notar que Vitoria parece afirmar que a primeira conclusão se prova *a partir do* direito das gentes, entendido como parte do direito natural. Eis a sua afirmação: “Prova-se [a conclusão] *primeiramente* a partir do direito das gentes, que ou é direito natural ou deriva-se do direito natural.

⁵⁶ URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera relección, p. 599.

Institutiones - De iure naturali gentium: “O que a razão natural constitui entre todas as gentes, [isso] é chamado de direito das gentes”⁵⁷. É útil notar que Vitoria retira essa citação das *Institutiones Justiniani*, sendo a definição como tal, reconhecidamente, uma variação da definição de Gaio⁵⁸. Mas, o mais importante é perceber qual é o papel dessa afirmação para a estrutura argumentativa, a saber, aquele que sustenta a primeira conclusão – e esse papel é, em certa medida, uma questão de interpretação. Afinal, pode-se arguir que dois são os nexos a serem feitos: com essa afirmação inicial, Vitoria parece estar dizendo que, uma vez que todas as suas “provas” são de direito natural das gentes e uma vez que se assume que todas elas são conseqüências – ou reelaborações – do conteúdo do primeiro título ou de algum outro princípio de direito natural, (i) tanto o primeiro título como “axioma” de direito natural das gentes (ii) quanto os enunciados principais das provas, que se “derivam” daquele axioma e precisam ser claramente formulados, são princípios de direito natural das gentes e, nesse estatuto, provam como premissas a primeira conclusão. Em boa medida, o desafio de explanação do texto de Vitoria consiste em aplicar de forma produtiva e consistente essas duas acepções, sem as quais a sua proposta argumentativa fica obscurecida. De fato, imediatamente após o enunciado sobre o sentido de direito das gentes que aplica em sua estrutura argumentativa, Vitoria afirma que “em todas as nações é tido como desumano receber mal, sem uma causa especial, os hóspedes e peregrinos. Ao contrário, porém, é humano [*humanum*] e de

⁵⁷ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 706: “Probatur primo ex iure gentium, quod vel est ius naturale, vel derivatur ex iure naturali. *Institut. de iure naturali gentium*: “Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium””.

⁵⁸ Cf. MACEDO. A genealogia da noção de direito internacional, pp. 21-22. Sobre o direito – natural e positivo – dos povos em Vitoria, cf. também também NYS. Les juriconsultes espagnols et la science du droit des gens, pp. 518-524, 614-616.

educação [*officiosum*] tratar bem todos os hóspedes; e isso não seria [assim], se os peregrinos agissem mal, causando dano às nações estrangeiras”⁵⁹. Note-se que as expressões “hóspedes” e “peregrinos” não são explicadas em seu significado; elas têm em comum a ideia de seres humanos em terra estrangeira e alheia, conotando, respectivamente, as ideias de pessoas que visitam e por certas razões ficam no estrangeiro por algum tempo – os “hóspedes” – e pessoas que estão “em trânsito” por terra estrangeira – os “peregrinos”⁶⁰. Em certo aspecto, é claro, ambas podem confluir. Em comum, novamente, acha-se a noção de que todos os seres humanos têm um direito ao vínculo social e contato com outros seres humanos em cada uma dessas categorias, podendo-se especificar os motivos desses contatos e as necessidades envolvidas nas alegações de tais direitos para os envolvidos.

Para a proposta de revisão estrutural da argumentação de Francisco de Vitoria, cabe realizar o esforço de perceber de que maneira essa primeira prova pode ser inserida na interpretação de nexos – premissas e consequências – de direito natural das gentes acima sugerida. Afinal, a primeira conclusão é relativa a um direito de visitar e / ou de ir e vir, isto é, a um direito de ir ao encontro das

⁵⁹ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 706: “[...]. Apud omnes enim nationes habetur inhumanum sine aliqua speciali causa hospites et peregrinos male accipere. E contrario autem humanum et officiosum habere bene erga hospites; quod non esset si peregrini male facerent, accedentes ad alienas nationes”.

⁶⁰ Em especial, não é totalmente claro se Vitoria pensa em “hospes” como “visitante”, portanto, segundo uma presença temporalmente “breve” em terra alheia, ou estritamente como “hóspede”, com presença temporalmente mais extensa ou estável no estrangeiro, em havendo necessidade e / ou não havendo dano. No direito moderno, particularmente em Immanuel Kant, os dois direitos, de hospitalidade como “visita” e como “hospedagem”, são explicitamente distinguidos; cf. a nota de BIEN. *Hospitalität*, pp. 1212-1213.

pessoas ou das nações, em perspectiva global. Na primeira prova, evidencia-se que essa conclusão é devida a um princípio de sociedade e comunicação natural e a um princípio de hospitalidade e peregrinação, estando esse último princípio na forma de um enunciado de direito natural das gentes. O argumento parece ser o seguinte: “Todos os povos têm direito à sociedade e à comunicação natural”; “Quem tem direito à sociedade e à comunicação natural tem direito de ser recebido como hóspede e de peregrinar por terra estrangeira”; “Todos os povos têm direito de serem recebidos como hóspedes e de peregrinar por terra estrangeira”. Se isso é correto, seria fácil raciocinar de que maneira se poderia concluir que “os espanhóis têm o direito de peregrinar àquelas províncias e ali permanecer”⁶¹.

Na segunda prova, em princípio, deve-se ser capaz de formular um princípio semelhante de hospitalidade e peregrinação – não necessariamente um novo princípio – que se derive do axioma do direito à sociedade e à comunicação natural. De fato, algumas das quatorze provas são, com efeito, confirmações dessa mesma ideia de um princípio de hospitalidade e peregrinação. Assim, pois, Vitoria afirma que “desde o princípio do mundo (quando todas as coisas eram comuns) era lícito a qualquer um dirigir-se e peregrinar para qualquer região que quisesse”. Vitoria afirma que, em sentido estrito, isso não foi abolido devido à “divisão das coisas [isto é, das terras]”. A divisão de territórios não é, em si, criticada por Vitoria; antes, ele sugere que a “intenção das gentes”, com essa divisão, jamais foi “impedir a mútua comunicação dos homens”. Com um acento bíblico, Vitoria afirma que o impedimento de comunicação ou de hospedagem e trânsito em terras alheias foi “certamente” algo desumano nos “tempos de Noé”⁶².

⁶¹ Cf. a nota 56, acima.

⁶² FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 706: “*Secundo*, a principio orbis (cum omnia essent communia) licebat

Ainda que as expressões “hóspedes” e “peregrinos” não apareçam no segundo argumento, é difícil visualizar qualquer ideia claramente diferente daquela expressa no princípio de direito obtido no primeiro argumento. Afinal, a ênfase de novo recai sobre o direito de viajar, transitar, ir para qualquer terra ou lugar, ou seja, o direito de ser reconhecido como hóspede ou peregrino, em sentido lato, feita a ressalva de essa atitude relacional não ser acompanhada por malefícios a qualquer habitante. Assim, pois, assumo que, nas provas primeira e segunda, Francisco de Vitoria gera um mesmo princípio “derivado” de direito natural das gentes, na perspectiva da existência de uma comunidade jurídica internacional, a partir do qual a primeira conclusão pode ser tirada.

Contudo, *o terceiro argumento* é o primeiro que lança dificuldades à leitura de que, nos quatorze argumentos⁶³, simplesmente a partir do axioma ou primeiro título principal, outros princípios de direito natural das gentes são derivados, motivo pelo qual aqueles servem de prova à primeira conclusão. Na verdade, pode-se pensar que, no terceiro argumento, sugere-se um princípio de lei natural mais geral que efetivamente sustenta o princípio de “sociedade e comunicação natural”. Afinal, lê-se que “*Em terceiro lugar, são lícitas todas as coisas que não são proibidas ou, de outra forma, não incorrem em injúria ou em detrimento dos outros*”⁶⁴. Em sua glossa, Teofilo Urdanoz reconheceu que,

unicuique in quamcumque regionem vellet, intendere et peregrinari. Non autem videtur hoc demptum per rerum divisionem. Nunquam enim fuit intentio gentium per illam divisionem tollere hominum invicem communicationem et certe temporibus Noe fuisset inhumanum”.

⁶³ Não necessariamente em cada um ou todos os quatorze argumentos, mas em seu conjunto.

⁶⁴ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 706: “*Tertio, omnia licent quae non sunt prohibita aut alias sunt in iniuriam aut detrimenta aliorum. Sed (ut supponimus) talis peregrinatio hispanorum est sine iniuria aut damno barbarorum. Ergo est licita*”.

aqui, Vitoria faz apelo a outro axioma ou princípio superior – um princípio geral e “supremo” de direito ou justiça natural –, que dá fundamento à obrigação de respeitar a livre sociedade e comunicação, a saber, “neminem laedere”. Assim, portanto, os argumentos de Vitoria contêm também justificação para o princípio primeiro – e os demais – de direito natural das gentes, em perspectiva de relações globais⁶⁵. Ora, é razoável pensar que, se “Todas as coisas que não são para a injúria ou o detrimento dos outros são lícitas”, “A alegação de sociedade e de comunicação natural não é para a injúria ou o detrimento dos outros”, “Logo, a alegação de sociedade e de comunicação natural é lícita”, pode-se dar forma a um argumento em que se conclua que “A peregrinação dos espanhóis”, isto é, uma instância da segunda premissa, “é lícita” também. O *quarto argumento*, com efeito, exemplifica o terceiro, apelando para o caráter universal de validade do princípio “Todas as coisas que não são para a injúria ou o detrimento dos outros são lícitas”. Desde que seja o caso que a ação (de visita e / ou peregrinação) por indivíduo ou povo qualquer seja efetivamente ligada ao termo médio correto – não haver injúria ou dano –, a licitude da visita ou da peregrinação vale mutuamente para “bárbaros” e “espanhóis” como valeria mutuamente *ceteris paribus* para “franceses” e “espanhóis”⁶⁶. Salvo melhor juízo, o *décimo primeiro argumento* apela à mesma estrutura argumentativa em prol da conclusão de que é lícito que um povo visite outro e peregrine por seu território, contanto que não cometa dano ou prejuízo, sendo uma injúria a qualquer povo ter o direito, nessa forma, negado. O

⁶⁵ URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera relección, pp. 559-600.

⁶⁶ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 706: “*Quarto, non liceret gallis prohibere hispanos a peregrinatione Galliae vel etiam habitatione, aut e contratio, si nullo modo cederet in damnum illorum nec facerent iniuriam. Ergo nec barbaris*”.

adendo de conteúdo, no mesmo argumento, parece ser somente o de exigir consistência ou de chamar à justiça de um igual tratamento das comunidades com os mesmos direitos: “Ademais, em *décimo primeiro lugar*, eles mesmos admitem a todos os outros bárbaros, seja de que parte for. Logo, fariam injúria, em não admitindo os espanhóis”⁶⁷.

Na *quinta prova* em favor da primeira conclusão, o esquema de derivação a partir do primeiro princípio do direito natural das gentes, na perspectiva de uma comunidade jurídica internacional, parece novamente funcionar. É afirmado que “O desterro [*exilium*] é uma pena [que está] por certo entre [as penas] capitais. Logo, não é lícito repelir os hóspedes, sem culpa [alguma]”⁶⁸. Deixando de lado a colocação notável, de direito penal, de que o “desterro” ou o “exílio”, como o oposto de vinculação ou pertença a algum lugar ou território, constitui uma pena de mais elevado grau, deve-se focar no fato de que desterro ou exílio é utilizado já como o oposto de “hospedagem” ou “abrigo” e “morada em um lugar”, mesmo que temporariamente ou na perspectiva da visita ou da passagem. Assim, o sentido mesmo de “hospedagem” como “direito a vínculo e estada em um lugar”, pressuposto que esse não cause dano ao hospedeiro, torna-se alargado, ainda que estivesse implícito já na primeira prova. Por certo, esse direito pode ser perdido ou revogado, mas só sob culpa; do contrário, trata-se de injúria. O argumento seria, pois, o seguinte: dado que “Todos os povos têm direito à sociedade e à comunicação natural” e “Quem tem direito à sociedade e à comunicação natural tem direito à hospedagem (em

⁶⁷ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 707: “Item *undecimo*, ipsi admittunt omnes alios barbaros undecumque. Ergo facerent iniuriam non admittentes hispanos”.

⁶⁸ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 706: “Item *quinto*. Exilium est poena etiam inter capitales. Ergo non licet relegare hospites sine culpa”.

oposição ao desterro), na ausência de culpa”, então “Todos os povos têm direito à hospedagem, na ausência de culpa”. As consequências para uma teoria jusnaturalista do “exílio”, do “asilos” e, ainda, do “vínculo à terra” são evidentes. Em sentido estrito, o *sexto argumento* expande a ideia do quinto e, pois, do primeiro argumento, uma vez que apenas explicita condições em que o direito à hospedagem pode ser revogado, a saber, em havendo culpa em função de uma condição de guerra – supostamente justa – contra os visitantes. Aqui, estando os visitantes estabelecidos em “cidade ou província”, podem ser considerados “inimigos” e expulsos, não valendo mais para eles o direito de hospedar-se e peregrinar. Em princípio ou *a priori*, os “bárbaros” não se acham em guerra justa com os espanhóis, em não havendo caso de injúria, razão por que a residência e a passagem ao estrangeiro podem ser outorgadas⁶⁹.

Por semelhante modo, a *sétima prova* confirma a primeira conclusão por um princípio de *humanidade da hospitalidade* – alegando, então, a *desumanidade* de seu contrário –, que parece basicamente dizer que, do direito natural das gentes, segue-se o direito ao bom tratamento, abrigo e hospedagem em lugar alheio. Com efeito, o texto recita um trecho da *Aeneida*⁷⁰, de Virgílio: “Que raça de homens é essa? Ou que nação tão bárbara permite esse costume? É-nos proibida a hospitalidade das [suas] areias”⁷¹. Por certo, a *nona prova* da primeira conclusão poderia ser inserida na

⁶⁹ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, pp. 706-707: “Item *sexto*. Haec est una pars belli prohibere aliquos tanquam hostes a civitate vel provincia, vel expellere iam existentes. Cum ergo barbari non habeant iustum bellum contra hispanos, supposito quod sint innoxii, ergo non licet illis prohibere hispanos a patria sua”.

⁷⁰ VIRGILIUS, *Aeneid*, I, linhas 539-540, p. 16.

⁷¹ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 707: “Item *septimo*, facit illud poetae: *Quod genus hominum, quaeve hunc tam barbara morem / Permittit patria, hospitio probibemur arenae?*”.

sequência, pois sustenta o mesmo ponto, apenas a partir de outra fonte, a saber, por uma primeira menção a um versículo do Novo Testamento (Mateus 25.43): “Fui hóspede e não tiveste camaradagem para comigo”⁷². A ênfase não está no uso da autoridade da Escritura como tal, mas na percepção de que mesmo a Escritura faz apelo a um direito natural (dos povos), tal o seu apelo racional e universal; a propósito, com um apoio em Virgílio (*Aeneida*) e em Cristo (Novo Testamento), Francisco de Vitoria quer mostrar a universalidade da aceitação – explícita! – de tais princípios, em particular o princípio de todos terem o direito de serem recebidos como hóspedes em um lugar ou uma terra alheia.

Por sua vez, o *oitavo argumento* se associa novamente ao tipo de argumentação encontrada no *terceiro argumento*. Afinal, ele enuncia um princípio mais geral de direito natural, do qual o próprio axioma do direito natural dos povos, em perspectiva global, é derivado. Na oitava prova, Vitoria menciona uma “amizade” (*amicitia*) natural entre os seres humanos, que, embora sustentada em Eclesiástico 13.19⁷³, está próximo da ideia estoica de um vínculo ou parentesco humano universal⁷⁴, de amizade, que parece poder ser

⁷² FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 707: “Item *nono*, facit illud Mt. 25,43: *Hospes eram et non collegistis me*. Unde cum ex iure naturali videatur esse recipere hospites, illud Christi iudicium statuatur cum omnibus”.

⁷³ A referência diz respeito à tradução latina da *Vulgata*, com efeito, apesar de a edição trazer “Eccl. 17.5”, a referência correta parece ser Eclo 13.19.

⁷⁴ Um pouco mais adiante no texto da *Relectio*, a saber, na prova da segunda conclusão, a partir do mesmo primeiro axioma, FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 709, com menção ao famoso lema de Ovídio (em réplica a Plauto), reitera essa ideia estoica de um vínculo e parentesco universal entre os seres humanos, portanto a pertença a uma sociedade universal, dada a comunidade da natureza humana: “[...]. Et ut dicitur ff. *De iustitia et iure*, “velut vim inter homines omnes cognationem quamdam natura constituit”. Unde contra ius

parafrazeado como respeito pelos semelhantes, que tanto pode ter um sentido passivo (de não prejudicar) como um sentido ativo (de ajudar, em especial se necessário): “*Todo animal ama o semelhante a si*, Eclo 17.5. Logo, parece que a amizade entre os homens é de direito natural; e que é contra a natureza evitar o consórcio entre os homens que não causam dano”⁷⁵. A fonte vétero-testamentária e, diga-se, a ideia judaico-estóica implícita ajudam a enunciar um princípio geral de direito natural, a partir do qual, negativamente, é errado impedir a sociedade e a comunicação natural e, positivamente, é correto adotá-la. O argumento poderia ser reconstruído da seguinte maneira: “Todos os seres humanos têm uma amizade ou respeito uns pelos outros”; “Entes que têm respeito uns pelos outros se dispõem naturalmente à sociedade e à comunicação natural”. “Todos os seres humanos se dispõem naturalmente à sociedade e à comunicação natural”. De fato, estou assumindo que a ideia de “consórcio” (*consortium*) está *diretamente* próxima das ideias de “sociedade e comunicação natural”. E, de fato, já foi suficientemente exposto, na prova primeira, que, desse último princípio, o axioma do direito natural das gentes, dentro de uma comunidade jurídica global, princípios de hospitalidade e peregrinação se seguem.

naturale est, ut homo hominem sine aliqua causa aversetur. “Non enim homini homo lupus est, ut ait Ovidius, sed homo””. Cf. também TRUYOL SERRA. *The Principles of Political and International Law in the Work of Francisco Vitoria*, pp. 62-63; BERTOLACCI. Fundamentos antropológicos en el pensamiento de Francisco de Vitoria, pp. 126-128; ŠILAR. El *ius gentium* en Francisco de Vitoria: ¿Una génesis de las modernas teorías de la justicia política?, pp. 295-296. Mais em específico, cf. CÍCERO. *Dos deveres*, III,v e III,xvii, pp. 136, 157.

⁷⁵ FRANCISCO DE VITÓRIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 707: “Item octavo. Omne animal diligit sibi simile, Eccl. 17,5. Ergo videtur quod amicitia inter homines sit de iure naturali; et quod contra naturam est vitare consortium hominum innoxorium”.

Naturalmente, segue-se também a conclusão primeira da Terceira Parte do *De indis*.

Há uma semelhança de estrutura entre este último argumento, que parte de um princípio de amizade ou vínculo universal entre os seres humanos, e o *décimo quarto e último argumento* em favor da primeira conclusão, que afirma o princípio de amar o próximo como a si mesmo. Desse princípio, a ser tomado como ou axioma da “lei evangélica” ou como forma neotestamentária do princípio da razão prática – de lei natural – de que o bem deve ser feito (aos iguais), tanto o direito natural dos povos à sociedade e à comunicação natural pode ser deduzido quanto a conclusão da licitude da presença, hospedagem e peregrinação dos espanhóis aos territórios das nações do Novo Mundo:

Ademais, *em décimo quarto lugar*. Os espanhóis são próximos dos bárbaros, tal como fica evidente a partir do Evangelho de Lucas, 10, [parábola] do samaritano. Mas, eles estão obrigados a amar os [seus] próximos, segundo Mateus 22,39, como a si mesmos. Logo, não é lícito proibir-lhes da sua pátria, sem causa. Agostinho, em *De doctrina christiana*: ‘Quando é dito, amarás o teu próximo, é manifesto que todo homem é o próximo’⁷⁶.

Mais uma vez, reitera-se o interesse de Vitoria de ilustrar, vindo de diversas fontes de princípios acerca do agir moral, o quão universalmente aceitável é a conclusão primeira.

O *décimo argumento* permite chegar à primeira conclusão, com efeito, mas parece ser preciso admitir uma

⁷⁶ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 708: “Item *decimoquarto*. Hispani sunt proximi barbarorum, ut patet ex Evangelio Lc. 10, de samaritano. Sed tenentur diligere proximos, Mt. 22,39 sicut se ipsos. Ergo non licet prohibere illos a patria sua sine causa. Augustinus *De doctrina christiana*: “Cum dicitur, diliges proximum tuum, manifestum est omnem hominem proximum esse””.

especificação no conteúdo da primeira conclusão. Afinal, se a primeira conclusão é sobre ser hóspede e peregrino nas terras estrangeiras do Novo Mundo, e a premissa que sustenta essa conclusão é um princípio de hospitalidade e trânsito em sentido lato, o argumento décimo apresenta uma premissa relativa ao direito de visitar e transitar por – e mesmo fazer parada em – lugares por natureza “públicos”:

Em décimo lugar: “Por direito natural, as coisas comuns são de todos, tanto a água fluente quanto o mar, ademais os rios e os portos, e por direito das gentes é lícito que os navios de qualquer parte [ali] atraquem”, *Institutiones – De rerum divisione*, e pela mesma razão parecem [ser coisas] públicas. Logo, ninguém pode proibir [o uso] delas. Segue-se a partir disso que os bárbaros fariam injúria aos espanhóis, se lhes fizessem proibição em suas regiões⁷⁷.

Pode-se perceber o seguinte argumento: “Todos os povos têm direito à sociedade e à comunicação natural”; “Quem tem direito à sociedade e à comunicação natural tem direito de visita, estada e trânsito por lugares comuns”; “Todos os povos têm direito de visita, estada e trânsito por lugares comuns”. No entanto, é também admissível pensar que o princípio a partir do qual a conclusão é deduzida é outro, como, por exemplo, “Todos os seres humanos têm direito de uso daquilo que é comum a todos os seres humanos”; “Lugares de passagem e locais de parada para visitantes e viajantes são coisas comuns a todos os seres humanos”; “Logo, todos os seres humanos têm direito de uso de lugares de passagem e locais de parada para visitantes

⁷⁷ FRANCISCO DE VITÓRIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 707: “*Decimo*. “Iure naturali communia sunt omnium, et aqua profluens et mare: item flumina et portus, atque naves iure gentium undecumque licet applicare”, *Instít. de rerum divisione*, et eadem ratione videtur publice. Ergo neminem licet ab illis prohibere. Ex quo sequitur quod barbari iniuriam facerent hispanis, si prohiberent illos a suis regionibus”.

e viajantes”. Nos dois casos, pode-se encontrar argumentos, para a primeira conclusão levemente modificada – porque seria, então, relativa à visita e peregrinação por lugares geográficos de passagem e locais de parada –, que têm base em princípios do direito natural das gentes. Outra vez, *pode-se* perverter a proposta de provar a conclusão primeira da Terceira Parte a partir de princípios, nos quatorze argumentos, que são, de algum modo, deduzidos a partir do axioma de direito natural das gentes, em perspectiva das relações das nações⁷⁸.

O esquema de geração de princípios, nas quatorze provas, a partir do axioma da sociedade e da comunicação natural de novo não se confirma *no décimo segundo argumento*. Ali, na verdade, Vitoria trabalha com uma tese da consistência e hierárquica dependência entre “direito natural”, “direito divino” e “direito positivo” ou “humano”, no que tange a conferir conteúdo de retidão racional a princípios. Afinal, afirma-se que:

[...], se aos espanhóis não fosse lícito peregrinar juntos a eles [isto é, os bárbaros], isto seria ou por direito natural, ou divino, ou humano. Por [direito] natural e divino certamente é lícito. Se, porém, houvesse lei humana que proibisse, sem causa alguma, [o que se origina] do direito natural e divino,

⁷⁸ Embora muito contribua para a sistematização da teoria vitoriana do direito natural das gentes, há ainda, nesse sentido, alguma obscuridade no relato de URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 599-609, sobre quais são, precisamente, os princípios geradores de direito natural dos povos e quais são os princípios gerados, no exercício de reiteradamente provar, com base alegação de sociedade e comunicação natural, tanto a primeira conclusão por meio de quatorze “provas” quanto as demais seis conclusões com base, de novo, naquele primeiro título. Certo é que a primeira conclusão parece ser mais imediatamente provada por princípios de hospitalidade e peregrinação, e só remotamente pelo princípio de sociedade e comunicação natural.

isso seria desumano e tampouco seria racional, e por conseguinte não teria a força da lei⁷⁹.

Vitória parece pressupor uma coincidência entre a lei divina e a lei natural, a saber, ambas são leis da reta razão – ainda que se deva admitir que comportem diferentes perspectivas de origem e de acesso epistêmico. Explicitamente, afirma que a primeira conclusão em disputa está de acordo com a razão, porque está de acordo com a lei divina e a lei natural. Pressupondo-se que uma lei humana ou positiva, na medida em que deve ser uma determinação, dependente de uma vontade humana e de uma autoridade, precisa ser derivativamente racional, para que tenha estatuto de lei, torna-se óbvio que não há nenhum tipo de “lei válida” que desaprove a conclusão de que os espanhóis, como qualquer outro povo, podem ser hóspedes, visitar e transitar por espaços de outros, desde que não lhes causem nenhuma forma de dano. Assim, pois, no décimo segundo passo, apenas se está afirmando a hierarquia e a conexão das dimensões do direito: se algo é explicitamente racional segundo o direito divino e o natural, a sua desaprovação não pode ser alegada por direito positivo *salva rationalitate*.

Finalmente, na ordem de argumentos que foi escolhida, e dentro da proposta de trabalho que se enfatizou, cabe dizer que a *décima terceira prova* outra vez não se encaixa na estratégia de encontrar, no intuito de atingir validamente a primeira conclusão, princípios derivados de direito natural dos povos. Afinal, consta que “*em décimo terceiro lugar*, ou os espanhóis são súditos deles [isto é, dos bárbaros], ou não

⁷⁹ FRANCISCO DE VITÓRIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, pp. 707-708: “Item *duodecimo*. Quia si hispanis non liceret peregrinari apud illos, vel hoc esset iure naturali, aut divino, aut humano. Naturali et divino certe licet. Si autem lex humana esset, quae prohiberet sine aliqua causa a iure naturali et divino, esset inhumanum nec esset rationalis, et per consequens non haberet vim legis”.

[são]. Se não são súditos, logo não podem proibir [suas ações]. Se eles são [seus] súditos, logo devem tratá-los bem”⁸⁰. A primeira ideia do argumento sugeriria a proibição de visita e peregrinação em terra alheia, caso os espanhóis, individualmente e como comunidade jurídica, fossem súditos dos bárbaros, a partir de um princípio como: “Todos os que são súditos têm o seu escopo de ações restrito ou interdito pelos seus superiores”. A segunda ideia do argumento sugeriria a permissão de visita e peregrinação em terra alheia, uma vez que superiores devem tratar bem os seus subordinados. O que significa, nesse caso, “tratar bem” é uma questão de interpretação. A leitura mais simples talvez seja: “Todos os povos que, com autoridade legítima, são superiores aos seus povos subordinados devem tratá-los de acordo com o princípio de sociedade e comunicação natural”. Nesse caso, mesmo uma condição positiva de controle ou domínio de um povo sobre outro teria de ser uma forma político-social em conformidade e em respeito a leis de direito natural dos povos. Por mais complexa que essa forma argumentativa pudesse ser, é certo que não se trataria, nesse último caso, de uma primeira conclusão, isto é, do direito dos espanhóis de visitar, parar e transitar pelas terras dos bárbaros, obtida a partir de um princípio estritamente gerado ou deduzido na base do axioma do direito natural dos povos, na perspectiva das relações das diversas nações como comunidade jurídica.

Antes de anotar, brevemente, observações finais, que buscam sistematizar e resumir os passos do exercício de analisar a maneira como a conclusão primeira da Terceira Parte do *De indis* é atingida, isto é, a partir de um princípio primeiro e de princípios derivados de direito natural dos

⁸⁰ FRANCISCO DE VITÓRIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 708: “*Decimotertio*. Vel hispani sunt subditi illorum vel non. Si non sunt subditi, ergo non possunt prohibere. Si sunt subditi, ergo debent eos bene tractare”.

povos, sobretudo focados no princípio derivado de hospitalidade e peregrinação – mesmo que também na base de princípios de direito natural ainda mais fundamentais –, cabe uma breve nota sobre a relação de derivação entre o axioma da sociedade e comunicação natural e as demais seis conclusões em termos de *ius gentium*.

3. *Ius communicationis* e demais conclusões de direito natural das gentes

O presente estudo tem como tópico o significado do direito de sociedade e comunicação natural, bem como a sua relação com os princípios de hospedagem e peregrinação – ambos enunciando direitos naturais dos povos na perspectiva de relações entre nações. De fato, Vitoria parece entender que, do primeiro axioma de direito natural das gentes, na perspectiva de uma comunidade jurídica internacional, derivam-se ainda outras seis conclusões, que, ainda que geradas daquele primeiro axioma e amplamente informativas para a fundamentação de relações entre pessoas e povos, não podem ser exploradas, aqui, em detalhes. Assim, pois, a *segunda conclusão* apresenta o seguinte conteúdo:

É lícito aos espanhóis fazer negócios com eles [os bárbaros], sem dano, contudo, da [sua] pátria, como, por exemplo, importando para lá produtos de que eles têm carência, e extraindo de lá ouro ou prata, ou outras coisas, das quais eles têm abundância; nem os príncipes deles podem impedir que os seus súditos façam comércio com os espanhóis, nem ao contrário os príncipes dos espanhóis podem proibir ações de comércio com eles⁸¹.

⁸¹ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 708: “SECUNDA PROPOSITIO: *Licet hispanis negotiari apud illos sine patriae tamen damno, puta importantes illuc merces quibus illi carent, et adducentes illinc vel aurum vel argentum vel alia, quibus illi abundant; nec principes illorum possunt*

Ainda que haja diversas provas para essa conclusão, que enuncia o direito de negociar ou fazer comércio, existente entre os povos, é perfeitamente notável que ele pode ser remotamente derivado do direito de sociedade e comunidade natural e diretamente derivado do direito de visitar, ser hospedado e peregrinar ou transitar ao estrangeiro⁸².

Com respeito à *terceira conclusão*⁸³, que na prática enuncia um direito de usufruir de bens materiais que são comuns, cabe dizer que o seu conteúdo é bastante próximo do *décimo argumento* interpretado acima⁸⁴ e formulado em favor da primeira conclusão. A sua validade pode ser adquirida, creio, tanto a partir do princípio de direito natural (dos povos) de hospedagem e peregrinação, a partir do qual a licitude do comércio é estabelecida, quanto a partir de outro princípio de direito natural dos povos, como “Todos os seres humanos têm direito de uso daquilo que é comum a todos os seres humanos”. Na *quarta conclusão ou proposição*, que enuncia o direito de domicílio e incorporação a uma sociedade ou de aquisição de cidadania (por nascimento ou outro motivo semelhantemente forte), é explícito que Vitoria entende tal domicílio e aquisição de cidadania – princípio de direito das gentes – como formas de direito de hospitalidade e presença estável em terra de outros: “Ademais, se de algum espanhol nascem ali [filhos] livres e querem ser cidadãos, não

impedire subditos suos ne exerçant commercia cum hispanis, nec e contrario principes hispanorum possunt commercia cum illis prohibere”.

⁸² FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 708: “Probatum ex prima, *Primo*, quia etiam hoc videtur ius gentium, ut sine detrimento civium peregrini commercia exerçant”.

⁸³ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 709: “TERTIA PROPOSITIO: *Si quae sunt apud barbaros communia, tam civibus quam hospítibus, non licet barbaris prohibere hispanos a communicatione et participatione illorum”.*

⁸⁴ Cf. acima sob 2.

parece que possam proibi-los da cidade [ou: da sociedade] ou dos benefícios dos demais cidadãos”⁸⁵. Vitoria, a propósito, reitera a validade do direito natural de hospedagem a partir de sua presença no Novo Testamento, por exemplo, em 1 Pe 4.9 (“Hospedai-vos mutuamente”)⁸⁶ e 1 Tm 3.2 (“Convém que o bispo [ou: epíscopo] seja hospitaleiro”). Mais remotamente, pode-se de novo afirmar que o direito a domicílio e aquisição de cidadania pode ser derivado do direito natural de sociedade e comunicação. Diante dessa quarta conclusão ou proposição, é útil lembrar que o comentador Teofilo Urdanoz consegue notar, na exposição de Vitoria, a seguinte ordem de progressão de direitos dos povos igual e universalmente partilhados, a partir da sociedade e comunicação natural admitida – trata-se, em realidade de uma ordem progressiva de formas de hospitalidade e acolhimento de “estrangeiros”, na perspectiva de uma comunidade jurídica internacional: (i) “admissão dos estrangeiros”, (ii) “direito de trabalho [comércio] e de propriedade”, (iii) “direito de residência mais ou menos duradoura no país estrangeiro”, que é uma consequência do “dever de hospitalidade” e do “exercício de atividades mercantis” de diferentes tipos, (iv) “respeito aos direitos adquiridos dos estrangeiros”, (v) “direito de não ser expulso [do estrangeiro] em tempos de paz e sem causa justa”, podendo-se adicionar imediatamente à lista⁸⁷, assim creio, (vi) “direito de domicílio e nacionalidade” (podendo-se propor as subdivisões: (vi) domicílio e nacionalidade por

⁸⁵ FRANCISCO DE VITÓRIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 710: “QUARTA PROPOSITIO: *Imo si ex aliquo hispano nascantur ibi liberi et velint esse cives, non videtur quod possint prohiberi vel a civitate vel a commodis aliorum civium*”.

⁸⁶ Uma nota exegética sobre o tema da “hospitalidade” em 1 Pedro pode ser encontrada em SCHRAGE, *Ética do Novo Testamento*, pp. 281-282.

⁸⁷ A listagem, em si, é feita de modo levemente diferente por Teofilo Urdanoz.

nascimento e (vi) domicílio e nacionalidade por razões semelhantemente fortes, como o domicílio e nacionalização dos pais de uma criança nascida em outra terra, em período de residência permitida), e finalmente (vii) “o direito geral de emigração e colonização”, valendo esse como uma “versão moderna” dos direitos anteriormente enunciados, que, no entanto, também estaria fundado no direito à sociedade e à comunicação natural⁸⁸.

As *proposições quinta, sexta e sétima*, que de fato possuem notável significação histórica e teórica, uma vez que instanciam direitos de guerra, são geradas a partir do direito de sociedade natural e comunicação e também do direito de hospitalidade e peregrinação, mas de outra maneira, a saber, à medida que a negação ou a violação de tais direitos resulta em “injúria”⁸⁹, onde essa última, pois, é um desrespeito ao direito natural dos povos, de perspectiva internacional, em sentido axiomático ou derivado. E, da injúria assim gerada, podem ser gerados, conforme o caso, princípios de direito de conflito que, em escala, têm de forma mais ou menos definida *a guerra justa de defesa* (quinta conclusão)⁹⁰, *a guerra justa ofensiva* (ou *de ocupação*; sexta conclusão) e *a guerra justa contra inimigos* ou *de cativo e*

⁸⁸ URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 605-609.

⁸⁹ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 712: “Probatur. Quia causa belli iusti est ad propulsandam et vindicandam iniuriam, ut supra dictum est ex Sancto Thoma 2.2 q. 40. Sed barbari prohibentes a iure gentium hispanos, faciunt eis iniuriam. Ergo si necesse sit ad obtinendum ius suum bellum gerere, possunt hoc licite facere”.

⁹⁰ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 712: “Nec alia belli iura liceret exercere in illos, puta, vel parta victoria et securitate occidere illos, vel spoliare vel occupare civitates eorum, quia in illo casu sunt innocentes et merito timent, ut supponimus. Et ideo debent hispani se tueri, sed quantum fieri poterit cum minimo detrimento illorum, quia est bellum dumtaxat defensivum”.

destituição de governos (estritamente, uma completa “guerra de conquista”; sétima conclusão). Assim, pois, o direito de sociedade e de comunicação natural pode garantir um direito de criação de meios de defesa e precauções para garantia de segurança, buscando meios concretos de “rechaçar a força com a força”⁹¹, um direito de ocupar cidades dos bárbaros e submetê-las⁹², para restabelecer paz e segurança (motivos agostinianos)⁹³, um direito, finalmente, de tratar os bárbaros como inimigos, despojando-os, reduzindo-os ao cativo e destituindo os seus líderes políticos, estabelecendo novos⁹⁴. Em tese, é concebível que todos esses direito de guerra sejam enunciados a partir de um princípio como “Todos os povos cujo direito à sociedade e à comunicação natural é desrespeitado estão autorizados a responder à injúria com formas de conflito bélico [leia-se: guerra justa]”. Por óbvio, um “princípio de guerra justa” também poderia ser formulado nos termos próprios do direito de hospitalidade e peregrinação. Com efeito, é somente agora que Francisco de Vitoria consegue mostrar que, a partir daquele primeiro e

⁹¹ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, pp. 711-712: “QUINTA PROPOSITIO: *Si barbari velint prohibere hispanos in supra dictis a iure gentium, puta vel commercio vel aliis quae dicta sunt, [...]. Quod si reddita ratione barbari nolunt acquiescere, sed velint vi agere, hispani possunt se defendere et omnia agere ad securitatem suam convenientia, quia vim vi repellere licet; nec solum hoc, sed si aliter tuti esse non possunt, artes et munitiones aedificare. Et si acceperint iniuriam, illam auctoritate principis bello prosequi et alia belli iura agere*”.

⁹² FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 713: “SEXTA PROPOSITIO: *Si, omnibus tentatis, hispani non possunt consequi securitatem cum barbaris nisi occupando civitates et subiiciendo illos, licite possunt hoc etiam facere*”.

⁹³ Sobre esses “motivos agostinianos”, cf. PICH. Agostinho sobre justiça e paz, pp. 43-88.

⁹⁴ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, pp. 713-714: “SEPTIMA CONCLUSIO: [...], *iam tunc non tanquam cum innocentibus, sed tanquam cum perfidis hostibus agere possent, et omnia belli iura in illos prosequi et spoliare illos et in captivitate redigere et dominos priores deponere et novos constituere, moderate tamen pro qualitate rei et iniuriarum*”.

fundamental título de direito natural dos povos, o direito à sociedade e à comunicação natural, os espanhóis puderam ou poderiam ter legitimamente ocupado e conquistado os territórios e os governos dos bárbaros⁹⁵ – poderiam, em uma palavra, alegar um “direito de conquista”⁹⁶. Não cabe inquirir, aqui, sobre as explícitas e implícitas ou as boas e más “intenções” de Francisco de Vitoria com essa argumentação em si sólida, mas que também é parte de uma série de exposições aguardadas pelo lado do império. Outros sete títulos são desdobrados por Vitoria⁹⁷, mas a sua discussão e sua sistemática dependência com respeito ao primeiro – ou obtenção a partir ainda de outros princípios – não será debatida no presente estudo.

Observações finais

Em particular na Terceira Parte de sua *Relectio de indis recenter inventis*, Francisco de Vitoria realizou um esforço notável de fundamentar uma teoria de relações entre povos e entre indivíduos enquanto representantes de diferentes povos, em uma perspectiva de concretas relações entre nações e pressupondo uma comunidade jurídica internacional. É convicção de Vitoria que se pode formular uma teoria do direito natural dos povos no intuito de normatizar tais relações. Nela, o axioma central é o da

⁹⁵ FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, pp. 714-715: “Iste ergo est PRIMUS TITULUS quo hispani potuerunt occupare provincias et principatum barbarorum, modo fiat sine dolo et fraude et non quaerant fictas causas belli. Si enim barbari permetterent hispanos pacifice negotiari apud illos, nullam possent hispani ex hac parte praetendere iustam causam occupandi bona illorum, non plus quam christianorum”.

⁹⁶ Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 613ss.

⁹⁷ Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, pp. 714-726.

“sociedade e comunicação natural” ou, fazendo uso de uma expressão mais breve, o *ius communicationis*. Francisco de Vitoria consegue derivar, desse princípio, diversos outros, em especial o de ser hóspede e ser peregrino em terra estranha, isto é, o direito de ir e vir ao estrangeiro e de permanecer lá, como hóspede, em não havendo dano alheio. De todo modo, em seu exercício de fundamentar a conclusão, de direito dos povos, de que um povo como os espanhóis podem ser hóspedes e peregrinar pelos territórios dos “bárbaros”, Francisco de Vitoria lança mão de diferentes ordens de princípios, incluindo nas provas *níveis diversos de fundamentação*, cujo reconhecimento foi o principal objetivo deste estudo. Afinal, esse reconhecimento permite compreender e mesmo ratificar o sucesso do esforço de fundamentação. Afinal, nas provas da conclusão primeira, o próprio princípio primeiro do direito natural dos povos, em perspectiva internacional, está fundado em outros princípios de direito natural ainda mais elementares e básicos – como o “de não causar dano a ninguém” ou o da “existência de amizade ou vínculo entre todos os seres humanos”. As quatorze provas alegadas para a primeira conclusão possuem caráter múltiplo e deveriam ser agregadas em seguimento a uma familiaridade de conteúdo. Constatam-se alguns argumentos oferecidos para sustentar a mesma primeira conclusão, mas sem qualquer vínculo claro com o axioma do direito natural dos povos ou mesmo com os princípios mais elementares do direito natural. Há um consciente apuro, por Vitoria, em constatar a diversidade de fontes que podem sustentar a mesma normatização de ações, isto é, fazer valer a sua tese de que os princípios de comunicação natural e hospedagem-peregrinação têm um apelo universal. Vitoria é particularmente sensível ao potencial de fundamentação jurídica que a ideia de hospitalidade-peregrinação possui para situações mais concretas entre povos e indivíduos de diferentes povos, tais como desterro, asilo, abrigo, vínculo à terra e território, bem como acesso a lugares e a recursos de

dimensão comum a todos os seres humanos. O quanto à negação e o desrespeito aos princípios de direito natural dos povos explicam injúrias de dimensão internacional, em particular as formas diversas da “guerra justa”, isso precisa ser explorado em futuras investigações.

Referências bibliográficas

- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente. La formación humanística y escolástica de Fray Francisco de Vitoria. In: *Fray Francisco de Vitoria fundador del derecho internacional moderno (1546–1946)*. Conferencias pronunciadas en la inauguración de su Monumento Nacional en la ciudad de Vitoria. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1946, pp. 37-62.
- BERTOLACCI, Ángela de. Fundamentos antropológicos en el pensamiento de Francisco de Vitoria. In: CRUZ CRUZ, Juan (ed.). *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*. Pamplona: EUNSA, 2008, pp. 119-128.
- BIEN, G. Hospitalität. In: RITTER, Joachim (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel – Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, Band 3, 1974, pp. 1212-1216.
- BRUGNERA, Neditilo Lauro. *A escravidão em Aristóteles*. Edipucrs, Porto Alegre 1998.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CRUZ CRUZ, Juan. La soportable fragilidad de la ley natural: consignación transitiva del *ius gentium* en Vitoria. In: CRUZ CRUZ, Juan (ed.). *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*. Pamplona: EUNSA, 2008, pp. 13-40.

DAL RI JÚNIOR, Arno. *História do direito internacional. Comércio e moeda, cidadania e nacionalidade*. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2004.

FAZIO, Mariano. *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau*. Roma: Armando Editore, 1998.

FAZIO, Mariano y MERCADO CEPEDA, Pedro. Las dimensiones política y jurídica del *totus orbis* en Francisco de Vitoria. In: CRUZ CRUZ, Juan (ed.). *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*. Pamplona: EUNSA, 2008, pp. 205-225.

FINNIS, John. *Aquinas – Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998 (repr. 2004).

_____. *Direito natural em Tomás de Aquino. Sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leando Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2007.

FRANCISCO DE VITORIA. De la potestad civil (*De potestate civili*). In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 149-195.

_____. De la potestad de la Iglesia (*De potestate Ecclesiae prior*). In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 242-327.

_____. De la potestad del Papa y del Concilio (*De potestate Papae et Concilii relectio*). In: FRANCISCO DE

VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teológicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 430-490.

_____. De los indios recientemente descubiertos. (relección primera) (*De indis recenter inventis relectio prior*). In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teológicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 641-726.

GASCÓN Y MARÍN, José. Fray Francisco de Vitoria fundador del Derecho internacional. In: *Fray Francisco de Vitoria fundador del derecho internacional moderno (1546–1946)*. Conferencias pronunciadas en la inauguración de su Monumento Nacional en la ciudad de Vitoria. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1946, pp. 101-123.

GUY, Alain. *Historia de la filosofía española*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1985.

HÖFFNER, Joseph. *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1957.

HONNEFELDER, Ludger. Natural Law as the Principle of Practical Reason: Thomas Aquinas' Legacy in the Second Scholasticism. In: CULLETON, Alfredo Santiago and PICH, Roberto Hofmeister (eds.). *Right and Nature in the First and Second Scholasticism*. Turnhout: Brepols, 2014, pp. 1-12.

- _____. Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht. In: HEIMBACH-STEINS, M. (Hrsg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*. Münster: Aschendorff, 1990, pp. 1-27.
- _____. Naturrecht und Normwandel bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. In: MIETHKE, Jürgen und SCHREINER, Klaus (Hrsg.), *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*. Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1994, p. 197-213.
- MACEDO, Paulo Emílio Vauthier Borges de. A genealogia da noção de direito internacional. In: *Revista da Faculdade de Direito da UERJ*, 1 (2010), pp. 1-35.
- MONTES D'OCA, Fernando Rodrigues. O direito positivo das gentes e a fundamentação não naturalista da escravidão em Francisco de Vitoria (1483-1546). In: *Mediaevalia – Textos e Estudos*, 21 (2012), pp. 29-50.
- NYS, Ernest. Les juriconsultes espagnols et la science du droit des gens. In: *Revue de Droit International et de Législation Comparée*, 14 (1922), pp. 360-387, 494-524, 614-642.
- OLASO JUNYENT, Luiz M. *Derecho de gentes y comunidad internacional en Francisco Suárez, S. J. (1584-1617)*. Merida (Venezuela): Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, 1961.
- OLIVEIRA E SILVA, Paula. The Sixteenth-Century Debate on the Thomistic Notion of the Law of Nations in Some Iberian Commentaries on the *Summa theologiae* IIaIIae q. 57 a. 3: Contradiction or Paradigm Shift? In: CULLETON, Alfredo Santiago and PICH, Roberto Hofmeister (eds.). *Right and Nature in the First*

and Second Scholasticism. Turnhout: Brepols, 2014, pp. 157-185.

PAGDEN, Anthony. Vitoria, Francisco de (c. 1486-1546). In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London – New York: Routledge, Vol. 9, 1998, pp. 643-645.

PEREÑA, Luciano. El concepto de derecho de gentes en Francisco de Vitoria. In: *Revista Española de Derecho Internacional*, 5 (1952), pp. 603-628.

_____. *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*. Madrid: CSIC, 1984.

PEREZ LUÑO, A. E. *La polémica sobre el Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1992.

PICH, Roberto Hofmeister. Agostinho sobre justiça e paz. In: HOBUSS, João e BAVARESCO, Agemir (orgs.). *Filosofia, justiça e direito*. Pelotas: Educat, 2005, pp. 43-88.

_____. An Index of ‘Second Scholastic’ Authors. In: CULLETON, Alfredo Santiago and PICH, Roberto Hofmeister (eds.). *Right and Nature in the First and Second Scholasticism*. Turnhout: Brepols, 2014, pp. IX-XVII.

_____. Decreto de Graciano. In: BARRETTO, Vicente de Paula (org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo – Rio de Janeiro: Editora Unisinos – Editora Renovar, pp. 182-189.

_____. *Dominium e ius*: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483–1546). In: *Teocomunicação*, 42 (2012), pp. 376-401.

_____. Scotus sobre a autoridade política e a conversão forçada dos judeus: exposição do problema e notas sobre a recepção do argumento scotista em Francisco

- de Vitoria. In: PERETÓ RIVAS, Rubén (org.). *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media*. Mendoza: FIDEM – Brepols, 2012, pp. 135-162.
- _____. Tomás de Aquino: ética e virtude. In: HOBUSS, João (org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011, pp. 109-156.
- PICH, Roberto Hofmeister and CULLETON, Alfredo Santiago. SIEPM Project “Second Scholasticism”: *Scholastica colonialis*. In: *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 52 (2010), pp. 25-27.
- REZEK, Francisco. *Direito Internacional Público. Curso Elementar*. São Paulo: Editora Saraiva, ¹³2011 (revista e aumentada).
- RUIZ, R. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*. São Paulo – Porto Alegre: Instituto Raimundo Lúlio – Edipucrs, 1990.
- SCHRAGE, Wolfgang. *Ética do Novo Testamento*. Tradução de Hans A. Trein. São Leopoldo: IEPG – Editora Sinodal, 2004.
- SIGMUND, Paul E. Law and Politics. In: KRETZMANN, Norman and STUMP, Eleonore (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 (repr. 1997), pp. 217-229.
- ŠILAR, Mario. El *ius gentium* en Francisco de Vitoria: ¿Una génesis de las modernas teorías de la justicia política? In: CRUZ CRUZ, Juan (ed.). *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*. Pamplona: EUNSA, 2008, pp. 291-300.
- TELLKAMP, Jörg Alejandro. Francisco de Vitoria and Luis de Molina on the Origin of Political Power. In: CULLETON, Alfredo Santiago and PICH, Roberto Hofmeister (eds.). *Right and Nature in the First and*

Second Scholasticism. Turnhout: Brepols, 2014, pp. 231-247.

THUMFART, Johannes. *Die Begründung der globalpolitischen Philosophie. Zu Francisco de Vitorias "relectio de indis recenter inventis" von 1539*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2009.

TOSI, Giuseppe. Aristóteles e os índios: a recepção da teoria aristotélica da escravidão natural entre a Idade Média Tardia e a Idade Moderna. In: DE BONI, Luis A. e PICH, Roberto Hofmeister (orgs.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, pp. 761-775.

_____. Guerra e direito no debate sobre a conquista da América: século XVI. In: *Verba Juris* 05 (2006), pp. 277-320.

_____. La guerra giusta nel dibattito sulla conquista d'America (1492-1573). In: CASSI, Aldo Andrea e SCIUMÉ, Alberto (a cura di). *Dalla civitas maxima al totus orbis. Diritto comune europeo e ordo iuris globale tra età moderna e contemporanea*. Catanzaro: Rubbettino, 2008, pp. 57-96.

TRUYOL SERRA, Antonio. Introduction. In: TRUYOL SERRA, Antonio. *The Principles of Political and International Law in the Work of Francisco Vitoria*. Extracts, with an Introduction and Notes by Antonio Truyol Serra. Madrid, Ediciones Cultura Hispanica, 1946, pp. 11-25.

_____. Doctrina vitoriana del orden internacional. In: *Ciencia tomista*, 72 (1947), pp. 123-138.

_____. *The Principles of Political and International Law in the Work of Francisco Vitoria*. Extracts, with an Introduction and Notes by Antonio Truyol Serra. Madrid, Ediciones Cultura Hispanica, 1946.

URDANOZ, Teofilo. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera relección. In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 491-640.

_____. Introducción biográfica. In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 1-107.

_____. *Sobre la potestad civil* – Introducción. In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 108-148.

_____. Vitoria y el concepto de Derecho natural. In: *Ciencia tomista*, 7 (1947), pp. 229-288.

VIRGILIUS. *Aeneid*. With English Notes by Charles Anthon. London: Whittaker and Co., 1846.

WINKEL, Laurens. The Peace Treaties of Westphalia as an Instance of the Reception of Roman Law. In: LESAFFER, Randall (ed.). *Peace Treaties and International Law in European History. From the Middle Ages to World War One*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 222-237.

LIBERDADE E RECONHECIMENTO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

*Thadeu Weber**

1. Introdução

O tema do reconhecimento em Hegel é, tradicionalmente, vinculado à sua *Fenomenologia do Espírito* e aos seus escritos da juventude. A “reatualização” da *Filosofia do Direito*, proposta por Honneth, reacendeu seu debate, sobretudo no âmbito da eticidade.

O propósito desse estudo é identificar e explicitar o papel desempenhado por aquele tema na concretização e efetivação da ideia da liberdade, enquanto princípio orientador de toda a estrutura jurídica e social. Isso significa mostrar que a realização da vontade livre individual passa necessariamente pelo reconhecimento recíproco das vontades dos outros e das instituições sociais. É, sobretudo nestas, tratadas por Hegel na eticidade, que se assegura o maior grau de efetivação da liberdade individual. Demonstrado isso, desfaz-se a suspeita de “consequências antidemocráticas” que repousam sobre o conceito de Estado.

É preciso insistir, no entanto, que, embora Honneth associe o reconhecimento principalmente a esta terceira

* Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). weberth@puers.br

parte da *Filosofia do Direito*, ele já está destacado nas duas primeiras partes, o direito abstrato e a moralidade.

Direito, liberdade e reconhecimento são, pois, os temas centrais desse estudo. Passam por níveis de realização. Dessa forma, é preciso indicar inicialmente como a liberdade constitui o princípio orientador da Filosofia do Direito para, a partir disso, apresentar as instâncias de realização nas suas formas mais imediatas, tratadas por Hegel no “direito abstrato”. O foco é a realização da liberdade nas coisas com destaque ao direito de propriedade. A dimensão que o reconhecimento assume como subjetividade é discutida no que o autor chama de “direito de moralidade” ou “direito da vontade subjetiva”. A ênfase não é a liberdade nas coisas, mas na própria subjetividade. Como o direito e a moralidade são ainda formas incompletas de concretização da vontade livre, a eticidade, como o lugar das mediações sociais e do desdobramento objetivo da liberdade, assume o verdadeiro espaço da realização da liberdade individual e do reconhecimento recíproco. Isso é explicitado por meio da família, da sociedade civil e do Estado.

Nessas instâncias de mediação, o desafio é mostrar que as vontades individuais não são enfraquecidas ou eliminadas, mas, exatamente, porque mediadas e reconhecidas, estão mais fortalecidas e garantidas. Falar, pois, em reconhecimento significa mostrar como os direitos e liberdades são mediados e assegurados. R. Williams, parafraseando Hegel, diz que o mais importante direito “é o direito de ter direitos”.¹ Esta proposição, segundo o comentarista, sugere uma questão central: Qual é “este direito absoluto e como é assegurado?” E indica sua proposta de interpretação afirmando que “este direito absoluto é o direito ao reconhecimento”.² Ora, a Filosofia do Direito de Hegel é a mais ampla demonstração desse

¹ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 101.

² WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 240.

direito em seu movimento de mediações e estabelecimento de garantias.

2. A Liberdade como princípio da *Filosofia do Direito* de Hegel

Hegel propõe-se a fazer uma “ciência filosófica do direito”, isto é, trata da ideia do direito e sua realização. Ora, a ideia do direito é a liberdade. Dessa forma, a *Filosofia do Direito* procura mostrar como as estruturas concretas do direito tem por base aquele princípio de organização. Hegel assume a liberdade como conquista da história e a adota como princípio organizador de sua *Filosofia do Direito*. Uma ciência filosófica do direito se encarrega de explicitar e efetivar essa ideia filosófica da liberdade nas estruturas jurídicas e sociais. Isso significa dizer que para a ciência do direito o princípio que a orienta está dado, conforme expresso no segundo parágrafo da referida obra, mas filosoficamente demonstrado. Cabe a ela mostrar como se concretiza. A Filosofia do Direito não questiona aquilo que está expondo como realização e efetivação. Assim, de acordo com Hegel, o ponto de partida do Direito é a vontade livre e o “sistema do direito é o reino da liberdade realizada”.³ Quanto às etapas do desenvolvimento dessa ideia da liberdade, o § 30 do texto em pauta é ainda mais explícito: nomeia o direito, a moralidade, a eticidade e o próprio Estado como “figuras” da determinação da liberdade. Todas elas constituem um direito peculiar.⁴

Para a ciência do direito, a ideia da liberdade não pode mais ser questionada quanto à sua validade. Ela está

³ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §4.

⁴ Sobre a liberdade como princípio orientador da Filosofia do Direito de Hegel, ver WEBER, Thadeu. *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Petrópolis: Vozes, 1993, cap. 2.

pressuposta como dada.⁵ O fundamento do direito é perene; cabe somente mostrar como ele se concretiza. A cada conteúdo novo atingido se constitui um novo nível de efetivação daquele fundamento, isto é, um novo nível de determinação da vontade livre. A liberdade é, inicialmente, só ideia, portanto, indeterminada. Requer, pois, desenvolvimento e concretização. Por isso que se pode falar em “libertação da indeterminação”, como faz Honneth.

Robert Williams, em seu livro *Hegel's Ethics of Recognition*, diz examinar a Filosofia do Direito como uma “fenomenologia da liberdade intersubjetiva”.⁶ Quer localizar o conceito de reconhecimento e suas implicações por meio das análises hegelianas do direito abstrato, da moralidade e da vida ética.⁷ Pretende com isso mostrar que o “reconhecimento é a origem e o fundamento do conceito do direito”⁸ e não é somente importante para entender o conceito de liberdade. O direito de ter direitos é indiscutivelmente o direito mais nobre do cidadão. Este direito é o “direito de reconhecimento”.⁹ Ou seja, “reconhecimento é o direito de ter direitos”.¹⁰

Liberdade e reconhecimento são, pois, objeto central da *Filosofia do Direito* hegeliana. Não há efetivação de um direito e, por conseguinte, concretização da liberdade, ou vontade livre, sem o respectivo reconhecimento. Isso ocorre desde as primeiras formas de concretização da vontade livre, como, por exemplo, na efetivação do direito de propriedade até a substancialidade ética do Estado.

⁵ Cf. HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §2.

⁶ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 133.

⁷ Cf. WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 133.

⁸ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 133.

⁹ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 240.

¹⁰ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 101.

3. Liberdade e Consentimento

No movimento dialético de realização da ideia de liberdade, é no direito abstrato que, pela primeira vez, pode-se falar em consentimento e reconhecimento de vontades livres, ainda que do ponto de vista estritamente formal. Isso ocorre exatamente nas relações contratuais. O exercício da capacidade jurídica da “pessoa do direito” na forma do direito de uso e do direito de troca requer o reconhecimento das partes (vontades livres) para a instituição da propriedade. Sem reconhecimento não há efetivação de um direito. É preciso entender que o direito é uma relação entre pessoas, na medida em que elas se reconhecem mutuamente. “A origem do direito, pois, coincide com o reconhecimento do outro como outro”.¹¹ A realização da pessoa como sujeito de direitos tem no direito de propriedade seu primeiro direito reconhecido. Mas isso somente acontece na forma de um contrato. Marcuse, interpretando Hegel, o descreve assim:

A instituição da propriedade privada decorreu do livre-arbítrio da pessoa. Arbítrio que tinha, porém, um limite definido, qual seja, a propriedade privada de outras pessoas. Sou e continuo sendo proprietário só enquanto renuncio, voluntariamente, ao direito de me apropriar da propriedade dos outros. Assim, a propriedade privada ultrapassa o indivíduo isolado, relacionando-o com outros indivíduos, igualmente isolados. O instrumento que, nessa dimensão, assegura a instituição da propriedade, é o contrato.¹²

O contrato é a prova do consentimento e reconhecimento de vontades livres, condição de sua validade e legitimidade. Ele é o reconhecimento formal da propriedade dos outros. Só diz respeito às vontades livres

¹¹ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 117.

¹² MARCUSE, H. *Razão e Revolução*, p. 183.

das pessoas e a garantia do seu exercício e não se refere à qualidade da coisa em jogo. Se o direito de uso, decorrente do direito de posse, é a primeira forma de expressão da vontade livre, o direito de propriedade é aquele reconhecido. “O reconhecimento transforma a posse em propriedade”.¹³ A posse, como contingência externa, requer o reconhecimento como necessidade interna, para se constituir em propriedade. Propriedade plena inclui uso e troca, direitos reconhecidos quando do contrato. Este é a expressão objetiva do consentimento e reconhecimento de duas vontades livres. Interessante observar que ainda estamos no nível das vontades individuais e imediatas, portanto, ainda eivados de indeterminação. Trata-se de um reconhecimento impessoal (formal) e que não envolve a intersubjetividade da moralidade. A libertação plena desse “sofrimento de indeterminação” ocorre na eticidade, como veremos.

Robert Williams, no livro citado, diz ser necessário admitir que no direito abstrato a ideia de intersubjetividade não é muito clara. Depois de examinar várias possibilidades de interpretação, sustenta a alternativa segundo a qual “há reconhecimento mútuo no direito abstrato, mas ele é formal, limitado e impessoal e, como tal, não é ainda a intersubjetividade da moralidade, muito menos da vida ética”.¹⁴ Isso está de acordo com a posição adotada neste texto: a de que o importante nas relações contratuais são as vontades livres das partes, abstraídas da base material. São, no entanto, vontades imediatas, ainda destituídas de mediação social.

É fundamental salientar que o reconhecimento mútuo dos contratantes, como “pessoas e proprietários”, é pressuposto para a legitimidade do contrato. Por isso, o reconhecimento é a própria expressão da vontade livre dos

¹³ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 120.

¹⁴ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 138.

contratantes. O exercício efetivo da liberdade depende do seu reconhecimento. Isso indica que “o direito está fundamentado no reconhecimento mútuo”.¹⁵ O exercício do direito de propriedade, ou de qualquer outro direito, requer o reconhecimento dos outros. Os direitos referidos no direito abstrato só se afirmam como tais na medida em que forem reconhecidos.

Um indivíduo só é livre, quando é reconhecido como tal e só obtém esse reconhecimento quando tem provado, mostrado seu poder sobre as coisas exteriores, objetos de sua vontade, que podem levar a cabo uma apropriação. [...] O processo não se completa senão até que outros indivíduos consintam com essa apropriação.¹⁶

O texto da autora indica muito bem o papel do reconhecimento e do consentimento nas relações contratuais para a efetivação de um direito, no caso, o de propriedade. Elas requerem um reconhecimento mútuo de direitos e deveres. Sem isso não há efetivação de vontades individuais livres. Como o direito abstrato trata das formas mais imediatas da concretização da liberdade, o reconhecimento da propriedade é o reconhecimento da vontade livre que se expressa no direito de uso e de troca. O contrato não representa uma limitação da liberdade, mas a sua mais plena garantia. Ou melhor, a limitação é condição de sua realização. A necessidade do reconhecimento da vontade do outro pode ser interpretada como uma limitação, mas sem isso não há garantia de liberdade. Toda determinação da vontade livre individual inclui limitações, mas também garantias. Isso é próprio da intersubjetividade dos contratos. Eles pressupõem a reciprocidade e a voluntariedade das partes envolvidas.

¹⁵ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 138.

¹⁶ VALCÁRCEL, A. *Hegel y la Ética*, p. 331.

Se com esse reconhecimento se pode falar em alienação da propriedade, o mesmo não se pode fazer com a alienação da personalidade. É importante notar que, exatamente, no momento em que trata dos direitos mais imediatos (direito abstrato), o autor em pauta se refira aos direitos de personalidade e a impossibilidade de sua violação. A razão está no fato de constituírem os direitos mais fundamentais da pessoa de direito e as formas mais imediatas da realização da vontade livre.

O §66 da *Filosofia do Direito* refere-se explicitamente à “inalienabilidade” dos bens ou “determinações substanciais [...] que constituem minha própria pessoa e a essência universal da minha autoconsciência, tais como minha personalidade em geral, a universal liberdade de minha vontade, a eticidade, a religião”.¹⁷ São “exemplos de alienação da personalidade”, a escravidão, a incapacidade de ter propriedade e a falta de liberdade sobre ela.¹⁸ Em nenhum desses casos há consentimento. Estamos falando do “direito de inalienabilidade” da personalidade. Trata-se de um direito “imprescritível”,¹⁹ uma vez que diz respeito ao direito à integridade física e psíquica, ao direito de propriedade, de liberdade de consciência religiosa e de expressão. A “alienação da racionalidade inteligente, a moralidade, a eticidade, a religião, ocorre na supertição (*Aberglaube*), na autoridade e pleno poder concedido ao outro para que decida que atos devo realizar [...], e prescreva e determine o que é para mim uma obrigação de consciência [...]”.²⁰ Essa seria a mais explícita violação da autonomia. Os direitos mais imediatos, próprios da pessoa de direito, são lembrados desde a primeira figura da *Filosofia do Direito*: o direito

¹⁷ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §66.

¹⁸ Cf. WEBER, T. *Dignidade Humana e Liberdade em Hegel*, p. 389.

¹⁹ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §66.

²⁰ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §66.

abstrato. É o exercício da capacidade legal da pessoa que está em jogo. O reconhecimento desses direitos de personalidade já é uma marca do direito abstrato.

O poder de racionalidade, referido no citado parágrafo, é intransferível. Somente pode ser exercido por cada sujeito de direitos. Ao referir os elementos constitutivos do direito de personalidade, Hegel explicita o próprio conteúdo do princípio da dignidade humana. Contratos que violem esses direitos são, por definição, nulos.

Essas são as bases do reconhecimento recíproco, que somente se efetiva plenamente na eticidade. Se o referido direito de inalienabilidade é a expressão do próprio conteúdo da dignidade humana, na alienação da personalidade o princípio da autonomia é violado.

4. O Direito da moralidade como direito ao reconhecimento subjetivo

A insuficiência do direito abstrato está no fato de não ter considerado a fundamentação subjetiva da liberdade. Esse é o papel da moralidade. Ela investiga a motivação das ações; refere-se ao reconhecimento subjetivo da liberdade como princípio universal. Na interpretação de Williams, “o direito abstrato realça a presença da liberdade nas coisas, nas posses e na propriedade. A moralidade é a presença da liberdade, não nas coisas, mas na própria subjetividade”.²¹ Até então não se havia perguntado pela responsabilidade subjetiva do sujeito agente, fundamental para a emissão de um juízo sobre a responsabilidade moral. Trata-se do direito de moralidade, o “direito da vontade subjetiva”,²² isto é, do direito de reconhecer-se nas ações praticadas.

A moralidade pergunta pela “autodeterminação da vontade”, pelos propósitos e intenções que movem o sujeito.

²¹ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 178.

²² HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §107.

Por isso, pode-se falar em direito da subjetividade. Este também é uma forma de reconhecimento. De acordo com esse direito, a vontade “é e reconhece só o que é seu”,²³ ou seja, reconhece como seu somente o que sabia e o que queria fazer. “Na exteriorização não reconheço como meu nada mais do que estava na vontade subjetiva [...]”.²⁴ O Direito não pergunta pelos princípios subjetivos que orientam as ações. No entanto, a moralidade cobre essa insuficiência, ao tratar do direito que o sujeito tem de saber e reconhecer somente o que tem origem na sua vontade. “O direito de não reconhecer o que eu não considero racional é o mais elevado direito do sujeito”.²⁵ O direito de me reconhecer nas ações atende ao direito de responsabilização. O sujeito sabia o que estava fazendo; quis fazer o que fez? O reconhecimento do meu querer e saber inclui, também, e ao mesmo tempo, a subjetividade exterior, que é a vontade dos outros. Para Williams, “a moralidade pressupõe o reconhecimento mútuo constitutivo da vida ética”.²⁶

É oportuno destacar que o reconhecimento acompanha as diversas etapas em que a concretização da liberdade se efetua. A moralidade é o momento da subjetividade. O próximo momento, o da eticidade, será o do reconhecimento recíproco. Não se pode, no entanto, falar em reconhecimento recíproco sem antes referir o reconhecimento da liberdade como princípio universal. Segundo o autor, “a realização do meu fim tem, portanto, em seu interior esta identidade de minha vontade e da vontade dos outros, tem uma relação positiva com a vontade dos demais”.²⁷ O reconhecimento de meu querer e saber

²³ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §107.

²⁴ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §110.

²⁵ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §132.

²⁶ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 179.

²⁷ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §112.

inclui, ao mesmo tempo, a subjetividade exterior, que é a vontade dos demais. O direito de moralidade como direito ao reconhecimento subjetivo inclui, pois, o reconhecimento desse direito como direito subjetivo de todos. É o reconhecimento da liberdade como princípio universal. “Eu dependo do outro para reconhecer minha liberdade, assim como o outro depende de mim”.²⁸ A externalização de minha liberdade requer o reconhecimento dos outros. No entanto, eu preciso primeiramente reconhecer o direito subjetivo de liberdade de todos.

A ênfase do direito de moralidade ou direito da vontade subjetiva está em dois aspectos: o reconhecimento das condições da responsabilidade subjetiva e o reconhecimento da vontade livre subjetiva dos outros. Trata-se do reconhecimento do direito de moralidade do outro, isto é, do direito ao reconhecimento do saber e querer dos outros. Assim, pode-se dizer que a moralidade trata do reconhecimento da liberdade como princípio universal. Trata das condições da responsabilidade subjetiva. Que a vontade livre somente reconheça o que é seu é o mais sagrado direito da subjetividade. O sujeito deve “estar em tudo o que faz”; precisa reconhecer-se naquilo que faz e reconhecer esse direito nos outros. Mas isso, também, mostra a sua insuficiência. Não realça a mediação objetiva das vontades livres, tarefa a ser completada pela eticidade. Segundo Williams, “a base substantiva da moralidade deve ser encontrada na vida ética, e o ponto de vista moral é uma forma deficiente, ou um momento abstrato da vida ética. [...] A moralidade pressupõe o reconhecimento mútuo constitutivo da vida ética”.²⁹

É fundamental salientar que a importância desse reconhecimento está na responsabilização dos atos praticados. Ele é condição desta. É um direito da vontade

²⁸ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 183.

²⁹ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 179.

livre só reconhecer e ser responsabilizada por aquilo que era objeto do seu propósito. O resultado das ações deve de alguma forma estar antecipado no propósito e na intenção do sujeito agente. Édipo, por ter matado seu pai sem sabê-lo, não pode ser acusado de parricídio, embora tenha cometido um assassinato. É bem verdade, comenta Hegel, que as antigas legislações não davam tanta importância, tal como é feito atualmente, aos aspectos subjetivos da responsabilidade.³⁰

E as consequências não previstas nos atos voluntários? Se o sujeito agente não se reconhece nelas, pode ser responsabilizado? Do ponto de vista do direito de moralidade a resposta é não. É claro que toda a ação pode ter inúmeras consequências e repercussões. Muitas delas são necessárias, outras contingentes. As primeiras são inerentes às ações; pertencem à sua natureza e a explicitam. As segundas lhes são acrescidas de modo contingente e não pertencem a elas. Do ponto de vista do direito da vontade subjetiva não posso ser responsabilizado por aquilo que não era do meu conhecimento nem de minha vontade. Isso, no entanto, mostra a insuficiência da moralidade. Mesmo que não possa prever certas circunstâncias que poderiam evitar-se, devo conhecer a natureza universal do fato particular.³¹ Isso indica que a esfera da responsabilidade se amplia para além da subjetividade, vinculando-se às consequências objetivas. Ora, esse é o âmbito da eticidade, esfera de mediação social da vontade livre e da intersubjetividade.

Nesse sentido, tem razão Honneth ao afirmar que o direito abstrato e a moralidade são “modelos incompletos de liberdade”.³² No direito abstrato, “o sujeito individual

³⁰ Cf. HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §148.

³¹ Cf. HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §118.

³² HONNETH, A. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 71.

constrói sua liberdade na forma de direitos subjetivos”³³. Restringe-se ao âmbito das vontades individuais; não há mediação social. Na moralidade, “a liberdade do sujeito individual é caracterizada como a capacidade de autodeterminação moral”³⁴. Williams destaca que “o direito tem como foco a presença da liberdade nas coisas; a moralidade realça a presença da liberdade na própria subjetividade. Eles são verdadeiros, mas são realizações unilaterais (*one-sided*) e parciais da liberdade”.³⁵ Especificar, apenas, a dimensão subjetiva do exercício da liberdade, é insuficiente para a sua plena realização. Um nível superior de determinação impõe-se para a realização do princípio orientador de toda *Filosofia do Direito*. A eticidade tem essa difícil tarefa de equacionar liberdade individual e mediação social, o que implica reconhecimento recíproco. Para Hegel “as esferas do direito e da moralidade não podem existir independentemente; eles devem ter o ético como suporte e fundamento”.³⁶

É na crítica de Hegel ao formalismo da moral kantiana que a necessidade da libertação (superação) da indeterminação mais aparece. Hegel caracteriza a filosofia moral kantiana como uma “indeterminação abstrata”; um “vazio formalismo”. Ao requerer como critério de moralidade a ausência de contradição entre uma máxima e a lei, o imperativo categórico fica reduzido ao critério de uma não contradição apenas formal. Não ocorre a determinação de um conteúdo moral a partir do qual uma ação possa incorrer em contradição. O imperativo categórico indica um procedimento, isto é, indica como fazer e não o que deve ser

³³ HONNETH, A. Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel, p. 71.

³⁴ HONNETH, A. Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel, p. 71.

³⁵ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 197.

³⁶ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §141.

feito. Ora, onde nada é determinado não pode haver contradição.³⁷

A questão que, então, se impõe, é esta: como libertar-se desta indeterminação?

5. Eticidade: liberdade individual e reconhecimento recíproco

A eticidade é o lugar das mediações sociais e, dessa forma, o espaço da liberdade individual e do reconhecimento recíproco. Enquanto a moralidade trata da fundamentação subjetiva da liberdade, a eticidade inclui a mediação social da vontade livre. Falar, pois, de eticidade, significa falar de instituições sociais, âmbito da “segunda natureza”. Todo o movimento de concretização, limitação e determinação da liberdade, ocorre nas esferas da eticidade. O fundamental é mostrar como essa concretização da liberdade inclui o reconhecimento recíproco. Se o direito abstrato e a moralidade são ainda “modelos incompletos de liberdade”, pois abstraem do contexto social, quais são as tarefas que a eticidade deve cumprir para realizar a libertação do “sofrimento de indeterminação”, vigente no direito abstrato e na moralidade?

Segundo Honneth, a esfera da eticidade deve satisfazer três condições: Primeiro, deve colocar à disposição “possibilidades acessíveis de realização individual, de autorrealização, cujo uso pode ser experienciado por cada sujeito individual como realização de sua liberdade”.³⁸ Segundo, deve oferecer “práticas de interação intersubjetiva”. Os sujeitos devem ver no outro uma condição de sua liberdade. A realização da liberdade

³⁷ Sobre este assunto, ver WEBER, T. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Capítulo IV.

³⁸ HONNETH, A. *Sufrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 106.

individual é “medida pelas formas de socialização”.³⁹ Terceiro, deve facultar ações intersubjetivas que expressem “formas determinadas de reconhecimento recíproco”. Para o autor, reconhecimento “significa primeiramente a afirmação isenta de coerção de determinados aspectos da personalidade que se relacionam com cada um dos modos de interação social”.⁴⁰ Essa descrição se aproxima da concepção kantiana de liberdade negativa. É sabido, todavia, que esta é condição de possibilidade da liberdade entendida como autodeterminação, na perspectiva hegeliana. Ora, a autodeterminação implica numa relação intersubjetiva. Nessa relação intersubjetiva, é na *Enciclopédia* que Hegel expressa de forma clara quando o indivíduo é “digno” de reconhecimento: “quando comportar-se para com os outros de uma maneira universalmente válida, reconhecendo-os como ele mesmo quer valer, como livre, como pessoa”.⁴¹ Por aí se pode perceber que a universalidade e a reciprocidade constituem critérios fundamentais para a justificação de normas válidas.

Dará a eticidade conta disso? Ora, isso deve ser demonstrado nos âmbitos da família, da sociedade civil e do Estado. Que espaços dará a família para a realização da liberdade individual? Em que nível ocorre a “interação da intersubjetividade”, nessas esferas da eticidade? O Estado garante efetivamente os direitos e liberdades fundamentais dentro de uma necessária reciprocidade ou estes são enfraquecidos e sacrificados em nome da sua autoridade

³⁹ WERLE, Denilson/MELO, Rúrion. Introdução: Teoria crítica, teorias da justiça e “reatualização” de Hegel. In: HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação*, p. 41.

⁴⁰ HONNETH, A. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 108.

⁴¹ HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, §432, adendo.

ética? A suspeita de consequências antidemocráticas tem fundamento?

5.1 A Família

Se a família é a primeira esfera da mediação social da vontade livre, o que significa dizer que o casamento é uma relação ética? Seu ponto de partida subjetivo é a “inclinação particular”, o sentimento (que é natural) e ocorre no nível das vontades individuais. Não é, pois, este seu aspecto ético. A dimensão ética passa a se constituir no seu ponto de partida objetivo: “o livre consentimento das pessoas”, isto é, o “consentimento para constituir uma pessoa e abandonar nessa unidade sua personalidade natural e individual”.⁴² Esse é o primeiro espaço de reconhecimento mútuo de vontades livres. É o abandono da relação natural para estabelecer uma relação ética e, com isso, realizar a vontade livre. É a realização da liberdade individual e ao mesmo tempo sua autolimitação. O mais imediato e, portanto, indeterminado, é o momento natural, o instinto, por exemplo. Este se extingue na sua satisfação.

O reconhecimento de duas vontades livres é a primeira expressão da libertação desse “sofrimento de indeterminação”. Não há afirmação da liberdade sem o respectivo reconhecimento. Este é o aspecto ético do casamento. Hegel mostra que isso não significa apenas reconhecimento das duas vontades individuais que casam, mas também o reconhecimento por parte da família e da comunidade. Instaura-se, assim, a efetivação da substancialidade ética, completada pelo Estado. Escreve o autor: “a declaração solene do consentimento para o laço ético do casamento e o correspondente reconhecimento do mesmo pela família e a comunidade [...] constitui a conclusão

⁴² HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §162.

formal e a realidade efetiva do casamento”.⁴³ O aspecto ético está nesta “cerimônia como realização do substancial” manifestada objetivamente por meio de um sinal, a linguagem. Vê-se, claramente, como a relação familiar, no nível da eticidade, inaugura a necessidade do reconhecimento recíproco para a realização da liberdade individual. É importante enfatizar que a relação familiar é a realização da liberdade individual e ao mesmo tempo sua autolimitação. Constitui, assim, a base ética do Estado.

Com o casamento, ao constituir-se “uma pessoa”, abandona-se o momento meramente natural e instintivo. Não se fala mais em liberdade natural e sim em livre-arbítrio mediado e reconhecido. Inicia-se, nessa esfera, o gradual processo de libertação da indeterminação, tarefa para toda a eticidade. Peculiaridades tratadas no âmbito da família indicam mais claramente a necessidade dessa superação da “naturalidade imediata”. A vedação do casamento entre consanguíneos não tem apenas uma razão biológica, mas, sobretudo, ética. Por ser uma “ação ética de liberdade” deve realizar-se entre famílias separadas e entre “personalidades originariamente diversas”.⁴⁴ O reconhecimento deve ocorrer entre diferentes e não entre iguais, isto é, não entre quem já está unido por uma naturalidade imediata (laços de família). A determinação pressupõe diferenças e diversidades. São estas que movem o processo de libertação e superação. A prova está dentro da própria relação familiar quando a criança começa a dizer “não” e recebe o “não” dos pais. A autoafirmação dela depende dessa negação. A autodeterminação de sua vontade livre inclui limitações. Escreve Hegel: “o que o homem deve ser não o é por instinto, mas deve adquiri-lo”.⁴⁵ O reconhecimento e o

⁴³ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §164.

⁴⁴ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §168.

⁴⁵ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §174.

consentimento representam uma superação da vontade natural e imediata e, assim, uma superação da indeterminação. Com a relação familiar, a eticidade põe à disposição as primeiras possibilidades de realização individual das pessoas, tendo em vista a concretização da liberdade como princípio orientador de toda a Filosofia do Direito.

5.2 A Sociedade Civil

Com a dissolução da família, tendo em vista a maioria dos filhos, abre-se um amplo espaço de interesses e liberdades individuais a serem satisfeitos. Cria-se todo um “sistema de carências” ainda ausentes na relação familiar. Esta se restringe a uma relação de dependência natural. Para ampliar o processo de concretização das liberdades individuais, Hegel introduz, como hierarquicamente superior à família, a sociedade civil. Cabe a ela constituir a mediação social da liberdade. Para Honneth, a “sociedade civil, entendida então como esfera da circulação mediada pelo mercado entre os proprietários, representa para Hegel o meio tanto de uma destruição da eticidade imediata como também da possibilitação de um isolamento extremo”.⁴⁶ A “destruição da eticidade imediata” a qual Honneth se refere, diz respeito à família, como primeira instituição social. É preciso “superar” as relações naturais e imediatas e ampliar o espectro da realização dos interesses e vontades dos indivíduos. Williams, referindo-se a dissolução da vida ética representada pela sociedade civil, explica que Hegel fala da dissolução de um “certo tipo de unidade, isto é, a unidade ética imediata representada pela família e sua substituição por outro tipo de unidade, constituída pela

⁴⁶ HONNETH, A. *Sufrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 119.

liberdade subjetiva”.⁴⁷ Significa dizer que o que une as pessoas na sociedade civil é o auto interesse individual, mas que para sua satisfação cria uma situação de mútua dependência.

É fundamental considerar que a sociedade civil estrutura-se em torno de dois momentos a serem mediados: a pessoa concreta, enquanto particularidade de interesses, e o contexto social, ou seja, cada pessoa somente satisfaz suas necessidades por meio dos outros sendo “obrigada a passar pela forma da universalidade”.⁴⁸ São, pois, dois momentos pouco conciliáveis, dada a diversidade de interesses que estão em jogo.⁴⁹ “O sistema da eticidade perdeu-se em seus extremos”, a universalidade e a particularidade.⁵⁰ Para Williams, comentando Hegel, “a sociedade civil é egoísmo universal e exploração recíproca”.⁵¹ É uma espécie de esfacelamento do ético, mas espaço necessário para garantir a autorrealização individual. Para Honneth o mercado dá conta disso, pois, tem “condições de satisfazer uma multiplicidade de interesses”.⁵² É por meio dele que se afirma propriamente o sujeito como “pessoa de direito individualizada”.

Na família, a criança mantém ainda uma relação de dependência e não de individualização. As chances de realização de seus direitos se ampliam com a sua participação nas corporações da sociedade civil. Assim, novas formas de reconhecimento recíproco se instauram. A satisfação das necessidades e interesses, somente ocorre por meio dos

⁴⁷ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 230.

⁴⁸ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §182.

⁴⁹ Cf. WEBER, T. *Hegel: Liberdade, Estado e História*, p. 114-115.

⁵⁰ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §184.

⁵¹ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 233.

⁵² HONNETH, A. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 119.

outros e isto cria “um sistema de dependência multilateral pelo qual a subsistência, o bem estar e a existência jurídica do particular se entrelaçam com a subsistência, o bem estar e o direito de todos”.⁵³ A sociedade civil “é um modo de relação que significa dependência”.⁵⁴ Ela é um sistema de necessidades que, para sua satisfação, depende dos outros.

O texto de Hegel mostra como a esfera da sociedade civil faculta possibilidades de realização da liberdade individual por meio da “interação intersubjetiva”, para usar uma expressão de Honneth, portanto, de reconhecimento recíproco. A realização das necessidades e interesses de cada cidadão está vinculada ao reconhecimento dos direitos dos outros. Tal como a família, também na sociedade civil a efetivação da liberdade individual inclui a autolimitação. O § 185 da *Filosofia do Direito* expressa muito bem isso: “A particularidade”, enquanto satisfação de suas necessidades, está em “contínua dependência e contingência do arbítrio exteriores” e assim “limitada pelo poder da universalidade”. O indivíduo, como pessoa privada, somente se realiza quando “mediado pelo universal”. Ele deve ser considerado como “membro de” uma corporação. Se por um lado se assegura um maior grau de individualização pelo exercício das atividades nas corporações, por outro isso também implica em autolimitação. A realização da liberdade requer escolhas e estas impõem limites. Necessidade e liberdade estão, pois, em constante conflito. “A liberdade torna-se necessidade e a necessidade torna-se liberdade”.⁵⁵ O cuidado que aqui se deve ter é que a liberdade não seja entendida como um mero reconhecimento da necessidade. Na interpretação de Williams o reconhecimento encontrado no estado externo (a sociedade civil) é “humana e

⁵³ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §183.

⁵⁴ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 233.

⁵⁵ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 234.

intersubjetivamente deficiente”.⁵⁶ Do ponto de vista da eticidade isso sugere a necessidade de se providenciar um reconhecimento mais substantivo e interpessoal. Este é o papel do Estado.

As diferentes etapas de determinação da “pessoa de direito” podem ser percebidas pelo diferente status que a liberdade individual assume nas diferentes figuras de sua concretização na *Filosofia do Direito*: “No direito, o objeto é a pessoa; no ponto de vista moral, o sujeito; na família, o membro da família; na sociedade civil, o cidadão”.⁵⁷ São contextos ou níveis de mediação distintos. Logo, são também contextos normativos diferentes. Isso requer níveis de reconhecimento recíproco distintos. No nível da sociedade civil, as relações de trabalho realizadas nas corporações indicam clara evidência da “dependência e reciprocidade”. Ao produzir e ganhar algo para si, cada um produz e ganha para os outros. Isso mostra, mais uma vez, como a sociedade civil é uma das esferas da eticidade que cumpre importante tarefa no sentido de colocar “à disposição possibilidades de realização individual”,⁵⁸ com vistas à efetivação da liberdade.

É, pois, como membro de uma corporação, na sociedade civil, que o cidadão tem maiores chances de realização individual, pois exerce nela “uma atividade universal”.⁵⁹ São, sobretudo, suas habilidades e o seu exercício que determinam sua vinculação a uma corporação. O reconhecimento dessas habilidades é que lhe confere “honra profissional”. É na corporação que a sua atuação para com os outros se torna consciente. Sabe que, atuando para si, atua para os outros; produzindo para si, produz para

⁵⁶ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 234.

⁵⁷ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §190.

⁵⁸ HONNETH, A. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 106.

⁵⁹ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §255.

os outros. Realiza sua vontade livre e conscientemente sabe que isso requer o reconhecimento recíproco. O cidadão se conscientiza de que sua autorealização é mediada pelo reconhecimento do outro como condição de efetivação de sua própria liberdade. Esse é o “caráter intersubjetivo” que a eticidade deve cumprir. No comentário de Williams, para Hegel a corporação como “instituição da mediação” é necessária, pois “o ético deve existir não somente na forma universal do Estado mas também na forma da particularidade, isto é, dentro da própria sociedade civil”.⁶⁰

Honneth dá ênfase à sociedade civil como a “esfera da circulação mediada pelo mercado entre os proprietários”. Se isso, por um lado, pode favorecer certo isolamento, por outro, oferece condições para satisfação de uma “multiplicidade de interesses”.⁶¹ Em relação ao que ocorre na família, isso representa um “nível superior de individualização”. A livre iniciativa, a livre concorrência e a “lei da oferta e da procura” permitem um amplo espectro de realizações da liberdade individual, mas também criam uma situação de dependência universal. Liberdade individual e reconhecimento recíproco andam juntos.

5.3 O Estado

Para dar sequência ao processo de concretização do princípio da liberdade, tal como enunciado no início da *Filosofia do Direito*, qual é o papel do Estado nas tarefas da eticidade? Ou, para usar a terminologia honnethiana: em que medida o Estado oferece condições para a “libertação do sofrimento de indeterminação”, num nível superior ao da família e da sociedade civil? Como desvencilhar-se da suspeita de “consequências antidemocráticas” que repousam

⁶⁰ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 250.

⁶¹ HONNETH, A. *Sufrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 119.

sobre o conceito de Estado hegeliano? Garante ele a mais plena realização das liberdades individuais ou as enfraquece em nome de sua autoridade ética? Em que medida representa um maior “nível de individualização”? Como conciliar os interesses particulares com os da coletividade?

Para Honneth, “as chances de individualização de um sujeito aumentam com o grau de sua capacidade de universalização das próprias orientações”.⁶² Nesse caso, por poder levar uma “vida universal”, o sujeito, no Estado, vê proporcionado um “grau superior de individualidade”. Isso já ocorre nas corporações, mas ainda em maior grau no exercício das funções públicas do Estado. Com isso, é possível obter maior reconhecimento. O exercício de uma função pública é o exercício de uma função universal. Quem a exerce não o faz em nome próprio e de acordo com seus interesses, mas em nome da substancialidade ética. No entanto, o interesse particular não desaparece, mas, porque mediado e reconhecido, é universalizado.

Uma análise de alguns parágrafos da terceira esfera da eticidade, que tem como momento sintético o Estado, evidencia, de forma inequívoca, como a liberdade individual deve ter seu direito reconhecido. Com isso, a suspeita de “consequências antidemocráticas” é desfeita. O Estado é a última instância de garantia dos direitos e liberdades fundamentais e, pois, representa o maior grau de realização da liberdade individual. É claro que esta está vinculada ao interesse comum da coletividade. Hegel afirma que “o Estado é a realidade efetiva da liberdade concreta”.⁶³ Mas o que significa, propriamente, isto? Sustenta o autor:

A liberdade concreta consiste em que a individualidade pessoal e seus interesses tenham seu total desenvolvimento e o reconhecimento de seu

⁶² HONNETH, A. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 123.

⁶³ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §260.

direito (no sistema da família e da sociedade civil), ao mesmo tempo em que se convertem por si mesmos em interesse geral, que reconhecem com seu saber e sua vontade como seu próprio espírito substancial e tomam como fim último de sua atividade.⁶⁴

Fica claro que é na família e na sociedade civil que o indivíduo realiza sua liberdade. São as bases éticas do Estado. É nelas e também por meio delas que ele (o Estado) assegura os direitos e deveres dos cidadãos. É também nelas que o exercício da mediação social da vontade livre se efetiva. O reconhecimento do direito das individualidades pessoais, no entanto, está vinculado ao reconhecimento do interesse dos outros. Somente interesses pessoais mediados e reconhecidos se universalizam.

A liberdade individual e o reconhecimento recíproco têm, pois, dessa forma, seu maior grau de efetivação. O universal não se realiza sem o “interesse, o saber e o querer particular”, nem este se concretiza sem querer ao mesmo tempo o universal.⁶⁵ “O Estado é a mediação do universal e do particular, dos indivíduos e do social, os quais não mais estão em oposição e mútua exclusão como na sociedade civil”.⁶⁶ Temos, assim, o princípio que deve orientar um Estado ético: assegurar as liberdades individuais dentro de um “interesse geral”; administrar conflitos sem eliminar direitos, mediando-os e guardando-os num nível superior. Isso requer, obviamente, reconhecimento mútuo. Hegel é insistente ao afirmar que a individualidade deve conservar seu direito. O movimento dialético exige um universal ativo, mas ao mesmo tempo requer o desenvolvimento da subjetividade de “forma completa e vivente”.⁶⁷

⁶⁴ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §260.

⁶⁵ Cf. HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §260.

⁶⁶ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 268.

⁶⁷ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §260.

Para Williams, já na Jena Realphilosophie, “Hegel descreve a relação entre a *Wille an sich* racional – seu princípio substantivo de liberdade – e a vontade arbitrária (*Willkür*) subjetiva como uma relação de reconhecimento”.⁶⁸ Com a teoria do Estado, segundo o comentarista, Hegel introduz o conceito de substância ética ou liberdade substancial. Esta inclui “capacidades éticas, deveres, direitos e instituições (família e Estado, leis e costumes) que unem indivíduos e governam suas vidas”.⁶⁹ Na interpretação de Williams, a vontade em si, para Hegel, “é constituída intersubjetivamente como reconhecimento mútuo”.⁷⁰

Fica claro no § 260 que o Estado não é autossuficiente e separado dos indivíduos. Ele se constitui pelos interesses mediados, reconhecidos e universalizados. Como um universal, o Estado “não tem validade ou efetividade desvinculada do interesse, conhecimento e vontade dos particulares. Os particulares incorporam e expressam o universal, tornando-o efetivo e determinado”.⁷¹ Observa-se a estreita relação entre os interesses dos cidadãos e as determinações do Estado.

O § 261 é ainda mais enfático: “O Estado, enquanto ético, enquanto compenetração do substancial e do particular, implica que minha obrigação em relação ao substancial seja ao mesmo tempo a existência de minha liberdade particular, isto é, que o dever e o direito estejam unidos em uma e mesma relação”. Esse parágrafo retoma o § 155, uma vez que insiste na identidade de direitos e deveres, na esfera da eticidade. Há, na verdade, uma mútua restrição entre eles. As esferas do direito abstrato e da moralidade ainda não contemplam essa identidade dos

⁶⁸ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 264.

⁶⁹ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 264.

⁷⁰ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 264.

⁷¹ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 270.

direitos e deveres, pois, naquelas, esta aparece apenas de forma “abstrata”. Não há ainda mediação social. O que Hegel quer dizer com isso é que nessas esferas o que é direito para um é dever para outro. Mas, com isso, não ocorre ainda uma identidade do dever e do direito. Somente ocorre a identidade de conteúdo se este for universal, isto é, se for “o princípio único do dever e do direito, a liberdade pessoal”.⁷² Os escravos não têm deveres porque não têm direitos. Um dever só se afirma quando ao mesmo tempo é um direito. Essa identidade não ocorre nem na família nem na moralidade. Os direitos dos filhos, por exemplo, não têm o mesmo conteúdo que seus deveres para com os pais. No Estado, por sua vez, ocorre uma coincidência entre liberdade particular e a substancialidade ética, na medida em que nele se exerce uma atividade universal. O exercício de um cargo público é o melhor exemplo dessa coincidência. Assim, liberdade individual e reconhecimento mútuo adquirem plena efetividade. Minhas obrigações para com o Estado são ao mesmo tempo as garantias dos meus direitos. Isso está de acordo com a interpretação de Williams quando mostra que a união com o Estado é “uma relação de reconhecimento entre a vontade universal e a vontade particular, que estabelece tanto direitos quanto deveres”.⁷³ Na identidade do universal e do particular direitos e deveres coincidem. Estes são momentos do mútuo reconhecimento. É o que fica claro nos dois parágrafos referidos.

Falar em realização da liberdade no Estado significa mostrar a importância da particularidade e sua satisfação.

Ao cumprir com seu dever o indivíduo deve encontrar ao mesmo tempo de alguma maneira seu próprio interesse, sua satisfação e seu proveito e de sua situação no Estado deve nascer o direito de que a coisa pública torne-se sua própria coisa particular.

⁷² HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §261.

⁷³ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 272.

O interesse particular não deve ser deixando de lado nem reprimido, senão que deve ser posto em concordância com o universal.⁷⁴

Porque mediados e reconhecidos, os direitos e deveres se universalizaram. O universal é uma construção de mediações. A “coisa pública” é a “coisa particular” mediada, reconhecida, superada e guardada. Assim, o Estado deve possibilitar que o indivíduo possa viver publicamente como cidadão, canalizando suas habilidades para levar “uma vida universal”.⁷⁵ As esferas da eticidade são um exercício de mediação. O Estado é o último nível. Por isso, ele representa a unidade do interesse particular e do interesse público. Dessa forma, o exercício de uma “vida universal” permite um “grau de individualização” ainda maior. Williams observa com toda a razão que “a liberdade individual não está perdida ou é ‘engolida’ (*swallowed up*) nesta união ou em sua base substancial objetiva. Tal como Hegel caracteriza esta base substancial, sua característica básica é o reconhecimento e a preservação dos direitos individuais”.⁷⁶ Com isso, o risco das consequências antidemocráticas está definitivamente eliminado.

Depois da família e da sociedade civil, o Estado representa o terceiro nível da realização da liberdade. Numa “relação hierárquica”, ele é a última e definitiva estrutura garantidora de efetivação do princípio pressuposto da *Filosofia do Direito*. O exercício de uma “atividade universal” representa a afirmação e satisfação do próprio interesse individual. A ideia de que o Estado somos nós tem o sentido de que interesses particulares e “a coisa pública” se imbricam mutuamente. Daí a insistência em vincular a efetivação da liberdade individual ao reconhecimento recíproco. As

⁷⁴ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §261.

⁷⁵ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §258.

⁷⁶ WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 270.

chances de realização da liberdade individual aumentam na medida em que aumenta “a capacidade de universalização” das orientações dos cidadãos, isto é, na medida em que são capazes de contribuir para a realização do interesse público. Para fazer frente às inúmeras formas de corrupção, esse é o conceito de Estado e, junto com ele, o de interesse público e de liberdade política, que precisam ser recuperados.

Considerações finais

Embora a leitura clássica de Hegel insista no necessitarismo de seu sistema e reitere que a *Filosofia do Direito* deve ser lida com as categorias da *Ciência da Lógica*, o proposto aqui foi no sentido de indicar outro viés de interpretação: examinar a relação entre liberdade e reconhecimento como chave de leitura para desfazer a suspeita de “consequências antidemocráticas” que repousam sobre a sua teoria do Estado e endossar a “reatualização” da *Filosofia do Direito* proposta por Honneth sem as categorias da *Ciência da Lógica*.

A explicitação do papel desempenhado pelo reconhecimento na efetivação da liberdade na Filosofia do Direito indica a preservação dos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos, sobretudo, na mediação das instituições sociais. Tal como demonstrado nos parágrafos 260 e 261 do referido texto, as vontades dos indivíduos não são enfraquecidas ou eliminadas em nome de um bem comum maior, mas são, antes, asseguradas e fortalecidas na substancialidade ética representada pelo Estado. A suspeita de consequências antidemocráticas, portanto, referida por Honneth em *Sofrimento de Indeterminação*, não se confirma.

É importante frisar que o conceito de liberdade substancial não está desvinculado das liberdades individuais. Falar, pois, do universal do Estado significa apontar para as instâncias mediadoras que o constituem. A liberdade, em suas possibilidades e limites, precisa ser situada no contexto

destas instâncias. A condição do seu efetivo exercício requer o mútuo reconhecimento das vontades particulares nas suas relações institucionais. Hegel é um contextualista. Está, pois, na origem do comunitarismo.

O reconhecimento inclui limitações, mas é exatamente através delas que a convivência nas instituições sociais torna-se viável. Afirmção inclui negação. Dessa forma, a concretização e a afirmação da liberdade comportam em si necessariamente momentos de reconhecimento recíproco. Estes se dão tanto nas relações mais imediatas entre os indivíduos, quanto nas relações entre indivíduos e instituições sociais. É a liberdade mediada e reconhecida. As instituições da eticidade representam a garantia dos resultados desse reconhecimento. Cite-se o exemplo da família: o Estado a protege na medida em que, além da satisfação das condições formais a ela inerentes, atende aos ditames do reconhecimento publicamente manifestado através da linguagem. Compreende-se, assim, porque não faz sentido falar em liberdade si, isto é, fora de uma estrutura de mediações e reconhecimento. Direitos e liberdades são assegurados nas instituições e através delas, na medida em que passam pelo movimento dialético das mediações. A “superação” que ocorre neste movimento inclui a conservação de direitos e deveres e não sua eliminação.

Referências bibliográficas

- HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, II, III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HONNETH, A. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

VALCÁRCEL, A. *Hegel y la Ética*. Barcelona: Anthropos, 1988

WEBER, T. *Dignidade Humana e Liberdade em Hegel*. Espaço Jurídico, v. 15, n. 2, jul-dez 2014.

WEBER, T. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo Kantiano*. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

_____. *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Petrópolis: Vozes, 1993.

WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*. London: University of California Press, 1997.