

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Direito

Thiago Aguiar Simim

**COTAS RACIAIS COMO RECONHECIMENTO
NA TEORIA DA JUSTIÇA DE AXEL HONNETH**

BELO HORIZONTE
2014

Thiago Aguiar Simim

**COTAS RACIAIS COMO RECONHECIMENTO
NA TEORIA DA JUSTIÇA DE AXEL HONNETH**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Linha de Pesquisa: História, Poder e Liberdade

Orientadora: Profa. Dra. Maria Fernanda Salcedo Repolês

NOVEMBRO
2014

S589u Simim, Thiago Aguiar
Cotas raciais como reconhecimento na teoria da justiça
de Axel Honneth / Thiago Aguiar Simim. - 2014.

Orientadora: Maria Fernanda Salcedo Repolês
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de
Minas Gerais - Faculdade de Direito.

1. Filosofia do direito - Teses 2. Justiça (Filosofia)
3. Acesso à educação - Brasil 4. Filosofia social 5.
Isonomia constitucional 6. Honneth, Axel, 1949 – Crítica e
interpretação I. Repolês, Maria Fernanda Salcedo II. Título
III. Universidade Federal de Minas Gerais. Programa de
Pós-Graduação em Direito.

CDU: 340.12

Thiago Aguiar Simim

**COTAS RACIAIS COMO RECONHECIMENTO
NA TEORIA DA JUSTIÇA DE AXEL HONNETH**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Profa. Dra Maria Fernanda Salcedo Repolês (ORIENTADORA - FDUFMG)

Prof. Dr. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira (FDUFMG)

Prof. Dr. Eduardo Soares Neves Silva (FAFICH-UFMG)

Suplemente – Profa. Dra. Marjorie Correa Marona (DCP-UFMG)

AGRADECIMENTOS

Há inestimáveis contribuições por trás da execução deste trabalho, desde o suporte material, financeiro e emocional dos meus amigos e da minha família, até a ajuda direta na pesquisa realizada, com meus interlocutores acadêmicos. Apesar do risco de ocultar a contribuição de muitas pessoas, assumo a responsabilidade de não ser justo aqui com todos, o que significa menos a falta de gratidão do que a limitação que este texto de agradecimento me impõe. Escolhi, assim, nomear aqui aquelas pessoas que tem ligação mais direta com esta fase de pesquisa e elaboração da dissertação.

Agradeço em primeiro lugar a meus pais e irmãos.

Agradeço à CAPES pela bolsa de mestrado que permitiu que eu me dedicasse a esta pesquisa.

À minha orientadora, Maria Fernanda, agradeço especialmente pelo longo e paciente diálogo e pela compreensão das minhas limitações. Tenho também a honra de dialogar nesta banca com duas pessoas que admiro e que tenho como meus orientadores, aos quais também quero agradecer: Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira e Eduardo Soares Neves Silva. Agradeço também à Solange Simões pelo curso de metodologia quantitativa sobre aspectos cognitivos da metodologia de Survey, que foi muito importante nas reflexões deste trabalho.

Não posso deixar de agradecer especialmente à pessoa que se situa exatamente na transição entre meus mestres intelectuais e meus amigos: muito obrigado Luiz, pelas discussões sinceras, pelas sugestões, pela compreensão, pela ajuda, pelos livros, traduções...

Aos amigos da Faculdade agradeço imensamente pelos debates: ao David, pela amizade muito sincera e a contribuição que tem em todos os pontos deste trabalho; à Laís, pelo privilégio de ter sua interlocução e amizade constantes e por estar presente no meu cotidiano; agradeço muito ao Juliano também pelos diálogos e por ser um amigo para todas as horas.

À Faculdade de Direito agradeço pela oportunidade de conhecer e me tornar amigo do Grijalbo, que, a despeito da recente amizade, me pareceu, desde quando o conheci, como um

amigo já de há muitos anos, com o qual sei que posso contar sempre. Ao Diego Hundin, pelo apoio financeiro e emocional de todas as horas; ao Mestre Daniel, por entender como ninguém a nossa trajetória de vida, e à amizade franca e permanente do Philippe.

Agradeço aos meus irmãos Gustavo e Daniele, por serem igualmente meus amigos mais próximos e cotidianos; e ao Josué, por ser um amigo que é um irmão, pelas discussões filosóficas e por estar presente inclusive quando está distante.

Aos amigos mais presentes nos últimos tempos, pelos quais tenho a mais sincera gratidão e amor, cuja contribuição não posso descrever aqui: Cíntia, Lorena, Tatá, Pelé, Marco, André, Azul, Mari, Belle, Gabi e Ju. Em especial, agradeço também à preciosa ajuda da Marcela na pesquisa da ADPF e por estar sempre de mãos estendidas para ajudar.

Entre aqueles que conheci dentro da pós, gostaria de agradecer pela amizade e diálogo ao Daniel Gaio, ao Diego Milão, à Joyce, à Natália Neves, à Raphaela Borges, ao Deivide, à Ana, à Vânia, ao Éder, ao Ernane, ao Raoni, ao Pablo, à Flávia, ao Rafael e ao Badaró.

Lembrou-me vestir a farda de alferes. Vesti-a, aprontei-me de todo; e, como estava defronte do espelho, levantei os olhos, e... não lhes digo nada; o vidro reproduziu então a figura integral; nenhuma linha de menos, nenhum contorno diverso; era eu mesmo, o alferes, que achava, enfim, a alma exterior. Essa alma ausente com a dona do sítio, dispersa e fugida com os escravos, ei-la recolhida no espelho. Imaginai um homem que, pouco a pouco, emerge de um letargo, abre os olhos sem ver, depois começa a ver, distingue as pessoas dos objetos, mas não conhece individualmente uns nem outros; enfim, sabe que este é Fulano, aquele é Sicrano; aqui está uma cadeira, ali um sofá. Tudo volta ao que era antes do sono. Assim foi comigo. Olhava para o espelho, ia de um lado para outro, recuava, gesticulava, sorria e o vidro exprimia tudo. Não era mais um autômato, era um ente animado. Daí em diante, fui outro. Cada dia, a uma certa hora, vestia-me de alferes, e sentava-me diante do espelho, lendo olhando, meditando; no fim de duas, três horas, despia-me outra vez. Com este regime pude atravessar mais seis dias de solidão sem os sentir...

(Trecho do conto “O Espelho” de Machado de Assis)

RESUMO

Esta dissertação tem como ponto de partida o debate travado em torno da (in)justiça das cotas raciais para o acesso a vagas em universidades públicas no Brasil. No âmbito jurídico analisa-se o discurso da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 186, que se ergue contra as cotas raciais implementadas na Universidade de Brasília (UNB), e que é significativa no debate na esfera pública. Os principais argumentos deste debate estão em teses da teoria da justiça liberal e em uma leitura enviesada da história do Brasil no que tange às relações raciais e de classes sociais. Este trabalho se vale do debate de Axel Honneth no quadro das teorias da justiça e na sua saída, da teoria do reconhecimento como teoria da justiça, que pretende enfrentar o afastamento da realidade social. No segundo capítulo, em que se pretende esclarecer a teoria de Honneth, explicita-se a base filosófica hegeliana na defesa de uma eticidade formal que permite que padrões de reconhecimento historicamente inscritos propiciem a autorrealização pessoal dos indivíduos, o que envolve a integração social gerada no processo de individuação e socialização. Em um segundo momento, Honneth abandona a análise focada no conflito moral, e alarga as bases normativas de sua teoria, através da reconstrução das instituições sociais nas quais a liberdade social se efetiva. Neste ponto, Honneth se coloca o desiderato crítico que persegue a Escola de Frankfurt, a saber, a de fazer diagnósticos do tempo ancorados na prática que se orientem à emancipação humana, a partir do desvelamento de patologias sociais. Seu diagnóstico, portanto, é normativo e oferece bases para se pensar naqueles princípios de justiça inscritos nas instituições sociais. Na terceira e última parte do trabalho, faz-se uma análise das questões de raça e classe no Brasil pós-escravidão de uma maneira crítica em relação à tradição dos intérpretes do Brasil, para que se possa voltar para o debate atual sobre cotas raciais ou sociais. A partir disso, se delinea a base de uma pesquisa empírica que consiga, ao mesmo tempo, fazer um diagnóstico das patologias sociais analisadas, como do racismo mascarado e da ideologia do mérito, e seu confronto com investigação da autorrealização individual proporcionada pelas cotas raciais. Como conclusão do trabalho, discute-se os limites das cotas raciais como reflexos da limitação da própria esfera jurídica e as possibilidades de irradiação das cotas raciais nos outros âmbitos sociais historicamente interligados, como trabalho e classe social.

ABSTRACT

The starting point of this dissertation takes is the debate carried around the (in)justice of the racial quotas to access public university in Brazil. In the juridical realm, the work analyzes the discourse of the Claim of Breach of Fundamental Precept (ADPF - Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental) n° 186, raised against the racial quotas implemented at the University of Brasília (UNB), which gained importance in the debate in the local public sphere. The core arguments of this debate are based in thesis of the liberal theory of justice and in a biased lecture of the history of Brazil concerning racial relations and social classes. This works resorts to the debate of Axel Honneth in the field of the theories of justice and to his own proposition of a theory of recognition as a theory of justice, which faces the criticism of its distance from social reality. The second chapter, which intends to elucidate Honneth's theory, turns to the hegelian philosophical basis in defense of a formal concept of ethical life which permits that historically embedded patterns of recognition provide the personal self-realization of individuals that involves social integration generated through the process of individualization and socialization. In a second moment, Honneth leaves the analysis focused in the social conflict, and he enlarges the normative basis of his theory with the reconstruction of the social institutions in which social freedom is turned effective. At this point, Honneth aims to pursue the critical goals of the Frankfurt School, namely, to produce diagnosis of time anchored in the praxis and oriented to human emancipation, from the disclosure of social pathologies. Thus, his diagnosis is normative and it offers the basis to think those principles of justice embedded in the social institutions. The third and last part of the work analyzes questions of race and class in post-slavery Brazil in a critical confrontation to the tradition of the interpreters of Brazil, so that it becomes possible to turn back to the current debate about racial or social quotas. From this point, the work outlines the basis of an empirical research which would be able to produce a diagnosis of the analyzed social pathologies, like the covert racism and the ideology of merit, at the same time as it confronts the investigation of individual self-realization provided by racial quotas. As a conclusion, the work discusses the limits of the racial quotas as a reflex of the limits of the juridical sphere itself and the possibilities of irradiation of racial quotas to other historically interconnected social realms, like work and social class.

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – Rendimento real médio habitualmente recebido pela PEA ocupada residente nas seis maiores RMs, Brasil, fev/13 – fev/14 (em R\$, fev/14 – INPC).....	113
TABELA 2 – Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) da população brasileira, desagregada pelos grupos de cor ou raça, Brasil, 2013.....	113
TABELA 3 – Funcionários públicos estatutários, de acordo com os grupos de cor ou raça e tipo de ocupação, Brasil, 2010 (em %).....	115
TABELA 4 – Rendimento real médio habitualmente recebido pela PEA ocupada residente nas seis maiores RMs desagregada por ramo de atividade, Brasil, fev/14 (em R\$, fev/14 – INPC).....	117
TABELA 5 – Rendimento real médio habitualmente recebido pela PEA ocupada residente nas seis maiores RMs desagregada por faixas de escolaridade, Brasil, fev/14 (em R\$, fev/14 – INPC).....	117
TABELA 6 – Cor do marido e cor da esposa (2000).....	123

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1. Tensões epistemológicas nas teorias da justiça	16
1.1 <i>Comunitaristas versus liberais</i>	16
1.2 <i>Da teoria crítica à teoria da justiça</i>	25
1.3 <i>Honneth e a crítica aos liberais</i>	42
CAPÍTULO 2. A teoria do reconhecimento de Honneth	47
2.1 <i>Luta por reconhecimento</i>	47
2.2 <i>Redistribuição ou reconhecimento</i>	69
2.3 <i>O Direito da liberdade</i>	79
EXCURSO. <i>O som ao redor</i>	94
CAPÍTULO 3. O contexto brasileiro	99
3.1 <i>O Brasil tem um legado da escravidão?</i>	99
3.2 <i>Cotas raciais ou “cotas sociais”?</i>	112
3.3 <i>Aspectos teórico-metodológicos para a pesquisa empírica</i>	137
CONCLUSÃO	145
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	148

INTRODUÇÃO

As cotas raciais para acesso às universidades públicas no Brasil são tão recentes quanto controversas. A partir delas apareceu na esfera pública um amplo debate sobre princípios de justiça presentes na nossa sociedade, como igualdade, liberdade e mérito, o que deu origem a um campo de disputas polarizado, no qual essas concepções aparecem. A noção liberal de justiça é transferida para o discurso de justificação da práxis política e alcança também, no caso das cotas raciais, os tribunais. Centenas de ações foram ajuizadas contra as cotas implementadas na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, questionando justamente os princípios de justiça cristalizados na Constituição da República de 1988. O caso judicial mais importante atinente às cotas raciais no Brasil se deu na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 186, impetrada em 2009 no Supremo Tribunal Federal (STF) pelo partido *Democratas* (DEM) contra a política de cotas implementada na Universidade de Brasília (UNB). Por se tratar do controle concentrado de constitucionalidade, caso fosse provida tal ADPF teria repercussão negativa não somente discursiva como também vinculativa para todas as políticas de cotas raciais que foram implementadas após a da UNB.

Na petição inicial da ADPF 186 afirma-se a ofensa a “princípios constitucionais da proporcionalidade, razoabilidade, da legalidade, da publicidade, da impessoalidade, da moralidade, do mérito e do acesso universal” (BRASIL, 2009, p.36). Argumentos referentes a princípios constitucionalizados no Brasil, como a “vedação ao racismo”, o “direito universal de educação” e “igualdade nas condições de acesso ao ensino”, são levantados nesta ação contra as cotas raciais.

A existência de um rol de princípios abstratos face a uma realidade desigual é tão venerada, que na própria petição, de modo explícito, se defende que é necessário fazer uma “ponderação de valores” (BRASIL, 2009, p.75), entre, “de um lado, a necessidade de programas afirmativos para integrar o negro, e, do outro lado, a racialização do Brasil” (BRASIL, 2009, p.75), que teria sua *democracia racial* ameaçada (BRASIL, 2009, p.64). Segundo o impetrante, neste caso, a ponderação pesa para a manutenção da exclusão dos negros, que “infelizmente (sic) (...) são as maiores vítimas das desigualdades” (BRASIL, 2009, p.28-29), pois estão “infelizmente (sic) [em uma] precária situação econômica” (BRASIL 2009, p.37).

Além disso, a petição defende a falta de fundamentos e de critérios para aplicação das cotas raciais, através da afirmação da inexistência do racismo e da dificuldade de se demarcar

quem é negro, pardo ou branco no Brasil. A partir da negação do racismo na sociedade brasileira, a petição inicial da ADPF 186 conclui que as cotas são uma “ofensa arbitrária ao princípio da igualdade” (BRASIL, 2009, p.29). Por outro lado, os movimentos sociais que lutaram e defendem a aplicação das cotas se valem também dos princípios de igualdade e liberdade para justificá-las. Na ADPF 186 estes argumentos aparecem na sustentação do *amicus curiae* “Conectas – Direitos Humanos” e na contestação da UNB feita pela procuradora federal Indira Quaresma¹, que defendem, sobretudo, a igualdade material e de oportunidades, compreendendo o contexto do racismo mascarado no Brasil.

Na teoria de Axel Honneth critica-se a noção de justiça como restrita remissão a princípios abstratos, para serem aplicados de modo “puro” e “imparcial”, que devem, portanto, ignorar o contexto social desigual que a ela se apresenta. Ou seja, o motivo da existência das diversas interpretações que cada um dos polos do debate faz sobre os mesmos princípios, não é uma questão meramente teórica, e sim, principalmente, uma divergência quanto à significação das estruturas históricas e sociais do Brasil. Neste sentido, a análise social tem um impacto direto nas questões normativas das teorias da justiça.

As questões que aparecem a partir deste ponto são: as cotas podem ser vistas como “reconhecimento” e em que sentido? Existe racismo em nossa sociedade, e, se houver, de que maneira ele se manifesta? Como pensar uma teoria da justiça que seja mais adequada a este contexto? Trata-se de uma questão de raça ou “simplesmente” de classe social? Como justificar as cotas não como políticas de Estado social de cunho paternalista, mas como o exercício emancipador das liberdades democráticas no Estado democrático de direito?

A teoria do reconhecimento de Axel Honneth serve aqui como abertura para a discussão dessas questões, porque consegue abarcar melhor estes problemas que aparecem na questão das cotas raciais: ela é, ao mesmo tempo, uma análise da realidade social e uma teoria da justiça (HONNETH, 2011a). Ela tenta explicar o conflito social pela dinâmica moral do reconhecimento e, em um âmbito mais geral, serve para a elaboração de diagnósticos de tempo. No marco da teoria crítica da Escola de Frankfurt, Honneth pretende esboçar uma teoria da justiça que consiga se justificar no ancoramento da prática política, ao mesmo tempo que consegue apontar os problemas teóricos e práticos das teorias liberais supostamente “neutras”, “universais”, “abstratas”.

Por isso, um momento importante desta pesquisa é aquele que demarca as posições de Honneth tanto nos debates internos à teoria crítica quanto nas discussões com as teorias da

¹ Os vídeos da sustentação oral estão disponíveis em <https://www.youtube.com/watch?v=HR3PPnKhS8k>

justiça, em que ele elabora seu conceito de justiça como reconhecimento. As revisões que ocorrem entre diferentes momentos de sua obra também são importantes para se entender as vantagens e desvantagens no caminho que Honneth toma para tentar resolver os problemas teóricos que sua concepção de teoria crítica da sociedade enfrenta. De todo modo, nenhum desses passos faz sentido sem que se retorne à realidade pesquisada, o Brasil, como ponto de partida para a crítica. O arcabouço teórico é importante para que seja possível se adentrar no contexto, desde a preparação das questões a serem enfrentadas, até a elaboração de um método de pesquisa empírico capaz de se alterar durante sua execução.

Em razão da relação peculiar entre teoria e prática, a partir da visão que atravessa os diferentes modelos de teoria crítica, a questão das cotas raciais no Brasil podem, não apenas servir à análise por uma teoria da justiça, mas também ancorar a dimensão concreta a partir da qual se retira os próprios critérios normativos da crítica. Neste sentido, a teoria da justiça de Honneth é concebida na medida em que põe a própria noção de teoria em questão e dá um passo atrás às teorias da justiça liberais contemporâneas, para se reposicionar em relação ao pressuposto epistemológico do qual elas partem.

A hipótese testada nesta dissertação foi a de que cotas raciais podem ser lidas como reconhecimento na medida em que incorporam o ganho de um segmento social historicamente excluído e que são capazes de emancipar o negro enquanto grupo. A partir que se desenvolveu a pesquisa sobre a existência do racismo mascarado como patologia social, apoiado pela ideologia do mérito e pela sobrevalorização do trabalho “intelectual” como uma marca do *habitus* da classe média, pode-se entender como o negro foi enredado nas classes baixas e como funcionou a assimilação racial.

As cotas raciais desempenhariam, neste contexto, um papel diferente da mera redistribuição de bens, pois visam, segundo a nossa linha de argumentação, a emancipação social de um grupo oprimido por razões históricas. Enxergar as cotas raciais como resultado de uma luta por reconhecimento que visa o redimensionamento simbólico das relações raciais pelo mundo do trabalho é o que permite se formular a hipótese de que as cotas raciais são uma “*política de reconhecimento*” e podem ser analisadas sob o prisma da teoria da justiça, com o marco teórico fixado na obra de Honneth.

Para isso, no primeiro capítulo situa-se o contexto teórico em que Honneth se insere. Primeiramente naquele da discussão sobre teoria da justiça, se posicionando no intermeio entre comunitaristas e liberais. Em segundo lugar, se torna necessário demonstrar as bases teóricas da Escola de Frankfurt, da qual Honneth é o atual portador, para que se compreenda o

ponto de vista epistemológico que ele assume em relação à própria concepção de teoria. Por último, se pode passar para o debate atual que Honneth trava contra as teorias da justiça liberais, defendendo a sua teoria do reconhecimento como teoria da justiça.

O segundo capítulo se dedica, então, à teoria do reconhecimento de Honneth e a toda a sua produção teórica relevante no desenvolvimento e revisão de sua teoria, o que se divide em três momentos, para os fins do presente trabalho: as bases da teoria do reconhecimento de *Luta por reconhecimento* (1994), a fase de transição já em *Redistribuição ou Reconhecimento* (2003) e o projeto mais recente em *O direito da liberdade* (2011a). Apesar das diferenças entre estas três fases analisadas, o esforço da pesquisa foi de encarar as revisões do autor como enfrentamento das questões colocadas pela própria teoria. Sendo assim, não se trata de compreender estes momentos como três Honneths diferentes, mas como um desdobramento de sua teoria na solução de problemas que estão sujeitos à crítica.

De todo modo, com estas fases é que se pode analisar as cotas raciais de dois pontos de vista complementares: da perspectiva do conflito social mais focalizado e a partir do diagnóstico do tempo que aponta quais patologias sociais são causas de um impedimento recorrente de reconhecimento. O conceito de patologia social da teoria crítica, reformulado por Honneth e trabalhado por ele a partir de narrativas literárias, constitui o molde do *excursus* situado entre o segundo e terceiro capítulos, que analisa o filme *O som ao redor* (MENDONÇA FILHO, 2012).

Na parte final deste trabalho, foi preciso analisar o contexto brasileiro que permitiu a emergência das cotas raciais, a partir da história pós-escravidão e das relações raciais desde então, o que se faz na primeira parte do terceiro capítulo. Na interpretação da continuidade das desigualdades sociais no Brasil, a questão de classe social aparece em relação direta com a racial, o que provoca uma questão importante no que tange ao critério das cotas: a cota social é mais apropriada que a cota racial no nosso contexto? Com as conclusões parciais ainda dependentes de uma reconstrução empiricamente ancorada, pôde-se esboçar um método de pesquisa quantitativa e qualitativa sobre os resultados emancipadores das cotas raciais no contexto brasileiro, que primeiro diagnostique as patologias sociais e, posteriormente, averigue em que medida as cotas raciais contribuíram para seu desvelamento e para o reconhecimento dos atingidos. Como conclusão da dissertação trabalha-se com os limites das cotas raciais, as suas potencialidades e os desafios de sua aplicação no Brasil.

CAPÍTULO 1. Tensões epistemológicas nas teorias da justiça

1.1 Comunitaristas versus liberais

A disputa em torno do conceito de justiça se acirrou desde a publicação, em 1971, de *Uma teoria da justiça* de John Rawls (2002), lida como tentativa da filosofia política de reconciliar liberdade individual e igualdade social (FORST, 2010). O grande trunfo de Rawls naquele momento foi “tornar novamente respeitável a filosofia moral não-utilitarista” (FLEISCHACKER, 2006, p.160). A polarização das teorias da justiça desde então em duas concepções fundamentais, liberais e comunitaristas, principalmente nos debates da década de 1980, marcaram o eixo desta disputa. O debate é bem complexo, o que não permite que se fale de tradições de pensamento liberal e comunitarista, mas de traços mais marcantes (FORST, 2010). Estes termos só fazem sentido na observação panorâmica do posicionamento no debate, pois os comunitaristas se aglutinaram na posição de crítica à teoria de Rawls, observando melhor o contexto, enquanto, via de regra, os liberais se dedicaram a desenvolver e defender a filosofia política rawlsiana.

Rawls desenvolve sua teoria da justiça em contraposição a duas posturas teóricas predominantes no seu tempo: o positivismo, mais fortemente, e o utilitarismo, ao qual ele acaba se aproximando em alguns pontos. Os positivistas têm o problema de rejeitar a defesa de uma posição moral, tentando realizar uma sociologia puramente científica e uma teoria da justiça completamente abstrata, nesse sentido. Os utilitaristas já estariam familiarizados com a linguagem moral, mas conseguiram ser pouco científicos no que tange ao desdobramento de suas teses. Por esse motivo, a concepção de homem racional, compartilhada em parte por Rawls e os utilitaristas, tomariam caminhos divergentes. Segundo Fleischacker (2006) Rawls tem também uma clara aproximação a premissas materialistas, como a de que o homem não pode ser determinado *a priori*, mas sim como produto determinante da sociedade em que vive. Isso significa, para Rawls, que não poderíamos culpar os homens por ter determinadas inclinações morais, talentos e desejos, que estão diretamente relacionados à estrutura social e política.

A teoria da justiça deve, segundo ele, se limitar ao pacto moral de cooperação entre os indivíduos para a produção e reprodução de seus diferentes modos de vida e persecução de seus objetivos, porque, para Rawls, “(...) o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade”, ou seja, “a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem

direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social” (2002, p.7-8). A partir disso, ele elabora o seu conceito de sociedade: “(...) uma sociedade é uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes, agem de acordo com elas” (RAWLS, 2002, p.4).

A premissa utilitarista aceita por Rawls é aquela que ele entende como *quase científica*², de que o homem é o ser que faz escolhas racionais de modo a maximizar a satisfação de seus desejos (FLEISCHACKER, 2006). Para o utilitarismo, isso significa que os princípios de escolha racional de uma sociedade são os mesmos utilizados para um único ser humano. No fim das contas, isso significa que “[o] utilitarismo não leva a sério a diferença entre as pessoas” (RAWLS, 2002, p.30). O fato da diferença nas sociedades modernas, de um lado, e a fixação nos desejos e liberdade individuais como objeto da justiça, de outro lado, fazem que Rawls dê importância não só para a sua concepção de sociedade, mas principalmente para o indivíduo, que se reflete no individualismo de sua tese. “Onde Rawls diverge acentuadamente do utilitarismo, e dos outros paradigmas da filosofia moral e política de sua época, é em sua vigorosa ênfase na importância do indivíduo” (FLEISCHACKER, 2006, p.161). Ou seja, a cooperação social teria como objetivo assegurar as condições de que cada indivíduo realize, ao máximo, o seu *sistema de desejos*³. Uma vez que esses sistemas são distintos, as regras sociais não podem assumir os princípios de um indivíduo só, como seria o utilitarismo, mas sim procurar a forma de mediar as diferenças e suas consequências, para que os indivíduos *tropecem* o menos possível uns nos outros.

A teoria da escolha racional, tomada da base do pensamento utilitarista, é reformulada por Rawls da seguinte forma, portanto: “[o]s termos apropriados da cooperação social são estabelecidos por tudo quanto, em determinado contexto, consiga a satisfação máxima da soma dos desejos racionais dos indivíduos. É impossível negar a plausibilidade e apelo inicial desta concepção” (RAWLS, 2002, p.27). Seu intento é a aproximação entre as teorias da escolha racional e da justiça “[p]ois, assim como é racional que um homem maximize a realização de seu sistema de desejos, também é justo que uma sociedade maximize o saldo líquido de satisfação obtido com referência a todos os seus membros” (RAWLS, 2002, p.28).

É necessário, para Rawls, que se reavive a filosofia moral sem a necessidade de se remeter a um conceito ético substancial de bom. A teoria de Rawls tem base em dois

² O próprio Rawls (2002) a trata como *quase-científica*, por partir de um pressuposto que seria científico, porém sem justificá-lo.

³ Termo utilizado por Rawls (2002).

princípios de igualdade e diferença, pois dado o pluralismo de valores da sociedade moderna, seria necessário se traçar princípios capazes de englobar todas as diferenças como critério de justiça que atravessasse os contextos particulares. As sociedades são tão diversas, que “a justiça só deve se ocupar da distribuição de ‘bens primários’ – bem necessários à busca de praticamente qualquer fim humano – e deve deixar de lado a questão de o que constitui o bem humano supremo” (FLEISCHACKER, 2006, p.161-162). O que constitui o estofado da realização dos desejos de um homem não entra em questão na ponderação de Rawls, mas somente a forma de criar as condições materiais para que os indivíduos tenham autonomia, e os princípios que equacionam as diferenças. Levando em conta que sua teoria é elaborada para servir a um espectro amplo de sociedades, Rawls não contextualiza, *a priori*, o seu ponto de partida, a saber, o da posição original. Ele afirma que “na justiça como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social” (RAWLS, 2002, p.13). A partir desta posição ele traça a tarefa de sacar os princípios basilares para a cooperação social. A posição original é, como sustenta Rawls, um ponto de partida hipotético, o que significa dizer que não tem importância a sua (in)existência histórica, mas sim a ideia de que “(...) princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original” (RAWLS, 2002, p.12).

A teoria da justiça como equidade de Rawls consiste em duas partes: “(1) uma interpretação de uma situação original e do problema da escolha colocada naquele momento e (2) um conjunto de princípios que, segundo se procura demonstrar, seriam aceitos consensualmente” (RAWLS, 2002, p.17). Portanto, do primeiro passo já mencionado – a posição original – ele saca, logicamente, com remissão inclusive a termos e métodos matemáticos (FLEISCHACKER, 2006), os princípios de justiça básicos. Do início ao final de *Uma teoria da justiça* (2002), Rawls reformula estes princípios, chegando à seguinte redação final a dois princípios:

Primeiro princípio

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.

Segundo princípio

As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo: (a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 2002, p.333).

Ele ainda entende que esta mediação não é simples, o que o faz ainda a dar mais um passo na complexidade de sua teoria. Como há a possibilidade de uma incompatibilidade na

aplicação desses princípios, Rawls formula as regras de prioridade, com justificação na própria lógica da justiça como equidade.

O caráter abstrato, atomista e contratualista, do qual parte Rawls para desenvolver sua teoria da justiça, é contraposto por uma teoria comunitaristas da justiça ligada a práticas, valores, história, tradição, que formam o horizonte normativo de uma comunidade para a constituição da identidade pessoal. Sendo assim “(...) ‘liberais’ de um lado, e ‘comunitaristas’, de outro, entendem que as normas que pretendem ser moralmente justificadas são designadas de ‘justas’ ou porque são transcendentais ao contexto, no caso dos primeiros, ou porque são imanentes ao contexto, no caso dos segundos” (WERLE E MELO, 2007, p.17). Honneth consegue resumir bem o que demarca as duas posições no debate:

O que deu o título ao campo dos “comunitaristas” era principalmente a ideia dirigida contra Rawls de que é preciso sempre um retorno retrospectivo a um horizonte de valores comuns compartilhados, se se deve decidir com de modo razoável acerca de questões sobre a ordem justa da sociedade; o campo dos “liberais”, por outro lado, foi nomeado ao contrário pela orientação comum à ideia central de Rawls de que sob condições modernas de um pluralismo de valores só o princípio geral da igualdade de direitos, liberdades e oportunidades pode servir como critério normativo pelo qual a justiça de uma comunidade deve ser medida (HONNETH, 1993, p.8⁴).

Como afirma Forst (2010), os comunitaristas são *obcecados pelo contexto* (*Kontextversessen*), enquanto liberais são *esquecidos do contexto* (*Kontextvergessen*), pois é o foco, ou a ausência dele, em um *ethos* determinado temporal e geograficamente, que determinam estas posições político-filosóficas. Os liberais pensam em uma arquitetura de critérios de justiça que seja axiologicamente “neutra”, visando mediar a convivência das diferenças culturais na sociedade contemporânea. No lado comunitarista se acentua uma precedência ou necessidade do “bom” em relação ao “justo” ou “correto”.

Portanto, o papel do comunitarista seria o de um *hermeneuta*, ou seja, de interpretar o contexto específico como forma de compreensão dos valores e princípios que uma sociedade já carrega. Os liberais são vistos como *construtivistas*, pois os princípios de convivência pautados na igualdade e liberdade devem ser racionalmente construídos e depois aplicados. O ponto de partida liberal, no entanto, é da construção racional atomística e sem atenção necessária às modulações que a formação intersubjetiva do social e do político pode dar a estes princípios.

⁴ Tradução livre de: “Was dem Lager der »Kommunitaristen« den Titel gab, war die vor allem gegen Rawls gerichtete Idee, daß es immer der vorgängigen Rückbesinnung auf einen Horizont gemeinschaftlich geteilter Werte bedarf, wenn über Fragen der gerechten Ordnung einer Gesellschaft sinnvoll entschieden werden soll; das Lager der »Liberalen« hingegen erhielt seinen Namen umgekehrt durch die gemeinsame Orientierung an der Rawlschen Leitidee, daß unter den modernen Bedingungen eines Wertpluralismus nur das allgemeine Prinzip gleicher Rechte, Freiheiten und Chancen als ein normativer Maßstab dienen kann, an dem sich die Gerechtigkeit eines Gemeinwesens bemessen darf“.

No que tange aos liberais, a pretensão de “neutralidade axiológica” na fixação dos critérios de justiça é uma cegueira, pois o tratamento igual e respeito às diferenças já é um *ethos* que é pressuposto na sociedade moderna ocidental (FORST, 2010, p.280). Além disso, pelo lado liberal, é necessário se elaborar critérios abstratos e imparciais de justiça, o que carece de concreção no enfrentamento de problemas reais de justiça que afetam nossas sociedades de hoje. O problema do procedimentalismo liberal, segundo Taylor, é que ele seria incapaz de dar atenção satisfatoriamente às condições culturais de reprodução de uma sociedade justa. Se, para o comunitarista, cada contexto já traz em si uma concepção substancial de justiça que não pode ser criticada por fora, esta posição estaria impedida de transcender do contexto e fugir do relativismo de sua análise, uma vez que, dar assentimento aos valores de integração das sociedades torna impossível a fixação de critérios que julguem a justiça ou injustiça desses valores, o que retira a possibilidade de criticá-la. Além do mais, se coloca em questão também a convivência entre diferentes sociedades, que na atualidade compartilham de problemas comuns e estão em constantes trocas. O limite entre um valor comunitário e a opressão que ele pode provocar passaria despercebido pelo comunitarismo, como, por exemplo, na relação entre o *patriotismo*, destacado por MacIntyre como integração moral de fundo, e a xenofobia, ou entre valores de uma religião valorosa em um contexto e a perseguição religiosa.

A porta de entrada para a crítica comunitarista, com Michael Sandel (1982) e Charles Taylor (1994), em um primeiro momento, não tem relação com as premissas contratualistas de Rawls, mas sim com a tese antropológica individualista de fundo. Como afirma Sandel, “[o] pano de fundo para a concepção utilitarista de Rawls aparece mais claramente em suas referências à vida moral individual” (SANDEL, 1982, p.166⁵). Nos termos da crítica à racionalidade instrumental, Honneth afirma que “a tradição liberal do pensamento político foi marcada por uma falsa concepção de pessoa, na qual os sujeitos humanos são representados como portadores de decisão por cálculo racional de ação e sem comunicação (1993, p.10⁶).

No entanto, Sandel (1982) encontra dificuldade em fundamentar o passo decisivo de sua crítica à teoria da justiça de Rawls, uma vez que, para uma crítica político-teórica seria necessário se demonstrar que a concepção reduzida de pessoa teria uma influência negativa no quadro normativo da teoria da justiça. Do ponto de vista teórico esta transição não é natural,

⁵ Tradução livre de: “*The utilitarian background to Rawls’ conception most clearly appears in his references to individual moral life*”.

⁶ Tradução livre de: “*(...) die liberale Tradition des politischen Denkens von einem falschen Konzept der Person geprägt worden war, in dem die menschlichen Subjekte als kommunikationslose Entscheidungsträger mit rationalen Handlungskalkülen vorgestellt wurden*”.

mas deve ser justificada internamente. Neste ponto, Amy Gutmann critica a posição de Sandel, inserindo a imagem histórica de modernidade que têm os liberais (GUTMANN, 1993; 1994): com a queda da imagem tradicional de mundo, na passagem para a modernidade, os homens passam a representar diferentes concepções de bom, o que deve ser uma garantia universalmente reconhecida.

Reconhecer e tratar os membros de alguns grupos de igual para igual parece agora exigir que as instituições públicas que reconheçam as particularidades culturais, ao invés de ignorar, pelo menos para aquelas pessoas cujo autoconhecimento depende a vitalidade de sua cultura. Esta exigência de reconhecimento político de particularidade cultural – estendido a todos os indivíduos – é compatível com uma forma do universalismo que leva em conta a cultura e o contexto cultural valorizado por indivíduos como entre os seus interesses básicos (GUTMANN, 1994, p.5).

Dado isto, uma ordem liberal de iguais direitos e liberdades se preocuparia em criar condições para que os indivíduos sejam capazes de perseguir seus planos de vida sem limitações econômicas ou políticas. Sendo assim, a crítica deveria se concentrar mais nesta concepção histórica de modernidade e menos na tese antropológica fundamental, que é também uma marca da idade moderna. “A resposta da questão normativa, de como uma sociedade moderna deve ser moralmente composta, não advém, por consequência, da escolha de um conceito adequado de pessoa humana, mas sim da compreensão adequada do ponto de partida histórico” (HONNETH, 1993, p.11⁷).

Frente à constatação de que valores de uma comunidade não conseguiriam mais criar integração moral nas sociedades contemporâneas, a teoria política parte da diversidade cultural e da crescente diferenciação social para a garantia das iguais liberdades dos indivíduos e sua contribuição para o bem comum. Ou seja, a garantia da convivência em uma sociedade justa no sentido liberal adviria, para Gutmann (1993), da ponderação das circunstâncias históricas – do pluralismo – e menos de fundamentos normativos.

Nesse sentido, se torna claro o motivo pelo qual, para os liberais, o tema da justiça distributiva e a fixação da discussão sobre justiça nas esferas econômica e política marcam o eixo do debate desde então. Sem a integração moral, a questão importante para a liberdade passa a ser a ausência de obstáculos externos à autorrealização individual, o que culmina na concentração do debate em torno da autonomia privada e da liberdade negativa na produção da autonomia pública e da integração social.

Se, por um lado, a crítica de Sandel (1982) é respondida por um argumento histórico, por outro lado, no entanto, ela se sustentou justamente no ponto anistórico da *posição original*

⁷ Tradução livre de: “Die Beantwortung der normativen Frage, wie eine moderne Gesellschaft moralisch verfaßt sein soll, ergibt sich daher nicht aus der Wahl eines angemessenen Begriffs der menschlichen Person, sondern aus der adäquaten Erfassung der historischen Ausgangslage“.

rawlseana. Segundo Sandel, “(...) a teoria de Rawls é duplamente hipotética. Ela imagina um evento que, na realidade, nunca aconteceu, envolvendo tipos de seres que, na realidade, nunca existiram” (SANDEL, 1982, p. 105⁸). Ou seja, o experimento mental da posição original de Rawls precisa pressupor um sujeito que é um ser não situado e sem vínculo valorativo (*Wertbindung*). Após tal censura, Rawls (1992) tenta historicizar seu sujeito abstrato da posição original, afirmando se tratar do homem com a experiência democrática ocidental. Com isso ele consegue afastar também a crítica do sujeito descontextualizado de Sandel, apesar da amplitude de sua análise.

A questão que resta ser respondida por Rawls, deixada de lado pelos debatedores por se concentrarem na discussão da tese antropológica, é a pergunta pela base moral da ação política na sociedade democrática, ou seja, “(...) em que medida uma noção comum de bom precisa fazer parte dos pressupostos motivacionais de tal sociedade democrática” (HONNETH, 1993, p.13⁹). Trabalhada de outra forma, se trata de perguntar pelo motivo que convenceria os cidadãos de uma sociedade democrática a terem um projeto comum, o que não pode ser explicado em termos simplesmente funcionais. O sentido de comunidade e de objetivos comuns são vitais até mesmo em uma sociedade liberal, pelo menos na manutenção da obrigação comum de respeitar um procedimento de formação da vontade democrática (HONNETH, 1993; GUTMANN, 1994), pois “a realização dos objetivos que ela mesma colocou com seus próprios princípios de justiça exige sempre a mobilização de motivos morais que só podem advir de um horizonte complementar de valores compartilhados em comum” (HONNETH, 1993, p.13¹⁰). Na verdade, há na posição liberal uma concepção moral de fundo, para tentar derivar o que é bem comum, que, se levado a cabo, destrói o próprio sentido daquilo que é comum a uma sociedade, a saber, a concepção de que um forte sistema de garantias de liberdade individuais é capaz de manter tanto a integração social, quando a base normativa que marca os objetivos comuns de uma sociedade.

Tanto Alasdair MacIntyre (1993) quanto Michael Sandel (1982), ambos comunitaristas, tentam responder ao problema do fundamento moral das sociedades democráticas ocidentais atuais com alto grau de diversidade. Porém eles caminham para lados distintos: o primeiro trabalha com o patriotismo advindo da ameaça externa, enquanto o

⁸ Tradução livre de: “(...) *Rawls' theory is doubly hypothetical. It imagines an event that never really happened, involving the sorts of beings who never really existed*”.

⁹ Tradução livre de: “(...) *inwiefern eine gemeinsame Vorstellung des Guten zu den motivationalen Voraussetzungen einer jeden demokratischen Gesellschaft gehören muß*”.

¹⁰ Tradução livre de: “(...) *denn die Verwirklichung der Ziele, die sie sich mit ihren eigenen Gerechtigkeitsprinzipien selbst gesetzt hat, verlangt stets wieder die Mobilisierung von moralischen Motiven, die nur aus einem zusätzlichen Horizont gemeinschaftlich geteilter Werte stammen können*”.

segundo se concentra na solidariedade e ajuda na redistribuição econômica como pano de fundo. De todo modo, o que há de comum entre eles e o desenvolvimento da posição liberal, é que a questão central se volta às bases morais da sociedade moderna. Há neste ponto uma intermediação entre as posições, uma vez que os liberais se esforçaram em historicizar sua posição, enquanto os comunitaristas ampliaram o contexto para sociedades mais diversificadas, para as quais a existência de um único *ethos* se torna discutível.

Charles Taylor tentou uma transformação dos termos do debate, inserindo um campo de discussão que passa pela Filosofia, Sociologia, Psicologia Social e Teoria Política (HONNETH, 1993), com a intenção de se apreender melhor as sociedades modernas. Para ele, apesar das aproximações entre liberais e comunitaristas, há ainda uma clara disputa que se alarga por duas perspectivas. Do ponto de vista ontológico, trataria de entender os acontecimentos do mundo social através do *atomismo* ou do *holismo*. Do ponto de vista normativo, se colocam as posições *individualista* e *coletivista* para responder a pergunta de quem deve ter prevalência moral na constituição de uma sociedade política. Para ele, as perspectivas são parcialmente dependentes. Ou seja, as premissas ontológicas podem servir de pano de fundo na motivação e explicação da questão normativa, mas não podem ser a única justificativa delas. Por outro lado, a tomada de uma posição normativa é dependente da assunção de uma das teses ontológicas de fundo. Taylor reformula a questão controversa do debate, perguntando quais *recursos morais* devem ser vistos como necessários para se manter viva uma existência social diversificada? De acordo com a premissa ontológica que se adota, deve-se responder a esta questão de formas distintas: *holistas* responderia que uma ligação valorativa comum é necessária para a integração moderna dos membros de uma sociedade; já os *atomistas* se satisfazem com o argumento de que os procedimentos institucionais conseguem produzir uma ordem justa.

Para Taylor, no entanto, o mais interessante desta discussão se situa no ponto de encontro de liberais e comunitaristas que compartilham da premissa ontológica do *holismo*. Após o que se chama de “virada contextualista” de Rawls, ambos os lados concordam que sem um determinado grau de conexão comum de valores propagados historicamente nas formas de vida e na cultura, não é possível se garantir a capacidade funcional da democracia moderna no que diz respeito à integração social (HONNETH, 1993). A isto se junta outra convergência que não permitiria mais o tratamento de liberais e comunitaristas como lados completamente opostos:

(...) a questão em comum agora é, a saber, até que medida a sociedade democrática liberal é dependente de um horizonte comum de valor, pois, com isso, ambas as

posições estão conectadas para formular o conceito de uma comunidade pós-tradicional e democrática, que pode corresponder às exigências delineadas. (...) Eles não podem mais medir-se então simplesmente pela resposta à pergunta de se a preferência deve pertencer normativamente ao princípio liberal de liberdade ou a um bem coletivo, mas sim apenas à solução da questão de quais valores comuns precisam ser consideradas como pressuposições necessárias para a execução dos princípios liberais de liberdade e justiça (HONNETH, 1993, p.16¹¹).

De certa forma, isso significa que os comunitaristas se voltam, nesta nova formulação, às finalidades de uma sociedade liberal democrática. A disputa, a partir de então, tem relação com o modo pelo qual se soluciona a questão acima. O debate, portanto, parece se aproximar e se distanciar simultaneamente, uma vez que as aproximações que se deram no seu desenrolar serviram para marcar outros pontos controversos. De todo modo, o seu desenvolvimento serviu de demarcador dos temas contemporâneos em teoria política e da justiça.

A dissolução de alguns problemas e a aproximação inauguram, para Honneth (2009a), uma rodada autônoma de discussão, tanto com a entrada do feminismo, quanto com a exposição da cultura política da democracia procedimental, por Habermas (1992), o que dá força e forma ao conceito de procedimentalismo contemporâneo a partir de então. No entanto, anteriormente à crítica feita por Honneth (2009a) ao procedimentalismo, a teoria crítica se insere no debate a partir da metodologia de análise. Se, quanto ao conteúdo, a teoria crítica consiste em “uma forma alternativa aos intentos dos liberais e dos comunitaristas de acomodar, numa concepção de Estado democrático de direito, as diversas e, em alguns casos, conflituosas demandas por reconhecimento (...) [pela] noção de política deliberativa de Habermas” (COSTA E WERLE, 1997, p.167), quanto ao método, tem-se a *reconstrução normativa* enquanto postura epistemológica diversa àquelas assumidas pelas duas posições anteriores. Não se trata nem de somente interpretar o contexto e nem de uma restrita construção normativa externa, mas “a entrada de Honneth nesse debate tem de ser entendida como uma tentativa de oferecer uma nova solução para o impasse estabelecido, ou seja, articular simultaneamente uma teoria relacionada às práticas sociais e situações históricas concretas sem cair no “relativismo”” (WERLE E MELO, 2007, p.18). Em Honneth, a teoria do reconhecimento é capaz de reposicionar a questão em debate, tanto para depurá-la quanto

¹¹ Tradução livre de: “(...) wenn die gemeinsame Frage nunmehr nämlich lautet, bis zu welchem Maße die liberaldemokratischen Gesellschaften auf einen gemeinsamen Werthorizont angewiesen sind, dann ist damit für beide Theoriepositionen die Aufgabe verknüpft, den Begriff einer posttraditionalen, demokratischen Gemeinschaft zu formulieren, der den umrissenen Anforderungen Genüge leisten kann. (...) Sie können sich nun nicht mehr einfach an der Antwort auf die Frage bemessen, ob dem liberalen Freiheitsprinzip oder einem kollektiven Guten normativ der Vorzug gebühren soll, sondern nur noch an der Lösung der Frage, welche gemeinschaftlichen Werte als notwendige Voraussetzung für die Durchsetzung liberaler Freiheits- und Gerechtigkeitsprinzipien zu gelten haben“.

para oferecer soluções ao problema. A supressão do conflito entre princípios morais formais e uma concepção ética substantiva consiste, para Honneth (2003a), no conceito de *eticidade* formal elaborado em sua teoria do reconhecimento. Como afirma Forst, “no debate entre liberalismo e comunitarismo mostrou-se, em diferentes lugares, que o conceito de reconhecimento fornece possibilidades conceituais para fazer uma mediação significativa entre ambas as posições” (2010, p.328). Tanto na retomada do jovem Hegel para a elaboração de sua teoria do reconhecimento¹², quanto na reatualização da Filosofia do Direito de Hegel¹³, há a declarada tentativa de Honneth de se posicionar neste debate reinserindo a filosofia hegeliana na filosofia política contemporânea:

(...) independente se existiu, nessas abordagens, a tendência a um privilégio da ética em detrimento de um princípio moral formalista, do vínculo valorativo comunitário frente à liberdade individual, nunca foi de fato empreendida a tentativa de tornar a filosofia do direito de Hegel novamente fértil para o discurso da filosofia política (HONNETH, 2001, p.8¹⁴).

Interessa aqui o modo como Honneth executa este projeto, o que torna necessária a reconstrução do sentido de teoria crítica, pois, para Honneth, o conceito de reconhecimento somente consegue superar os problemas aqui traçados, se, além de reinserido a partir da leitura de Hegel, se lançar também na tarefa fazer um diagnóstico *crítico* do tempo.

1.2 Da teoria crítica à teoria da justiça

Teoria crítica deve ser entendida como um projeto historicamente situado, que insurge contra a concepção teórica tradicional que permeia as ciências. Sua nomeação e posição metodológica têm origem no texto de Max Horkheimer intitulado *Teoria tradicional e teoria crítica* (HORKHEIMER, 1937) e, nesse sentido, ela se confunde com os trabalhos realizados no Instituto de Pesquisa Social, fundado em 1924 e situado em Frankfurt. Este é o motivo pelo qual há a confusão da teoria crítica com a chamada Escola de Frankfurt. Para Marcos Nobre (2011), o termo *Escola de Frankfurt* é problemático, pois não haveria uma escola, no sentido de uma doutrinação, mas, ao contrário, acirradas disputas internas. Nesse sentido, afirma Gerhard Bolte que “a teoria crítica não é uma doutrina [*Schulweisheit*] que se deixa sedimentar em tradição como um sistema filosófico ou algum outro conhecimento

¹² Cf. HONNETH, 2003a.

¹³ Cf. HONNETH, 2001, 2010a e 2011.

¹⁴ Tradução livre de “(...) *wie stark auch immer in diesen Ansätzen die Tendenz einer Privilegierung der Ethik gegenüber einem formalistischen Moralprinzip, der gemeinschaftlichen Wertbindung gegenüber der individuellen Willkürfreiheit vorhanden war, nie ist hier wirklich der Versuch unternommen worden, die Hegelsche Rechtsphilosophie noch einmal für den Diskurs der politischen Philosophie fruchtbar zu machen*”.

especializado assentado em axiomas, teoremas e regras metodológicas” (1995, p.99¹⁵). Além disso, justamente pelas divergências, seria difícil determinar quem está dentro e quem está fora desta Escola, a não ser que tenhamos em vista a vinculação institucional com o Instituto de Pesquisa Social.

No texto inaugural de 1937, Horkheimer se esforça em apontar os problemas teórico-metodológicos e epistemológicos das construções teóricas tradicionais, segundo as quais haveria uma separação necessária entre *teoria* e *práxis*, portanto entre *conhecimento* e *agir*, entre *dever-ser* e *ser*. Para o positivismo, o método científico garantiria a neutralidade da análise do cientista social em relação ao objeto. Ademais, a “neutralidade axiológica” nas ciências humanas seria a garantia de sua objetividade, cindindo o homem político do cientista¹⁶. Nesta crítica, com ajuda do pensamento de Karl Marx, Georg Lukács e Martin Heidegger (HONNETH, 1999a), a teoria crítica sustenta ter achado chave do problema que afeta não somente o positivismo, como à noção tradicional de teoria em geral, pelo seu pretenso desligamento da estrutura prática, quando justifica a ciência somente no nível metodológico, esquecendo das raízes sociais da consciência e dos objetivos práticos traçados na ciência.

Para Horkheimer, “[u]ma ciência que, numa autonomia imaginária, considera a formação da práxis à qual ela serve e pertence apenas como algo além de si [*Jenseits*] e se resigna com a divisão entre pensar e agir, já abdicou da humanidade” (1937, p.291¹⁷). O problema central está no fato de as teorias tradicionais não se situarem no tempo e espaço, partindo da pressuposição irrefletida de que tanto os seus agentes quanto as condições da razão são transcendentais. No entanto, não seria necessário resguardar a diferença entre *conhecimento* e *agir*, ou seja, de separar fatos de valores, dentro da ciência? Para Horkheimer, a questão central é que o conhecimento da realidade é, ele mesmo, uma ação social, que, portanto, está sujeito ao contexto histórico determinado. Isso significa dizer que o método científico e as condições do conhecimento dos fenômenos sociais não são atemporais, mesmo quando se pretendem neutros. Deste problema, de caráter epistemológico, surge outro de caráter moral, de que “[e]m nome de uma pretensa neutralidade da descrição, a Teoria Tradicional resigna-se à forma histórica presente da dominação” (NOBRE, 2011, p.38),

¹⁵ Tradução livre de: “[d]ie kritische Theorie ist keine Schulweisheit, die sich forttradieren läßt wie ein philosophisches System oder irgendein anderes auf Axiomen, Lehrsätzen und methodischen Regeln beruhendes Fachwissen“.

¹⁶ Cf. WEBER, 1992.

¹⁷ Tradução livre de: “[e]ine Wissenschaft, die in eingebildeter Selbständigkeit die Gestaltung der Praxis, der sie dient und zugehört, bloß als ihr Jenseits betrachtet und sich bei der Trennung von Denken und Handeln bescheidet, hat auf die Humanität schon verzichtet“.

ajudando-a a se manter. A conclusão de Horkheimer, diferente do que se pode inferir, não é cética em relação à possibilidade do conhecimento. Muito pelo contrário, a aposta da teoria crítica é de que é possível conhecer algo, mesmo se admitindo o caráter histórico da base constitutiva do conhecimento.

A postura epistemológica crítica é que a teoria “[p]orque não anuncia nenhuma verdade eterna, mas sim a organização historicamente determinada da sociedade confrontada com a possibilidade do melhor posta nela mesma, ela permanece inserida no tempo histórico” (BOLTE, 1995, p.100¹⁸). Esta é a base para o projeto esboçado por Horkheimer (1937), que tenta aliar o conhecimento da realidade à práxis, contanto que a análise crítica seja consciente de sua parcialidade no mundo e por isso se posiciona historicamente e justifica normativamente sua posição. Como afirma Honneth, a teoria crítica “(...) se mantém permanentemente consciente tanto de seu contexto social de origem quanto de seu contexto de aplicação prática” (HONNETH, 1999a, p.30¹⁹).

O programa de pesquisa esboçado neste plano inicial de Horkheimer marcou também, numa divisão analítica operada *a posteriori*, a teoria crítica em dois círculos: um central e outro periférico. Apesar de os pensadores críticos terem teorias bem particulares, o alinhamento mais ou menos fiel ao projeto de Horkheimer é o parâmetro para a caracterização do círculo central, o que congrega com ele, no período entre guerras, Theodor Adorno, Friedrich Pollock e Hebert Marcuse²⁰. Por negação, os membros do círculo periférico eram integrados por aqueles que rejeitaram algumas das teses do funcionalismo marxista marcante na primeira geração, como Otto Kirchheimer, Franz Neumann (na teoria do direito e política), Walter Benjamin (na teoria literária e crítica cultural) e Erich Fromm (na psicanálise). O que une diferentes autores que divergem às vezes radicalmente é o horizonte comum da teoria de Karl Marx.

No início, de acordo com os escritos de Horkheimer da década de 1930 na *Revista de Pesquisa Social*²¹, faz teoria crítica aquele que desenvolve seu projeto teórico com base na

¹⁸ Tradução livre de: “[w]eil sie keine ewigen Wahrheiten verkündet, sondern die historisch bestimmte Organisation der Gesellschaft mit der in ihr selbst gelegenen Möglichkeit des Besseren konfrontiert, bleibt sie in die geschichtliche Zeit einbezogen“.

¹⁹ Tradução livre de: “(...) die sich sowohl ihren sozialen Entstehungskontext als auch ihren praktischen Verwendungszusammenhang ständig bewusst hält“.

²⁰ A posição de Herbert Marcuse é intermediária. Apesar de sua ligação ao Instituto desde 1933, ele não retorna do exílio nos EUA. De todo modo, Marcuse tem papel central nos diagnósticos da primeira e segunda fases da primeira geração da teoria crítica.

²¹ A Revista de Pesquisa Social (*Zeitschrift für Sozialforschung*) foi editada por Horkheimer entre os anos de 1932 e 1941, contendo as principais publicações da primeira geração da teoria crítica. Sua publicação foi interrompida pela transferência do Instituto de Pesquisa Social para os EUA no período do Nazismo, onde foi publicado ainda um último número, porém sob o título de *Studies in Philosophy and Social Science*.

obra de Marx (NOBRE, 2011), mais especificamente no molde da “crítica da economia política”. O materialismo da obra de Marx que funda a noção de crítica, da qual a teoria crítica é legatária, procurava escapar, por um lado do pensamento utópico representado pelo socialismo utópico e pelo normativismo, a partir da qual a crítica é infrutífera por se afastar da realidade e não oferecer saídas reais, e, por outro lado, das teorias pretensamente neutras que “apenas analisavam” o contexto político-econômico (NOBRE, 2008) e limitavam-se a fazer diagnósticos gerais acríticos da macroeconomia e da política de estado, sem tocar a realidade ou sem admitir seu teor normativo, como foram os primeiros liberais econômicos.

A este posicionamento do teórico crítico acompanham dois princípios fundamentais também herdados da teoria marxista pela teoria crítica: a orientação para a emancipação e o comportamento crítico frente ao conhecimento produzido nas condições sociais capitalistas. Por esses dois princípios se faz a demarcação negativa do campo de modo similar ao realizado por Marx, ou seja, excluem-se modelos abstratos de sociedades perfeitas, por um lado, e as teorias que pretendem uma descrição neutra do funcionamento da sociedade, por outro lado (NOBRE, 2011, p. 33).

O reconhecimento de que teoria e prática são inseparáveis inclusive na ciência tem raiz no enfrentamento de dois significados de *prática*: o sentido kantiano de prática, no sentido que dá objeto à filosofia prática, como a moral, ética, política e direito e, “(...) em um outro sentido, entretanto, a ‘teoria’ se contrapõe à ‘prática’ segundo a ideia de que há uma diferença qualitativa entre ‘como as coisas são’ e ‘como as coisas deveriam ser’ (NOBRE, 2011, p.8). A separação entre o campo do *conhecimento* e o campo do *agir* como duas lógicas distintas, no molde das teorias tradicionais, tornaria o próprio termo “teoria crítica” ambíguo, uma vez que a crítica se faz na prática. Portanto, é do sentido de teoria crítica tentar desafiar esta relação entre teoria e prática, o que leva a dois sentidos de crítica dentro desta tradição. Em primeiro lugar, “(...) ‘crítica’ significa, antes de mais nada, dizer o que é em vista do que ainda não é, mas pode ser” (NOBRE, 2011, p.9-10), não no sentido utópico, mas nas possibilidades inscritas no mundo existente. O segundo sentido decorrente é que, dado que a visão do *ser* necessita da do *dever ser* para se completar, e vice-versa, a teoria crítica não pode deixar de analisar o que, no mundo existente, constitui obstáculo à efetivação da potencialidade inscrita no real. Portanto, a tarefa precípua da teoria crítica seria apontar a emancipação.

Se a própria ideia de crítica se debruça naquilo que se faz na prática, que, portanto, transporta para a teoria aquilo que é, juntamente com o que deve ser – a partir do diagnóstico do tempo –, o vetor contrário, na direção da teoria para a prática, é uma tarefa precípua da

qual a teoria crítica não pode se exonerar. Seja pela relação dialética entre os dois campos, ou seja, pela incompletude lógica de uma análise normativa, que não aponte, ao mesmo tempo, para o caminho da emancipação, todo diagnóstico de tempo, enquanto normativo, é simultaneamente um prognóstico. Por isso, um diagnóstico do tempo presente pode “(...) apresentar, a cada vez, em cada momento histórico, os arranjos concretos tanto dos potenciais emancipatórios quanto dos obstáculos à emancipação” (NOBRE, 2011, p.11). No fim das contas é dizer que a teoria crítica só pode se confirmar na prática. Marcos Nobre faz uma importante nota sobre o que significa esta orientação à práxis política, afirmando que “(...) a prática não significa aqui uma mera aplicação da teoria, mas envolve embates e conflitos que se costuma caracterizar como ‘políticos’ ou ‘sociais’” (NOBRE, 2011, p. 12). Ou seja, deve-se evitar o equívoco de interpretar a teoria crítica como teoria tradicional, o que torna problemático o desiderato de sua aplicação à realidade prática. O comportamento crítico tem que ser compreendido dentro da proposta de admitir já de antemão que a reflexão teórica executada partirá de problemas localizados na prática, a qual oferece, reflexivamente, os critérios normativos do exercício crítico.

A primeira geração da teoria crítica, compreendida entre a elaboração e fixação do projeto inicial na década de 1930 até o período da segunda guerra mundial, tentou uma análise marxista a partir do método chamado *materialismo interdisciplinar*, concebido por Horkheimer. Se “(...) os artigos de Horkheimer e Maruse (...) são epistemologicamente direcionados a uma crítica sistemática ao positivismo, metodologicamente eles visam a uma concepção de pesquisa interdisciplinar” (HONNETH, 1999a, p.29²²). Apesar das diversas tentativas de desenvolver produtivamente o marxismo no período entre guerras, a teoria crítica ganha proeminência menos em razão dos princípios teóricos e mais pelos objetivos metodológicos que fundam o materialismo interdisciplinar. O projeto da interdisciplinaridade visa negar a divisão do conhecimento do social em disciplinas, que é uma característica das ciências humanas feitas no molde da teoria tradicional, transposta da forma de desenvolvimento das ciências naturais²³. A intenção da teoria crítica no início era de realizar uma “complementação fecunda” (HONNETH, 1999a, p.27²⁴) entre a teoria marxista e a ciência social acadêmica, com abertura para se fazer uma teoria materialista da sociedade. A complementação dialética entre a filosofia e as disciplinas especializadas se dá de modo que a

²² Tradução livre de: “(...) die Aufsätze Horkheimers und Marcuses (...), erkenntnistheoretisch sind sie auf eine systematische Kritik des Positivismus gerichtet, methodologisch zielen sie auf ein Konzept interdisziplinärer Forschung“.

²³ Cf. HORKHEIMER, 1937; NOBRE, 2011.

²⁴ Tradução livre de: “fruchtbare Ergänzung”

primeira entrega uma certa inspiração teórica ao universal às últimas, as quais, podem corrigir a primeira através de sua abertura para o mundo concreto.

A primeira diferença na elaboração do materialismo interdisciplinar tem relação com a acusação de uma falta de lugar para a filosofia da história nas teorias tradicionais. A teoria seria deficitária da ideia de uma razão historicamente incorporada, pelo abismo que havia entre as tradições do positivismo, que se limitava a “analisar os dados” sem reflexões filosóficas, e a metafísica, que realizava as reflexões teóricas “independentes” da realidade. Por isso, é uma das preocupações centrais de Adorno e Horkheimer justificar a base histórica que possibilita a própria razão *crítica*. A teoria crítica, segundo este princípio, necessita de uma filosofia da história capaz de esclarecê-la, ainda que por razões das condições epistemológicas, sobre sua própria posição e papel no processo histórico (HONNETH, 1999a). Esta base histórico-filosófica é, mais uma vez, a teoria marxista, que dá centralidade ao desenvolvimento das forças produtivas nos processos sociais. A ideia central do materialismo interdisciplinar é que “(...) uma teoria crítica da sociedade precisa servir-se de toda a amplitude das disciplinas sociais científicas, para poder estar em condição de pesquisar adequadamente o atual conflito entre as forças produtivas e as relações de produção” (HONNETH, 1999a, p.31²⁵).

Segundo Horkheimer, o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas acumularam potencialidades racionais em um alto grau, o que tornou possível a própria reflexão sobre aquele atual estado de coisas. Por outro lado, este desenvolvimento da racionalidade levou a uma irracionalidade também ligada ao sistema capitalista, a partir da qual se questiona, através de uma crítica interna, o motivo da não-emancipação do homem naquele estágio, ou seja, o apontamento de que a promessa do capitalismo de emancipação do homem do mundo do trabalho, uma vez que pela tecnologia e pelas melhorias de vida, ele viveria melhor, por mais tempo e com menos trabalho, não se cumpriu mesmo naquele estágio muito avançado de desenvolvimento do capitalismo. Portanto, o capitalismo traria, apesar da sua promessa de emancipação, a estrutura das forças produtivas que mantém a divisão de classes e a relação de opressão. Para desvelar as estruturas que mantêm a opressão, a economia política deveria estar no centro da mediação entre a filosofia e as disciplinas especializadas, porque se ocupa com a análise empírica do desenvolvimento do capitalismo, que é tido, por Horkheimer, como motivo também do desenvolvimento da razão à atual etapa.

²⁵ Tradução livre de: “(...) *eine kritische Gesellschaftstheorie muss sich (...) der ganzen Breite der sozialwissenschaftlichen Disziplinen bedienen, um in der Lage sein zu können, den Konflikt zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen für die Gegenwart angemessen zu erforschen*“.

Ademais, seria necessária “(...) uma investigação adicional das forças vinculativas ‘irracionais’ que impedem a percepção daquela classe de seus reais interesses” (HONNETH, 1999a, p.33²⁶), no que tange à pergunta de porque o conflito de classes, mesmo no molde mais flexível, não irrompe apesar da opressão.

Trata-se de trabalhar os motivos pelos quais a tese da colisão interna do capitalismo não vingou, tanto pela via econômica, mas principalmente a criação de uma consciência de classe ainda incapaz de levar a cabo a revolução proletária. É claro que estes termos colocados pela vulgata marxista são complexificados na teoria crítica, que tenta fazer um diagnóstico deste problema a partir de uma base metodológica própria para ele. Por isso, não seria exagero dizer que este é um dos problemas fundantes da teoria crítica e, portanto, é anterior ao primeiro esboço de programa de pesquisa do Instituto de Pesquisa Social, tanto que, já em 1932, Horkheimer afirma que “[s]eria de se pesquisar como se dá a realização dos mecanismos psíquicos através dos quais se possibilita que tensões entre classes sociais, que pressionam para o conflito em razão da condição econômica, possam permanecer latentes”(1932, p.136²⁷). Ao lado da economia política, portanto, e para responder a esta pergunta do ponto de vista da formação dos sujeitos, a segunda disciplina central no seu método seria a psicologia²⁸, inspirada inicialmente no modelo psicanalítico freudiano. Com isso, Horkheimer pretende defender e pesquisar que:

Junto a toda diversidade de interesses, o momento subjetivo no conhecimento dos homens não é seu arbítrio, mas sim parte de suas capacidades, de sua educação, de seu trabalho, em resumo, de sua própria história, que precisa ser compreendida no contextualizada da história da sociedade (HORKHEIMER, 1932, p.144²⁹).

Junto à economia política e à psicologia, Horkheimer ainda via como necessária uma terceira disciplina na mediação das pesquisas empíricas com a filosofia, que seria a teoria da cultura. Através dela, as condições culturais de socialização no capitalismo podiam ser investigadas. O carro-chefe da discussão filosófica é a teoria do conhecimento, uma vez que, como já discutido, importa pensar nas condições históricas da crítica desde o desenvolvimento

²⁶ Tradução livre de: “(...)zusätzlich einer Untersuchung der ‘irrationalen’ Bindungskräfte, die jene Klasse an der Wahrnehmung ihrer eigentlichen Interessen hindern“.

²⁷ Tradução livre de: “Es wäre zu erforschen, wie die psychischen Mechanismen zustandekommen, durch die es möglich ist, daß Spannungen zwischen den gesellschaftlichen Klassen, die auf Grund der ökonomischen Lage zu Konflikten drängen, latent bleiben können“.

²⁸ As sucessivas gerações da teoria crítica travaram várias discussões sobre qual disciplina seria capaz de desvelar as estruturas da mente humana, variando entre a psicanálise e a psicologia social. Cf. MARIN, 2008. Portanto, o termo *psicologia* aqui é entendido no sentido lato, enquanto campo de pesquisa.

²⁹ Tradução livre de: “Bei aller Verschiedenheit der Interessen ist auch das subjektive Moment in der Erkenntnis der Menschen nicht ihre Willkür, sondern der Anteil ihrer Fähigkeiten, ihrer Erziehung, ihrer Arbeit, kurz, ihrer eigenen Geschichte, die im Zusammenhang mit der Geschichte der Gesellschaft zu begreifen ist“.

intergeracional da racionalidade humana, até os limites cognitivos impostos pelas relações sociais aos sujeitos individuais.

Esta primeira fase da teoria crítica já tinha um diagnóstico de tempo abrangente, a partir dos estudos empíricos realizados principalmente na primeira metade da década de 1930, juntamente à análise econômica de Friedrich Pollock no final da década de 1920. O estado de coisas foi apontado com base em três estudos. Em primeiro lugar, os resultados da pesquisa de Friedrich Pollock, que demarcam a passagem do capitalismo da fase concorrente para a monopolista; em segundo lugar, o estudo empírico que chega na diferenciação na classe proletária alemã, a qual gerou, por assim dizer, uma “aristocracia operária” e, por último, a ascensão do nazismo com forte influência dos meios de comunicação. Esses três elementos, que significam respectivamente “estabilização dos elementos autodestrutivos do capitalismo, integração das massas ao sistema e repressão a todo movimento de contestação” (NOBRE, 2011, p.46), constituem o momento histórico em que as possibilidades da revolução e da emancipação do capitalismo estão bloqueadas³⁰. A pesquisa interdisciplinar foi produtiva até o início da década de 1940 (HONNETH, 1999a), mas Horkheimer já demonstrava uma mudança na sua concepção, perceptível na publicação do último número da *Zeitschrift für Sozialforschung*.

No retorno do Instituto a Frankfurt, após a segunda guerra, a concepção metodológica do materialismo interdisciplinar foi abandonada e, apesar do triunfo dos aliados e a queda do nazismo, o diagnóstico de tempo geral da desta segunda fase foi profundamente pessimista. Já no início da década de 1940, Horkheimer volta a trabalhar com a filosofia pessimista schopenhaueriana na visão do “potencial destrutivo da razão humana”, principalmente no que tange aos efeitos da racionalidade desenvolvida na prática do trabalho. Nesse ponto, o trabalho, antes visto como emancipatório, passa a ter um papel negativo quando superada completamente a primeira fase da teoria crítica. Para Honneth esta passagem é significativa da transição como um todo:

Foi a mudança de uma concepção positiva para uma negativa de trabalho social que deu início a uma nova fase na história da teoria crítica; no lugar da concepção até então tomada de progresso produtivista, aparece uma crítica racional cética em relação ao progresso que é tão radical que precisa colocar em dúvida inclusive o valor cognitivo das disciplinas especializadas (HONNETH, 1999a, p.40³¹).

³⁰ Apesar do termo utilizado, a partir de Nobre (2011, p.46), esta ainda não se trata da chamada “tese do bloqueio”, que aparecerá na *Dialética do Esclarecimento*, publicado em 1947 (Cf. ADORNO, 1981).

³¹ Tradução livre de: “*Es ist der Wechsel von einem positiven zu einem negativistischen Konzept der gesellschaftlichen Arbeit, der eine neue Phase in der Geschichte der kritischen Theorie einleitet; darin tritt an die Stelle, die bislang die produktivistische Fortschrittskonzeption eingenommen hatte, eine fortschrittsskeptische Vernunftkritik, die so radikal ist, dass sie auch den Erkenntniswert der Einzelwissenschaften noch in Zweifel stellen muss*”.

Adorno é o primeiro a realizar esta guinada pessimista da teoria crítica, esboçada desde o final da década de 1930, tanto por razões históricas – a ascensão do nazismo – quanto por duvidar da posição marxista estrita de racionalidade instrumental, advogando desde cedo, segundo Honneth (1999a), por um lugar metodológico para o potencial interpretativo dos conteúdos estéticos. Esta virada, muito marcada pela situação histórica, política e econômica do pós-segunda guerra, coloca a teoria crítica em uma tal crise, que ela se debruçou, nesta fase, sobretudo sobre sua própria produção das décadas de 1930 e 1940. O círculo externo, com Fromm, Kirchheimer e Neumann, se rompe e o círculo interno já não tem o materialismo interdisciplinar como horizonte comum e orientação metodológica que agregasse as diferentes pesquisas e concepções. Para além do pessimismo, pode-se dizer que o que determina ainda alguma semelhança entre as análises dos autores centrais da teoria crítica é o ponto de partida comum na tese econômica desenvolvida por Pollock ainda durante a segunda guerra. O segundo diagnóstico econômico de Pollock, desta vez no pós-segunda guerra, dá as bases para o chamado “capitalismo de Estado”, a partir da análise crítica do nacional-socialismo e do comunismo soviético, que promoveram uma transformação, segundo a qual a orientação do mercado foi suplantada pelo planejamento burocrático. Segundo Nobre:

Esse diagnóstico estava calcado em análises econômicas (de Friedrich Pollock mais uma vez, a quem foi dedicado o livro de 1947) que apontavam para uma mudança estrutural do funcionamento do capitalismo, na qual a intervenção do Estado na organização da produção, distribuição e consumo tinha adquirido o caráter de um verdadeiro planejamento (NOBRE, 2011, p.40).

Isto provoca uma fusão entre o poder econômico e as elites do poder político, o que permite a integração social realizada pela dominação administrativa centralizada, não somente pelo controle das relações econômicas, mas também pela interferência nos efeitos colaterais do mercado, gerando um efeito acomodador.

Portanto, pode-se dizer que, apesar das diferenças após a refundação do Instituto em 1950, houve um denominador comum entre os autores do círculo interno – Adorno, Horkheimer e Marcuse – na ideia de um “mundo totalmente administrado” e nas premissas do capitalismo de Estado (HONNETH, 1999a, p.57), a partir do diagnóstico amplo da economia elaborado por Pollock. Sobre este pano de fundo econômico foi redigida a principal obra desta segunda fase, a *Dialética do Esclarecimento* (ADORNO, 1981), escrita em conjunto por Adorno e Horkheimer e publicada em 1947. A obra *Dialética do Esclarecimento* é composta por ensaios aforísticos e começou a ser escrita no início dos anos 1940, demarcando bem a nova posição histórico-filosófica da teoria crítica: o mecanismo da “lógica da desintegração”,

que estaria presente na formação filogenética do homem, através da “racionalidade instrumental” reificante desenvolvida no trabalho social. O desenvolvimento da humanidade como aprofundamento da racionalidade instrumental, já desenvolvida por Horkheimer, serve de resposta para a pergunta posta ao diagnóstico pollockiano, de “(...) por que os indivíduos se submetem ao sistema de dominação centralmente administrado aparentemente sem resistência” (HONNETH, 1999a, p.34³²).

No desenvolvimento desta questão conclui-se que o capitalismo àquela época provocava um bloqueio estrutural da prática transformadora e, portanto, a impossibilidade da emancipação, o que ficou conhecido como *tese do bloqueio*³³. A hipótese de fundo nesta tese presente na *Dialética do Esclarecimento* é que “(...) todo o processo civilizatório do homem é determinado por uma lógica de reificação paulatina, que é colocada em movimento através dos primeiros atos de dominação da natureza” (HONNETH, 1999a, p.42³⁴), o que é realizado com a ajuda da teoria de Georg Luckács.

O controle externo e político do sistema capitalista, que gera o mundo administrado, se daria de maneira opaca, através da racionalidade própria da burocracia, a instrumental. A emancipação humana passa a ser vista como reconciliação do homem com a natureza, pois cada passo no sentido da sua dominação provoca o aumento da alienação da espécie. Nessa visão histórico-filosófica não restou espaço para os “ganhos” da ação social comunicativa, segundo Honneth (1999a). A partir do diagnóstico geral da lógica da reificação, toda a história foi lida em retrospectiva pelo prisma exclusivo da instrumentalização e alienação crescentes nas sociedades. Para Honneth, “Horkheimer e Adorno fixaram a crítica histórico-filosófica da dominação da natureza de forma tão geral que precisaram incluir a forma do conhecimento científico, bem como a pesquisa social científica, como um elemento no processo de reificação civilizatória” (1999a, p.44³⁵) e, com isso, tiveram que se resignar exclusivamente à filosofia, sem remissão às ciências sociais empíricas. Este diagnóstico geral, no entanto, é o último passo teórico comum dos autores do círculo central, uma vez que cada um segue um caminho distinto:

³² Tradução livre de: “(...) warum sich die Individuen dem zentralistisch verwalteten Herrschaftssystem scheinbar widerstandslos unterwerfen”.

³³ Cf. ADORNO E HORKHEIMER, 1981.

³⁴ Tradução livre de: “(...) der gesamte Zivilisationsprozeß des Menschen von einer Logik der schrittweisen Verdinglichung bestimmt ist, die durch die ersten Akte der Naturbeherrschung in Bewegung gesetzt”.

³⁵ Tradução livre de: “Horkheimer und Adorno setzen die geschichtsphilosophische Kritik der Naturbeherrschung nun so allgemein an, dass sie jede Form wissenschaftlicher Erkenntnis, also auch die sozialwissenschaftliche Forschung, als ein Element in den Prozess der zivilisatorischen Verdinglichung einbezogen wissen müssen”

No pensamento de Horkheimer aprofunda-se o pessimismo derivado de Schopenhauer que o acompanhou desde o início, até o ponto de transbordar em uma teologia negativa. Adorno dava andamento a uma autocrítica do pensamento conceitual, cujo ponto normativo fixo mantém a ideia de uma racionalidade mimética, que é interinamente preservada na obra de arte. Somente Marcuse reage ao diagnóstico de tempo pessimista com um impulso de resgate da ideia perdida de revolução, enquanto a razão se desloca para trás do limiar social e se transfere para a natureza libidinosa da necessidade humana (HONNETH, 1999a, p.57-58³⁶).

O abismo entre filosofia e pesquisa empírica foi aprofundado, como consequência da visão negativa em torna das ciências, na fase seguinte da teoria crítica, na qual Horkheimer e Adorno têm colaborações separadas, respectivamente nos livros *Eclipse da Razão* (HORKHEIMER, 1967 [1947]) e *Dialética Negativa* (ADORNO, 1970 [1966]). Neste ponto, no entanto, após acusações de fazerem um diagnóstico não embasado empiricamente, a teoria crítica teve a árdua tarefa de justificar a posição aporética das condições epistemológicas do seu comportamento crítico, pois, se a racionalidade instrumental é a única possível na atual fase do capitalismo, com que base é possível o exercício do comportamento crítico que produziu o referido diagnóstico? Adorno e Horkheimer assumem essa aporia, afirmando ser essa a condição precária da crítica naquela sociedade capitalista (NOBRE, 2011).

Para Honneth (1999a) a primeira geração da teoria crítica, que engloba ambas as fases já descritas, teria um problema desde o início: a assunção da filosofia da história marxista funcionalista. Seria necessária uma teoria da cultura que forçasse a abertura do funcionalismo fechado, para que a teoria crítica conseguisse naquele momento escapar da armadilha que ela cria com a conformidade ao progresso humano visto da perspectiva funcionalista. A começar pela compreensão de que sujeitos socializados não são somente sujeitos – submetidos – a um processo que não controlam, mas participam ativamente no processo de integração social, por meio da ação social. No entanto, o funcionalismo permeia a base das três disciplinas – economia política, psicologia e teoria da cultura – entendidas por Horkheimer como centrais. A sociedade é vista, segundo essas disciplinas centrais, “(...) em um círculo fechado de exercício centralizado da dominação, controle cultural e conformação individual”

³⁶Tradução livre de: “*Im Denken Horkheimers vertieft sich ein von Schopenhauer abstammender Pessimismus, der ihn von Anbeginn an begleitet hatte, bis an den Punkt des Umschlags in eine negative Theologie. Adorno treibt eine Selbstkritik des begrifflichen Denkens voran, deren normativer Fixpunkt die Idee einer mimetischen Rationalität bleibt, die stellvertretend im Kunstwerk aufbewahrt ist. Einzig Marcuse reagiert auf die pessimistische Zeitdiagnose mit einem Impuls der Rettung der verlorengegangenen Revolutionsidee, indem er die Vernunft unter die Schwelle des Sozialen rückt und in die libidinöse Bedürfnisnatur des Menschen verlagert*“.

(HONNETH, 1999a, p.37³⁷). Este funcionalismo, para Honneth, seria o pivô do fracasso da primeira geração da teoria crítica.

O funcionalismo frankfurtiano tem origem na leitura dogmática que Horkheimer, Marcuse e Adorno têm da filosofia da histórica marxista, tratando do processo histórico como desenvolvimento do trabalho social. Portanto, “(...) todos os três partem do pressuposto de que a razão ou a racionalidade do homem tem que poder ser conceituada, sobretudo, como a capacidade intelectual da disposição instrumental sobre os objetos naturais” (HONNETH, 1999a, p.38³⁸), explicando a racionalidade humana pela relação entre sujeito e objeto. Segundo esta tese, o domínio instrumental do homem sobre a natureza determina o grau de desenvolvimento da racionalidade humana na história. A ausência de elementos comunicativos que caracterizam as relações humanas é muito forte no círculo central da teoria crítica. Para Honneth (1999a), no círculo periférico, apesar da presença desses elementos comunicativos, como na teoria de Kirchheimer, Neumann e Benjamin, não se empregou este conceito de modo mais abrangente para a base de uma teoria independente da sociedade. De todo modo, na opinião de Honneth, estes autores *periféricos* tinham percepções sociológicas que, levadas mais a sério, poderiam ter dado resultados mais profícuos à teoria crítica. Para ele, “[a]penas com a consideração dessa esfera comunicativa da práxis social cotidiana que Horkheimer poderia ter descoberto que a reprodução social não se realiza na forma de um cumprimento cego de imperativos sistêmicos (...)” (HONNETH, 1999a, p.39³⁹). Esta crítica de Honneth já deixa clara a visão que ele tem como ponto de partida do social, pelo ponto de vista predominantemente normativo.

Esta valorização dos elementos comunicativos na teoria da sociedade é executada, porém, na geração subsequente da teoria crítica, com a teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas, que foi capaz de revigorar e renovar os impulsos da teoria crítica. Habermas já participava das pesquisas do Instituto e tinha referências estranhas aos autores antecessores, como antropologia filosófica, pragmatismo, hermenêutica e filosofia da linguagem. Porém, ele conseguiu estabelecer bases para a real renovação da teoria crítica a partir “[d]o que se detectou para a autoconsciência teórica nos impulsos antifuncionalistas no pensamento dos

³⁷ Tradução livre de: “(...) *in einem geschlossenen Kreislauf von zentralisierter Herrschaftsausübung, kultureller Kontrolle und individueller Anpassung (...)*”

³⁸ Tradução livre de: “(...) *alle drei gehen erstens davon aus, dass sich die Vernunft oder die Rationalität des Menschen primär als das intellektuelle Vermögen der instrumentalen Verfügung über Naturgegenstände begreifen können lassen muss*”.

³⁹ Tradução livre de: “*Erst mit der Berücksichtigung dieser kommunikativen Sphäre der sozialen Alltagspraxis hätte Horkheimer entdecken können, dass die gesellschaftliche Reproduktion sich nicht in Form einer blinden Erfüllung von Funktionsimperativen (...) vollziehen kann*”.

membros orbitais do instituto e se torna o quadro de referência de uma outra concepção de sociedade” (HONNETH, 1999a, p.58⁴⁰). O custo inicial de defesa de um projeto próprio de Habermas que, no entanto, se alinhe às finalidades da teoria crítica, se faz a partir da acusação dirigida às fases antecedentes, de que elas não foram capazes de executar a ideia de *crítica* fundante delas mesmas, por um *deficit normativo*⁴¹. Além disso, Habermas entende ser arriscado apoiar o projeto crítico em uma aporia, o que fragilizaria o posicionamento contextual da teoria crítica (HABERMAS, 1985).

Se a prática transformadora e as condições da emancipação na teoria marxista – pelo colapso interno a partir da queda tendencial da taxa de lucro e pela organização do proletariado – haviam, como bem analisaram Adorno e Horkheimer, sido neutralizadas estruturalmente no desenvolvimento do capitalismo, não se saca daí necessariamente o bloqueio à emancipação. Pelo contrário, isto demonstra, para Habermas, que este sentido de emancipação deve ser transformado, com vistas em um conceito de social que abarque a dimensão normativa da integração social.

A concepção habermasiana incorpora o giro linguístico-pragmático da filosofia e altera também a noção de crítica da tradição de Frankfurt, com a concepção de reconstrução normativa. A primeira e mais importante guinada que Habermas opera no plano metodológico ocorre a partir de seu estudo em *Conhecimento e Interesse* (1968), no qual ele reconstrói os três interesses nos conhecimentos das ciências. Logo depois, nas publicações que se seguem imediatamente, ele altera sua concepção de crítica, admitindo uma confusão no sentido de reflexão adotado por ele em 1968, entre um conceito da tradição kantiana e outro da marxista (HABERMAS, 1994 [1973]; NOBRE E REPA, 2012). Ele conclui que o objeto da reflexão na teoria crítica se divide em *autocrítica*, no sentido da metacrítica teórica⁴², e *reconstrução*, que a “reflexão assumiu a forma da reconstrução racional de regras de produção ou de esquemas cognitivos” (HABERMAS, 1994, p.411⁴³). Nesta fase ele afirma não mais realizar teoria crítica, no sentido amplo que abarca essas duas reflexões, mas sim apenas *reconstrução*.

(...) de um lado, a reflexão sobre as condições de possibilidade das competências, sobretudo do sujeito distinto, falante e agente, e, de outro, a reflexão sobre as demarcações inconscientemente produzidas, às quais um determinado sujeito (um

⁴⁰ Tradução livre de: “*was sich an antifunktionalistischen Impulsen im Denken der randständigen Mitglieder des Instituts angekündigt hatte, zu theoretischem Selbstbewusstsein und wird zum Bezugsrahmen einer anderen Konzeption von Gesellschaft*“.

⁴¹ Cf. WERLE E MELO, 2008.

⁴² Cf. CELIKATES, 2009.

⁴³ Tradução livre de “*(...) hat diese Reflexion auch die Form der rationalen Nachkonstruktion von Erzeugungsregeln oder kognitiver Schemata angenommen*“.

determinado grupo de sujeitos, ou tipo de sujeito) se submete respectivamente no seu próprio processo de formação (HABERMAS, 1994, p.411⁴⁴).

A diferença central entre reconstrução e crítica está no fato de que, enquanto a primeira explora “sistemas usuais de regras que, como tais, não são postas em questão nas atividades práticas porque formam implicitamente regras e normas fundamentais de nossas atividades práticas” (VOIROL, 2012, p.91), a última discute a ideia de que existe uma “verdade” no real que está sendo falseada no primeiro plano pela ideologia ou falsa consciência o que significa fazer crítica da ideologia. Segundo Nobre e Repa, a distinção entre reconstrução e crítica é a separação entre a noção kantiana e a marxista de reflexão, que se mostra “no primeiro caso, (...) já da reconstrução de sistemas de regras profundas geradoras de objetos simbólicos. No segundo caso, da crítica como descoberta de padrões ideológicos sistematicamente produzidos” (2012, p.24). Isso não quer dizer, que se pretende refletir no âmbito transcendental kantiano, esquecendo o materialismo, mas sim que se quer incorporar o diagnóstico de tempo pollockiano, que acusa uma mudança fundamental na passagem para o capitalismo tardio, e realizar a reconstrução a partir da pragmática universal, a qual parte das relações práticas da linguagem, no caso, para averiguar as condições filogenéticas e ontogenéticas de possibilidade da racionalidade.

Para Celikates, o método da reconstrução “(...) representa, portanto, a tentativa de tornar explícito um conteúdo normativo implícito” (2009, p.187⁴⁵). Trata-se, portanto, de reconstruir, no próprio objeto de análise, os princípios normativos contrafáticos, que são pressupostos lógicos não efetivados. Habermas realiza este método pela primeira vez na sua teoria da ação comunicativa, com o pressuposto de que todos os atos de fala se baseiam em regras implícitas pré-teóricas, teorizadas na reconstrução. O pressuposto normativo contrafático encontrado por Habermas é de que a “comunicação (...) [é] o uso da linguagem orientado para a obtenção de um acordo” (REPA, 2008,p.166), portanto, do entendimento mútuo sem coerção, o qual não é possível negar discursivamente sem cair em uma contradição performativa.

A noção central da teoria de Habermas parte da junção da teoria da ação à filosofia da linguagem, que constitui a base para sua reconstrução do pressuposto fundamental contrafático da linguagem como busca pelo entendimento mútuo, portanto, como

⁴⁴ Tradução livre de: “(...) *einerseits die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Kompetenzen des erkennenden, sprechenden und handelnden Subjekts überhaupt, und andererseits die Reflexion auf die unbewusst produzierten Eingrenzungen, denen sich ein jeweils bestimmtes Subjekt (oder eine bestimmte Gruppe von Subjekten oder ein bestimmtes Gattungssubjekt) in seinem Bildungsprozess selber unterwirft*“.

⁴⁵ Tradução livre de: “(...) *stellt demnach den Versuch dar, einen impliziten normativen Gehalt explizit zu machen*“.

racionalidade comunicativa. Assim, ao lado da racionalidade instrumental, tem-se, para Habermas, a racionalidade comunicativa, que ele elabora tendo em vista uma teoria da ação, no resgate e reformulação da sociologia de Max Weber e Talcott Parsons⁴⁶. A ação social é entendida de duas formas distintas, a do *trabalho* e a da *interação*, com dois tipos diferentes e independentes entre si de racionalidade, cada um para operações cognitivas separadas. Com o uso do conceito de racionalidade de Weber, e lançando mão da teoria dos sistemas, Habermas defende que haveria duas “evoluções” diferentes, uma da ação racional intencional em conhecimentos técnicos e estratégicos e outra dentro do “quadro institucional em que as normas de integração social se reproduzem” (HONNETH, 1999a, p.61). Em uma síntese da questão, Honneth afirma que:

(...) se a forma de vida humana se distingue pelo médium da compreensão linguística, então a reprodução social não se deixar reduzir à única dimensão do trabalho, como Marx fez em seus escritos teóricos; muito antes, ao lado da atividade do trabalho na natureza, a práxis da interação linguisticamente mediada precisa ser examinada como uma dimensão igualmente fundamental do desenvolvimento histórico (HONNETH, 1999a, p.59⁴⁷).

A reconstrução da racionalidade comunicativa é realizada por Habermas dentro do quadro da teoria dos atos de fala, publicada na obra *Teoria do Agir Comunicativo*, em 1981. Neste livro, ele opera a separação analítica entre *sistema*, que engloba a reprodução material da sociedade no mercado e Estado, e *mundo da vida*, que abrange a reprodução simbólica da sociedade composta pela “(...) esfera privada da família, das relações de amizade e de vizinhança e a esfera pública constituída de instituições e discussões culturais e políticas” (REPA, 2008, p.163). O sistema se reproduz pela racionalidade instrumental e estratégica, regidos pela lógica do poder e do dinheiro, ou seja, portanto na linguagem simples e imediata do cálculo entre meios e fins, enquanto o mundo da vida se reproduz pela racionalidade comunicativa, através “[d]a lógica do entendimento recíproco entre os diversos sujeitos da interação social, entre os sujeitos envolvidos em ações comunicativas” (REPA, 2008, p.165).

Desta análise ele diagnostica como patologia social das sociedades contemporâneas a colonização sistêmica do mundo da vida, que significa a imposição de imperativos sistêmicos – dos subsistemas econômico e administrativo –, os quais atuam nos códigos do dinheiro e poder, aos âmbitos da reprodução simbólica – seja na esfera privada ou pública.

⁴⁶ Cf. HABERMAS, 1981, mais especificamente o primeiro volume.

⁴⁷ Tradução livre de: “(...) wenn die Lebensform des Menschen sich durch das Medium der sprachlichen Verständigung auszeichnet, dann lässt sich die gesellschaftliche Reproduktion nicht so auf die eine Dimension der Arbeit reduzieren, wie Marx dies in seinen theoretischen Schriften getan hatte; neben der Tätigkeit der Naturbearbeitung muss vielmehr die Praxis der sprachlich vermittelten Interaktion als eine ebenso fundamentale Dimension der geschichtlichen Entwicklung angesehen werden“.

Para Honneth, no entanto, “(...) justamente a distinção entre sistema e mundo da vida (...) entrou em contradição. Com ela, Habermas corre o risco de entregar-se às ‘tentações da teoria dos sistemas’ e entregar novamente o real potencial de seu princípio teórico-comunicativo” (HONNETH, 1999a, p.64⁴⁸). Apesar desta crítica ao diagnóstico de Habermas, Honneth mantém a intenção teórico-metodológica de realizar, em seu trabalho, a reconstrução normativa. Pode-se dizer, portanto, que desde Habermas e até hoje, a teoria crítica é marcada pelo sentido de reconstrução, podendo-se defender a existência de três entendimentos principais sobre este conceito/método: no primeiro modelo em Habermas de *Conhecimento e Interesse* (1968), o segundo na reformulação do próprio Habermas, no posfácio de 1973 e nas obras subsequentes, e o terceiro em Honneth (CELIKATES, 2009). Por ser o atual diretor do Instituto de Pesquisa Social, Honneth é visto como o *portador privilegiado* da teoria crítica atual. O seu sentido de reconstrução é, como se pode imaginar pelo caminho tortuoso que segue a teoria crítica, diverso do habermasiano, desde sua base teórica até a amplitude de sua análise. Segundo Celikates:

Axel Honneth pode ser descrito como um “hegeliano de esquerda”. Uma “reconstrução normativa” teria que tentar descobrir “aqueles ideais normativos na realidade social de uma dada sociedade, os quais, por isso, se oferecem como pontos de referência de uma crítica fundamentada, porque eles representam encarnações da razão social” (2009, p.190⁴⁹).

O modelo de reconstrução de Honneth é mais próximo daquilo que se elabora na ideia de uma crítica interna das instituições sociais em sentido amplo (HONNETH, 2001), caracterizado pelo mecanismo de transcendência da imanência, a partir da noção de *excedente semântico de validade*⁵⁰. Trata-se da defesa de que a reconstrução dos princípios normativos racionais presentes na realidade social que podem ser sempre, uma vez mais, efetivados no sentido de incluir mais uma diferença. Ou seja, a reconstrução é crítica quando “(...) o teor normativo apresenta um ‘excedente de validade’ diante das institucionalizações realmente existentes que, portanto, não realizaram as primeiras por inteiro, mesmo quando isso vale para elas melhor que as respectivas instituições antecessoras” (CELIKATES, 2009, p.190⁵¹).

⁴⁸ Tradução livre de: “Gerade die Unterscheidung von System und Lebenswelt ist (...) auf Widerspruch gestossen; mit ihr läuft Habermas Gefahr, den ‘Versuchungen der Systemtheorie’ zu verfallen und das eigentliche Potential seines kommunikationstheoretischen Ansatzes wieder preiszugeben”.

⁴⁹ Tradução livre de: “Axel Honneths und kann als »linkshegelianisch« bezeichnet werden. Eine »normative Rekonstruktion« müsse versuchen, »an der sozialen Wirklichkeit einer gegebenen Gesellschaft diejenigen normativen Ideale freizulegen, die sich als Bezugspunkte einer begründeten Kritik deswegen anbieten, weil sie Verkörperungen gesellschaftlicher Vernunft darstellen«

⁵⁰ Cf. DE CAUX, 2013.

⁵¹ Tradução livre de “(...) der normative Gehalt gegenüber den real existierenden Institutionalisierungen einen »Geltungsüberschuss« aufweist, diese Ersteren also nicht zur Gänze realisieren, auch wenn ihnen dies besser gelingt als den entsprechenden Vorgängerinstitutionen“.

No que tange às divergências de Honneth ao projeto inicial da teoria crítica e da concepção de Habermas, ele levanta algumas críticas panorâmicas a estas gerações passadas, como a acusação de que a tradição de Frankfurt partiu de um *universalismo ético* (HONNETH, 2007b) nas suas análises, além de conterem deficits sociológicos e normativos. No texto de 1999, Honneth defende que o retorno ao círculo periférico da teoria crítica, a partir de uma teoria comunicativa da sociedade, pode ser o caminho para se superar o dualismo entre sistema e mundo da vida habermasiano, no qual ele enxergava o risco do retorno do diagnóstico pessimista da primeira geração na visão parcial da razão instrumental. Esta declaração já sugere o alto grau teórico-normativo da sua concepção do social vindoura, trabalhada na teoria do reconhecimento. A reconstrução normativa na sua teoria da sociedade abarca, portanto, dois significados, segundo Christoph Menke, na medida em que “[o] conceito de reconhecimento visa tanto a um esclarecimento do contexto argumentativo (...), quanto a uma penetração interpretatória nas formações centrais da sociedade, subjetividade e normatividade atuais” (2009, p.87⁵²).

Com as discussões sobre reconhecimento, Honneth dá sequência à tendência iniciada por Habermas em *Faticidade e Validade* (1992), segundo a qual a teoria crítica passa a se dedicar mais intensamente ao debate em filosofia política e teoria da justiça. Neste sentido, tem-se a preocupação de se formular uma teoria crítica da justiça, a qual, para Rainer Forst, visto como membro de uma quarta geração da teoria crítica, deve ser realizada da seguinte forma:

As normas que se devem distinguir como justas precisam ser tanto imanentes ao contexto quanto transcendentem a ele. Precisam reivindicar validade [*Geltung*] para uma comunidade particular e suas autocompreensões e instituições específicas, mas ao mesmo tempo se apresentar como um espelho crítico moral para essas autocompreensões e instituições (FORST, 2010, p.10).

A inserção do tema do reconhecimento no debate das teorias da justiça contemporâneas compõe a produção mais recente de Honneth⁵³. Isso significa dar atenção às relações intersubjetivas tanto na produção de pretensões morais válidas, quanto como critério da crítica, ou seja, dar à teoria social honnethiano o duplo caráter, de teoria crítica e normativa.

É marcante na compreensão de Honneth como teórico crítico ligado ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, que a posição epistemológica assumida por ele no debate com

⁵² Tradução livre de “[d]er Begriff der Anerkennung zielt sowohl auf eine Klärung des argumentativen Zusammenhangs (...) wie auf eine interpretatorische Durchdringung der zentralen Formationen gegenwärtiger Gesellschaft, Subjektivität und Normativität”.

⁵³ Cf. HONNETH, 2000a, 2001, 2004a, 2009a, 2010a e 2011.

as teorias da justiça é completamente diferente, pois analisa a condição de emergência dessas teorias, o que permite a crítica ao seu pano de fundo não discutido. A sua crítica às teorias da justiça liberais pode ser, de modo amplo, analisada à luz das acusações que a teoria crítica realizou contra as teorias tradicionais. Os diagnósticos de tempo se diferem, é claro, até mesmo pela finalidade de produzir sempre análises contextualizadas. Porém, a forma crítica da relação entre teoria e práxis ainda é perseguida por Honneth. O método de se reportar à prática para gerar o estofamento da análise teórica variou desde o materialismo interdisciplinar até a atual geração, no entanto, o desiderato crítico na elaboração de diagnósticos de tempo voltados para a emancipação do homem permanece ainda hoje, o que permite ver o projeto de Honneth como uma continuidade da teoria crítica.

1.3 Honneth e a crítica aos liberais

Para Axel Honneth, o abismo entre teoria filosófica e práxis política aumentou com o esgotamento do debate entre liberalismo e comunitarismo (2009a), a caminho das discussões de cunho democrático-procedimentais. A questão da justiça social, basilar para se discutir autonomia e igualdade de participação, é tratada desde então nos termos da redistribuição econômica de bens. Tais princípios gerais de justiça social são, para ele, destituídos de valor informacional para a práxis política, tanto para os representantes políticos quanto para os movimentos sociais, naquilo que tange a desafios complexos. Este problema não advém de um descompasso temporal e tampouco pode ser resolvido por um esforço no sentido de transformar princípios de justiça em ação política. Muito antes, seria impossível derivar alguma orientação política de tais princípios, sem se recorrer a outras regras adicionais.

É importante ressaltar que Honneth (2009a) não pretende descartar as teorias da justiça de até então, mas apontar os limites estruturais daquilo que ele chama de “procedimentalismo contemporâneo”, com vistas em dar um passo a mais na discussão. Em sua análise do universo de premissas do procedimentalismo contemporâneo, Honneth traça a existência de três pilares não discutidos nessas teorias da justiça: o próprio esquema procedimentalista fundamental, a ideia de justiça distributiva e a fixação no Estado, enquanto agência única de justiça. O esquema procedimental fundamental entende-se como uma união entre o “princípio de forma”, segundo o qual todos os princípios de justiça devem ser passíveis de ser concebidos como resultado da formação comum da vontade, e seu “componente material”, a saber, de que a justiça social deve ser projetada como forma de garantia da autonomia pessoal,

individualmente pensada. Este componente material asseguraria a participação *livre* dos indivíduos, uma vez que, para uma sociedade liberalmente concebida, a liberdade seria a ausência de tutela externa e dependências pessoais, na visão de Honneth. Para tais teorias, a justiça social, portanto, deve cuidar da existência material mínima para que os indivíduos sejam livres e persigam seus planos de vida sem a dependência dos parceiros de interação, pois os vínculos sociais seriam limitações à liberdade individual.

Com a limitação do sentido e do papel do social nas teorias liberais, o conceito de *justiça social* se fixou no paradigma da (re)distribuição de bens, do ponto de vista puramente material. A garantia de que todos sejam capazes de realizar seus respectivos planos de vida dependeria unicamente da ausência de limitações materiais. Uma vez que estas teorias precisam partir do sujeito geral descontextualizado para tentar sacar os princípios gerais de justiça que podem ser ajustadas a todas as sociedades, uma discussão sobre o papel das interações sociais na formação dos indivíduos não está em questão para elas. Sua dinâmica pressupõe, assim, uma concepção de sujeito não trabalhada, mas que se funda na noção reduzida de autonomia pessoal individualisticamente pensada. A tarefa material da justiça, nesses termos, seria assegurar a distribuição de bens valorizados, permitindo igualmente aos membros da sociedade a perseguição de suas preferências individuais (HONNETH, 2009a).

O procedimentalismo contemporâneo precisa, segundo Honneth (2009a), se valer de experimentos mentais que fazem remissão a um acordo original hipotético na construção de seus critérios de justiça. Na teoria de Rawls (1992; 2002) este acordo se daria na posição original como ponto de fixação de princípios distributivos, “(...) que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição original de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação” (RAWLS, 2002, p.12). A partir desta afirmação, pode-se fazer duas críticas às teorias procedimentais de cunho neolockeano, de modo geral: (i) a representação atomística do social, como se todo indivíduo pudesse se despir de suas visões de mundo e de seu contexto sem deixar de ser indivíduo universalmente racional, e (ii) que tais teorias tomam o ponto de chegada como ponto de partida, quando pressupõe a liberdade e autonomia do sujeito que decide pelos princípios de distribuição, enquanto, na verdade, essas características consistem no objetivo da justiça. Neste ponto, o procedimentalismo contemporâneo se afasta mais uma vez da possibilidade de orientação da práxis, quando pressupõe sujeitos livres e racionais capazes de decidir a partir da perspectiva do todo social. Uma vez que tal experimento mental não passa e não pode passar do plano hipotético, as teorias da justiça procedimentais devem

antecipar os resultados normativos do procedimento. As condições de justiça na situação original devem ser projetadas sem que os deliberantes tenham concordado com elas. Por isso a teoria precisa antecipar os resultados normativos do procedimento como forma de caracterizar e reafirmar as condições iniciais de autonomia pessoal.

Para Honneth (2009a) ter o Estado como única agência de realização da justiça parte de uma divisão moral, segundo a qual os cidadãos devem produzir os princípios de justiça e o Estado democraticamente controlado deve implementá-los. Se, por um lado, centralizar a responsabilidade pela justiça no Estado é uma garantia contra a “*ditadura das virtudes*” (HONNETH, 2009a), por outro lado, ela envolve o risco de um conceito incompleto e pouco poroso de justiça, pois reduz o debate às esferas de atuação do Estado. A defesa de Honneth não é de um intervencionismo do Estado em todas as esferas da vida, mas da ampliação da compreensão de justiça como um fenômeno no mundo social e não como um experimento mental de critérios de (re)distribuição de bens pelo Estado. Se a (in)justiça está nas relações sociais, não pode a filosofia política e social limitar o debate ao âmbito econômico, político e jurídico. Elas permeiam muito antes as relações estabelecidas segundo normas cristalizadas nas instituições sociais existentes, no sentido mais abrangente.

Assimilar a crítica de Honneth às teorias da justiça serve como porta de entrada para se compreender a inserção que a teoria do reconhecimento tem no debate contemporâneo sobre a teoria e seu esboço de justiça. Se a crítica, a fundo, consiste na censura à existência de um sujeito fora do contexto, Honneth tenta retomar o papel da sociedade na formação dos indivíduos e de seu sentido de liberdade. A realização dos planos de vida depende da redistribuição material, neste caso, somente em um segundo momento. Pois, no plano mais fundamental, a possibilidade de sua execução guarda relação originária com as condições sociais de reconhecimento recíproco. É o reconhecimento que demarca o horizonte de possibilidades de persecução dos planos de vida individuais, os quais também se movem no mecanismo do reconhecimento desenvolvidos na teoria do reconhecimento (HONNETH, 2003a).

Desse modo, a teoria de Honneth explicita os problemas da inserção do *componente material* dentro das premissas procedimentalistas, do modo como elas apareceram até então, que buscam corrigir os equívocos materiais decorrentes da aplicação dos princípios formais abstratos. Assim, entendemos que pela assimilação da crítica que aponta para as desigualdades sociais tenta-se neutralizar esta censura, mas não resolver o real problema do procedimentalismo, que é insuperável pela sua estrutura formal. Ou seja, os limites estruturais

das teorias da justiça de cunho liberal são tais, que, mesmo se elas próprias o reconhecessem, não seria possível corrigi-las, pois além de ser um problema de seu esquema lógico fundamental, ela não tem ferramentas para pensar a desigualdade social, a não ser enquanto exceção à igualdade necessária para se decidir sobre os princípios de justiça.

Como consequência, a tradição das teorias da justiça liberais só pode tratar da justiça social como uma exceção aos princípios de justiça abstratos em razão de uma peculiaridade do contexto, ou como pano de fundo existencial para a garantia da participação na formação da vontade política democrática, mas nunca como cerne das questões de justiça. Ignorando o contexto, a teoria da justiça não pode compreender ações pontuais voltadas a grupos específicos que sofre alguma exclusão reiterada na sociedade, como ocorre nas relações de classe social e raça no Brasil.

Em uma análise da petição inicial da ADPF 186, pode-se identificar os problemas que Honneth aponta nos liberais. Em primeiro lugar, no desligamento da prática que só pode ser realmente conectada com recursos adicionais, o que torna possível se defender, com base em princípios idênticos, lados contrapostos em uma disputa. Não se questiona aqui a importância de princípios gerais, como igualdade, liberdade e daí por diante, mas a limitação que o liberalismo possui, que fica evidente na impossibilidade de dar foco no contexto ou oferecer critérios para se avaliar se tais princípios foram ou não realizados. Nesse sentido desligado do mundo concreto que se pode afirmar, na petição da ADPF, que as cotas constituem uma “ofensa arbitrária ao princípio da igualdade” (BRASIL, 2009, p.29), uma vez que separaria a sociedade brasileira em raças, como se ela já não estivesse, de certo modo.

Outra construção argumentativa comum é aquela que toma o ponto de chegada como ponto de partida, já discutida também nas acusações de Honneth aos liberais. Ou seja, aquela que, em vez de almejar, por exemplo, a igualdade através do combate das desigualdades de fato, pressupõe este princípio como já efetivado e ignora as desigualdades reais, mantendo-as. A partir deste tipo de construção, afirma-se, expressamente, na epígrafe da petição, que o famoso defensor da igualdade racial nos Estados Unidos, Martin Luther King, anacronicamente, era “contrário à política de cotas raciais” (BRASIL, 2009, p.2), pois, teria o sonho de que um dia seus filhos viveriam “numa nação onde não ser[iam] julgados pela cor de sua pele, mas sim pelo conteúdo de seu caráter” (*apud* BRASIL, 2009, p.2). Para o impetrante da ADPF, este *sonho* de Luther King já é realidade na sociedade brasileira. Segundo o impetrante, as cotas raciais trariam, junto com a criação de tribunais raciais (BRASIL, 2009), um regime de *apartheid* no Brasil.

Nesta análise da petição inicial da ADPF 186, pode-se defender que, mais que um limite estrutural em se pensar o mundo concreto como base para a teoria, uma tal defesa de cunho liberal levanta uma barreira epistemológica capaz de cegar a práxis política. Isso significa que ela provoca a reprodução da sua lógica abstrata teórica que impede a emancipação da sociedade como um todo. Às pressões sociais por igualdade e liberdade concretas, as teorias liberais não podem relegar outro lugar teórico senão no da exceção aos princípios “reais” de justiça que eles veneram. Somente neste sentido é que se pode afirmar que a “justiça social” é algo mundano demais para o ideal eterno e imutável de justiça fixado na razão transcendental.

O que defendemos com Honneth é que a justiça social é o desafio de justiça no mundo contemporâneo, pois fala das condições sociais de realização efetiva da liberdade. Isso é o que nos leva a julgar equivocada esta visão de justiça social somente no componente material e como exceção à regra. Como afirma Honneth:

Pois “espontaneidade” [*Ungezwungenheit*] ou “liberdade” não pode referir-se, com vista a um tal processo, simplesmente à ausência de coerção ou influência externa; ela significa ao mesmo tempo a falta de bloqueios internos, de inibições psíquicas e de angústias; mas, num sentido positivo, essa segunda forma de liberdade deve ser compreendida como uma espécie de confiança dirigida para fora, que oferece ao indivíduo segurança tanto na expressão das carências como na aplicação de suas capacidades (HONNETH, 2003a, p.273).

Neste sentido, trabalhar com justiça como reconhecimento significa estar atento às condições de autorrealização individual não com vistas somente às limitações materiais externas, mas analisando-se a formação de uma autorrelação prática positiva, reconstruída nos moldes da teoria do reconhecimento. Justiça social é, neste caso, a própria textura da justiça (HONNETH, 2009a) e não se efetiva sem que se adentre aos contextos e sem que se faça uma análise da sociedade (HONNETH, 2011a), que oferecerá os critérios imanentes para sua própria avaliação.

CAPITULO 2. A teoria do reconhecimento de Honneth

2.1 Luta por reconhecimento

O *reconhecimento* possui um inegável protagonismo na teoria política atual. Segundo Vladimir Safatle, “[o]s últimos vinte anos do debate filosófico e social viram a hegemonia do conceito de *reconhecimento* como operador central para a compreensão da racionalidade das demandas políticas” (2014, p.193). Nesse sentido é que se pode afirmar que “‘Reconhecimento’ se tornou uma palavra chave de nosso tempo” (FRASER E HONNETH, 2003, p.1⁵⁴), pois adentrou com muita força no jargão teórico político atual. Mas é importante entender o que isso coloca em jogo para campo prático político. Os termos “reconhecer”, “reconhecimento”, “política de reconhecimento” podem abranger uma gama ampla de conceitos muito distintos, de diferentes autores e concepções já fixadas nas discussões políticas atuais. Justamente pelo seu amplo espectro, “o conceito de ‘reconhecimento’ não está de forma alguma fixado nem na linguagem cotidiana, nem filosoficamente” (HONNETH, 1997, p.26⁵⁵). Por um lado, há motivos para a incidência teórica dessas variações de sentido e diferentes termos, mas, por outro lado, confundi-los e sintetizá-los pode redundar na perda do potencial crítico que aqui se pretende apresentar. Uma vez que o ponto de partida deste trabalho está nas críticas de Honneth às teorias da justiça, interessa aqui o esboço honnethiano de justiça pautado em sua teoria do reconhecimento.

Em “Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais⁵⁶”, Honneth (2003a) empreende seu projeto de trabalhar o reconhecimento como chave de leitura dos conflitos sociais em contraposição inicialmente às teses de compreensão do político enquanto luta por autoconservação, que têm Maquiavel e Hobbes como representantes mais proeminentes. Para esta tradição, a vida social é marcada pela disputa política em torno do poder. Thomas Hobbes extrai dessa disputa uma tese antropológica que fundamenta sua filosofia social, da qual decorre o fundamento da soberania do Estado. Das relações entre tese antropológica, filosofia social e base da filosofia política, o que subsiste no fundo das teorias contratuais modernas do Estado que remetem a Hobbes é a concepção de que a luta no campo político é uma luta por autoconservação. Ele tem foco na conservação do gênero humano a

⁵⁴ Tradução livre de: “‘Recognition’ has become a keyword of our time”.

⁵⁵ Tradução livre de: “(...) ist der Begriff der ‚Anerkennung‘ weder alltagssprachlich noch philosophisch in irgendeiner Weise festgelegt“.

⁵⁶ Publicado originalmente em 1992, como tese de livre docência [*Habilitation*] de Axel Honneth.

partir do poder político, pois este é o único capaz de afastar o *estado de natureza*, que se caracterizaria pela guerra permanente de todos contra todos. Maquiavel, por sua vez, na tentativa de racionalizar o poder político separando-o de toda e qualquer base transcendental, construiu uma filosofia política que reduz o político ao cálculo estratégico de manutenção e tomada de poder, ignorando que o conflito político envolve também disputas morais. Para Honneth, “em grande parte foi justamente contra a tendência da filosofia social moderna de reduzir a ação política à imposição de poder, racional e simplesmente com respeito a fins, que o jovem Hegel tentou se voltar com sua obra de filosofia política” (2003a, p.36).

O projeto executado em *Luta por reconhecimento* é de reatualização da filosofia dos escritos de Jena de Hegel, que, segundo Honneth, teve como objetivo “reconstruir o processo de formação ética do gênero humano como um processo em que, passando pelas etapas de um conflito, se realiza um potencial moral inscrito estruturalmente nas relações comunicativas entre os sujeitos” (HONNETH, 2003a, p.117). Já no *Sistema da eticidade*, de 1802, Hegel, “em vez de fazer com que sua exposição filosófica comece por uma luta de todos contra todos, [ele] a principia com formas elementares de reconhecimento inter-humano (...)” (HONNETH, 2003a, p.48), apesar de o termo “reconhecimento” aparecer pela primeira vez somente na *Realphilosophie* de Jena, em 1805-06 (HONNETH, 2003a). Apoiado nesses dois projetos de Hegel, *Sistema da eticidade* e *Realphilosophie*, que antecedem a *Fenomenologia do Espírito*, e em outros fragmentos, que Honneth pretende elaborar sua teoria do reconhecimento, levando-se em conta, porém, as condições de uma filosofia pós-metafísica.

Hegel teria conseguido traçar os contornos de uma teoria social de teor normativo, com três tarefas fundamentais. Em primeiro lugar, na identificação da formação do Eu a partir das relações elementares de reconhecimento, pois “só quando dois indivíduos se veem confirmados em sua autonomia por seu respectivo defrontante, eles podem chegar de maneira complementar a uma compreensão de si mesmos como um Eu autonomamente agente e individuado” (HONNETH, 2003a, p.119, 120). Ou seja, Hegel tem a tese especulativa de que o caminho para a autoconsciência é intersubjetivamente mediado. Em segundo lugar, sua teoria da intersubjetividade tem a premissa da existência de diferentes formas de reconhecimento recíproco, separadas de acordo com o grau de autonomia que elas propiciam, a saber, o “amor”, o “direito” e a “eticidade”. Pela esfera do “amor” o indivíduo pode desenvolver a autoconfiança através da confirmação de sua natureza instintiva particular. No “direito” o indivíduo se vê em uma relação de igualdade com o outro abstrato, tendo que tratar suas pretensões como legítimas, e no âmbito da “eticidade” ele pode se ver da perspectiva de

uma comunidade de valores. E em terceiro lugar, a lógica do processo de formação das formas de reconhecimento traçadas por ele é mediada pela categoria da luta moral. Este fundamento, da categoria da luta, consiste no motor do movimento dialético, que pode, para Honneth, ser resumido da seguinte forma:

(...) em primeiro lugar, que faz parte da condição de um desenvolvimento bem-sucedido do Eu uma sequência de formas de reconhecimento recíproco, cuja ausência, em segundo lugar, se dá a saber aos sujeitos pela experiência de um desrespeito, de sorte que eles se veem levados a uma “luta por reconhecimento” (2003a, p.122).

A conclusão de Honneth, no entanto, é que Hegel deixa inacabado o projeto de reconstruir a formação da coletividade ética a partir da “sequência de etapas de uma luta por reconhecimento” (2003a, p.117), em proveito de uma filosofia especulativa que descreverá o processo de formação do espírito, a partir da *Fenomenologia*. Por isso, a intenção de Honneth em *Luta por reconhecimento* é de se valer somente dos escritos de Jena, o que ele acaba revendo em seus textos posteriores. De todo modo, uma reatualização de Hegel não poderia ser realizada sem o aporte empírico social, uma vez que não se pode mais empreender um projeto filosófico com premissas puramente especulativas, nos moldes tradicionais. Honneth tem em vista realizar uma leitura pós-metafísica de Hegel, o que traz a necessidade de uma *inflexão materialista* (WERLE e MELO, 2008; HONNETH, 2003a), que ele empreende inicialmente com ajuda da psicologia social de George Herbert Mead, por dois motivos: porque Mead pesquisa a formação da consciência nas fases de formação do indivíduo com atenção às relações intersubjetivas e porque ele trabalha, de modo semelhante a Hegel, com os mesmos âmbitos de reconhecimento, trabalhando com o conflito no processo que envolve indivíduo e sociedade. Tanto Hegel quanto Mead, para Honneth, “(...) estão de acordo não só na crítica ao atomismo da tradição contratualista” (HONNETH, 2003a, p.125), mas ambos também procuram “(...) fazer da luta por reconhecimento o ponto referencial de uma construção teórica que deve explicar a evolução moral da sociedade” (HONNETH, 2003a, p.125).

George Herbert Mead desenvolve sua teoria no campo da psicologia social, com base funcionalista, a partir da análise das formas mais elementares de formação da consciência individual do sujeito pela dinâmica de individuação e socialização. A preocupação de Mead é descrever este processo como formador da estrutura psíquica de um ser consciente, desde a autoconsciência até a consciência moral. Como tradução da relação entre indivíduo e sociedade para o ponto de vista interno ao ser consciente, ele nomeia o “Eu”, como estrutura psíquica mais individual, e o “Me”, enquanto introjeção de relação intersubjetiva e do mundo

social, que representa uma limitação externa. Este conflito é originário da formação do psíquico, na concepção que Mead adota. “O ‘psíquico’ é de certo modo a experiência que um sujeito faz consigo próprio quando um problema que se apresenta praticamente o impede de um cumprimento habitual de sua atividade” (HONNETH, 2003a, p.126).

O “Me” é formado primeiramente a partir da tomada de perspectiva da segunda pessoa na interação social, uma vez que a ação social de um agente interfere reflexivamente no outro agente na relação interpessoal. Na solução de um conflito o agente deve calcular a reação do outro, pois, diferente de outros tipos de ação, a ação social se submete a uma dupla contingência, uma vez que a ação social de um agente tem efeito no comportamento dos outros. Mead explica essa dupla contingência exemplificando que um fenômeno natural não se modula reflexivamente em razão da ação dos indivíduos, mas a ação de um sujeito sim, quando interpreta a ação dos outros agentes de interação. Segundo Habermas, “(...) a psicologia funcionalista encontra o seu objeto, a saber, o elemento psíquico, na perspectiva de um agente, o qual se conscientiza performativamente de sua realização da ação – irrompida através da problematização” (1990, p.208). Quando um sujeito percebe que sua ação interfere na ação dos outros, ele está em condição de entender também a via de influência que os outros têm sobre si e “através da capacidade de suscitar em si o significado que a própria ação tem para o outro, abre-se para o sujeito, ao mesmo tempo, a possibilidade de considerar-se a si mesmo como um objeto social das ações de seu parceiro de interação” (HONNETH, 2003a, p.129, 130). Nessa relação que irrompe com o conflito, o agente se coloca na perspectiva do outro e pode desenvolver a capacidade de ver a si mesmo de fora.

O próprio Mead vê um problema nesta concepção, pois não fica claro no funcionalismo como o sujeito descobre a si mesmo enquanto soluciona um conflito. Em outras palavras, a solução instrumental de um problema prático não resume a experiência de formação da consciência, pois ela não explica a autoconsciência. Isso porque o centro da formação da consciência individual na relação prática leva em conta a interação do indivíduo com os parceiros de interação em um momento já reflexivo e linguístico. No entanto, para que isso ocorra, o agente já tem que estar em condições de entender o sentido social de sua ação, o que pressupõe uma formação originária da autoconsciência, em uma fase pré-linguística, mas comunicativa e socialmente mediada, lembrando que “(...) a autoconsciência originária não é um fenômeno que habita no sujeito, ou que está à sua disposição, mas é gerado comunicativamente” (HABERMAS, 1990, p.211).

Para responder como, em cada sujeito, surge a capacidade de autorreferência epistemológica, ele tem que se voltar à interação e relação de reconhecimento pré-linguístico ainda mais elementar, que explica o ver-se da perspectiva do outro a partir do gesto sonoro e de sua reação, uma vez que esse é o único gesto em que o emitente escuta como se fosse outro e, portanto, percebe a semelhança entre o gesto sonoro de outro com o seu próprio. Para que se tenha a autorreferência epistemológica, portanto, “(...) o ator precisa apropriar-se do significado objetivo dos seus gestos sonoros, que são igualmente estimulantes para ambos os lados” (HABERMAS, 1990, p.211).

Estes “outros” internalizados, ambos chamados de “Me” em tensão como o “Eu”, não recebem de Mead uma análise de sua transição na história ontogenética. Habermas explica muito bem esta diferença:

A autorreferência epistêmica tornara-se possível através de um “Me”, o qual, não somente retém na recordação o “Eu” que age espontaneamente, mas também se apresenta no enfoque performativo de uma segunda pessoa. A autorrelação prática torna-se possível através de um “Me”, que levanta barreiras à impulsividade e à criatividade de um ‘Eu’ resistente, na perspectiva intersubjetiva do “Nós” social (1990, p.214).

Este primeiro “Me”, como se vê, é bem diferente daquele “Me” funcionalista da reação prática refletida da solução de um conflito. Isso porque Mead faz o salto de um “Me” cognitivo para um “Me” normativo, portanto da autoconsciência para o autocontrole. O segundo “Me”, na ordem de ocorrência para o indivíduo, passa a ser conceituado em uma amplitude social maior, como o “outro generalizado”. Habermas (1990) entende que Mead deveria elaborar esses dois “Me”s em separado, levando em conta que enquanto uma comunicação se dá mediada por gestos sonoros, a outra já é genuinamente linguística. Honneth também faz nota da diferença entre simples exigências epistemológicas, relativas ao primeiro “Me”, e as expectativas normativas, referentes ao segundo (2003a).

Importante para a teoria de Honneth é que a consciência surge somente em um contexto de interação intersubjetiva e que o desdobramento e a formação da subjetividade se dão na dinâmica social. A ideia fundamental é que “nós só estamos em condição de retornar sobre nós mesmos assumindo os papéis de outros” (MEAD *apud* HABERMAS, 1990, p.215). Em uma relação mais elementar, é o “outro” que, de fora para dentro, se apresenta como condição para a autoconsciência. O outro é a condição da formação da autorreferência epistêmica em um primeiro momento, e prática no segundo momento, e, assim, desdobra a formação da consciência moral na síntese do “outro generalizado”.

É no desenvolvimento da autorreferência prática, já nas relações intersubjetivas linguisticamente intermediadas, que surge o componente moral da consciência em Mead. Este segundo “Me”, portanto, seria uma sintetização das perspectivas normativas dos parceiros de interação, permitindo que o sujeito chegue à representação das normas sociais de seu meio e à capacidade de abstração. Nesse ponto, o sujeito aprende não somente as normas sociais que deve cumprir, como também os direitos que lhe são atribuídos. Esta é a passagem para o autorrespeito, segundo Mead, pois através dos direitos, o sujeito ganha dignidade e pode ser reconhecido como membro de uma sociedade, o que abre sua consciência para uma atitude positiva em relação a si mesma.

Em contrapartida ao “Me”, o “Eu” não é objeto da consciência, por ser a perspectiva de primeira pessoa. Ele é cooriginário ao “Me”, porque aparece em seu contraste. Tanto no autoconhecimento como na autorrelação prática, o “Eu” só é conhecido em suas manifestações desviantes dos padrões de comportamento exigidos. Seu potencial criativo advém de impulsos internos, que não deixam compreender se nascem “da natureza pulsional pré-social, da imaginação criadora ou da sensibilidade moral” (HONNETH, 2003a, p.140). A identidade moral é, portanto, formada não somente pelo “outro generalizado” do “Me”, mas também por sua contraparte psíquica mais obscura do “Eu”. É nesta relação tensa que se dá a dinâmica pelo reconhecimento, pois “é a existência do ‘Me’ que força o sujeito a engajar-se, no interesse de seu ‘Eu’, por novas formas de reconhecimento social” (HONNETH, 2003a, p.141).

Neste primeiro momento, para Honneth, são as inesgotáveis potencialidades do “Eu” que trazem a possibilidade da transformação social. “As forças que impelem reiterada e inovadoramente o ‘movimento de reconhecimento’ são representadas pelas camadas incontroláveis do ‘Eu’, que só podem se exteriorizar livre e espontaneamente quando encontram o assentimento de um ‘outro generalizado’” (HONNETH, 2003a, p.145). Este conflito entre o “Eu” e os “Me”s, que se movimenta em direção à autorrealização individual, é a tradução que Mead faz da tensão entre respectivamente o indivíduo, com suas particularidades, e o controle social, pela moral. Sua mediação e reconciliação são, também em Mead, resultados de um movimento dialético, para Honneth.

Apesar de o sujeito já com consciência moral realizar a antecipação de um espaço com mais autonomia pessoal, o impulso do “Eu” é por uma autorrealização substantiva e não por uma concepção vazia e formal de maior liberdade. A autonomia pessoal é a forma abstrata de se projetar um espaço com maior liberdade, para que se possa perseguir os planos de vida e

obter a autorrealização individual dentro da sociedade, uma vez que ela só subsiste socialmente. Por isso há uma tensão entre concepções e planos de vida distintos, uma vez que se tem como pano de fundo um conceito substantivo de liberdade. “Já que se trata de uma identidade social, ela realiza-se em sua relação com os outros. Ela tem de ser reconhecida pelos outros para receber aqueles valores que nós gostaríamos de ver atribuídos a ela” (MEAD *apud* HONNETH, 2003a, p.147). A autorrealização individual só se dá quando capacidades e propriedades são confirmadas como valiosas no meio social, o que se pode saber pela reação dos parceiros de interação. Este tipo de relação denotaria um terceiro “Me”, ao qual corresponderia a formação de um “Eu” ético. Mead não desenvolve bem este “Me” valorativo, como faz com o moral. Uma vez que a confirmação do “outro generalizado” não é capaz de certificar o indivíduo de sua singularidade e valor únicos em uma sociedade, e não somente enquanto sujeito abstrato, Mead teria que desenvolver melhor a relação entre a formação do indivíduo e base valorativa da sociedade, o que, para Honneth, tem aproximação com o conceito de eticidade de Hegel.

Isso porque a autorrealização individual está na mediação entre “Eu” e “Me” e não somente em um encaixe lógico-formal de um ao outro. Diferentemente daquilo que se pode sacar da filosofia do sujeito de cunho atomístico, não é no “Eu” que reside a autorrealização, sendo o “Me” um obstáculo a ser ultrapassado, mas é o “Me” valorativo que demarca quais são os critérios da autorrealização do “Eu”. Segundo Honneth, Mead não desenvolve bem esse ponto de transição do “Me” moral para o valorativo, em outras palavras, entre as regras morais e as finalidades éticas, mas delinea em algumas passagens de sua obra. A autorrealização individual se daria no valor que o indivíduo encontra na sua singularidade e no papel único que ele tem na sua sociedade, portanto pela “relação do reconhecimento recíproco, no qual os sujeitos, para além de suas comunidades morais, podem saber-se confirmados em suas propriedades particulares (...)” (HONNETH, 2003a, p.151), o que seria propiciado pela experiência do trabalho socialmente útil dentro da divisão social do trabalho. O problema é que o delineamento de Mead se assenta no sentido de uma divisão funcional do trabalho, que não é capaz de abarcar a dimensão ética anterior a ela mesma. Ou seja, a divisão funcional ignora as finalidades éticas da sociedade que determinam tanto a forma da divisão quanto a “valência” das diferentes funções. Para Honneth o problema está em se tratar estas finalidades éticas sociais como algo não-substancial, dotando o “outro generalizado” com o bem comum (*common good*) abstrato. Trata-se, para Honneth, da mediação realizada por Hegel, chamada de “intuição recíproca”, entre as perspectivas internalizadas do direito, com

tratamento igual universal, e do amor, com o vínculo afetivo e assistencial, o que Honneth desenvolverá na categoria da “solidariedade”. Autonomia pessoal diz respeito a um contexto aberto às diferenças, em que se tem a expectativa de relações livres e iguais, porém autorrealização individual significa o reconhecimento por uma contribuição do indivíduo para a sociedade, dentro da gramática social que estabelece os papéis sociais valorosos, o que tem referência, portanto, à formação do “Eu” ético como contraparte do terceiro “Me”.

Em suma, a psicologia social de Mead reconstruída por Honneth demarca três fases de formação do indivíduo na dinâmica que envolve socialização, pelos “Me”s, e individuação pelos impulsos do “Eu”. Estes três diferentes graus de relações são o da autorreferência epistemológica, frente ao primeiro “Me”, da formação da consciência moral, frente ao segundo, e em relação a um “Eu” ético, frente ao terceiro.

Esta sucessão dialética de conflitos e reconciliações possibilitariam um conceito pós-tradicional de “evolução social”, para ele, levando em conta que o “Eu” sempre procura categorias e formas de aceitação de sua autonomia pessoal no “outro generalizado”, afim de se autorrealizar. A ideia de um processo de evolução social vista na luta por reconhecimento em Hegel é assentida com base na psicologia social de Mead, a partir da concepção de que é por meio da pressão do “Eu”, que quer se ver reconhecido por um “Me”, que surgem as demandas políticas e sociais, pois o autor de uma demanda antecipa uma coletividade em que ele tenha mais autonomia pessoal, cuja expectativa é vista como projeto. Para ambos, portanto, o movimento de um progresso moral da sociedade se direciona à maior autonomia e liberdade dos indivíduos. O significado de evolução moral aqui não diz respeito a um *telos* universal da sociedade, mas a conformações de sociedades mais ou menos propícias em reconhecer individualidades e diversidades, o que se dá sempre relacionalmente, entre uma sociedade específica e seus participantes. Por isso, o termo “progresso moral”, adotado por Honneth (2003a), parece mais adequado, por comparar estágios qualitativamente diferentes de uma mesma sociedade. Os critérios de análise não podem ser externos e nem subjetivos, mas “a comunidade amplia-se, portanto, no sentido objetivo de que nela aumenta a dimensão do espaço para a liberdade individual” (HONNETH, 2003a, p.146).

O que interessa a Mead, em resumo, é o pressuposto básico de que a consciência, a formação da identidade pessoal e os planos de vida não podem ser apreendidas nos moldes da filosofia do sujeito tradicional, desde Descartes, com bases atomísticas, mas sim interacionais. A convicção teórico crítica é que “toda subjetividade é ‘constitutivamente’ relacionada com a intersubjetividade recíproca – bem como a níveis diferentes das relações do eu com outros”

(FORST, 2010, p.327). Sendo assim, uma adequação simplesmente formal abstrata do indivíduo à sociedade, por meio do direito e da consciência moral, não são capazes de solucionar o conflito substancial.

Para Honneth, é possível para a filosofia social e para a teoria da justiça dar um passo a mais para dentro do conflito social, a partir da leitura de sua gramática moral. Quanto a isso, Honneth parece concordar até hoje, pois esta é uma das bases de sua teoria social. No entanto, ele revisa sua referência social psicológica, abandonando a formação da consciência e o desenvolvimento da identidade pessoal na teoria de Mead. No posfácio à segunda edição alemã de *Luta por Reconhecimento* (2003b), publicada também em inglês (HONNETH, 2002), Honneth admite expressamente a seu afastamento de Mead e esboça seu substituto teórico. “Levando a cabo, o que Mead chama de ‘reconhecimento’ se reduz ao ato de tomada de perspectiva recíproca, sem que com isso fosse decisivamente significativa o modo de ação do outro respectivo“ (HONNETH, 2003b, p.312⁵⁷). A principal objeção é que Mead teria, em razão de sua base funcionalista, esboçado um “Eu” muito neutro, segundo o qual o reconhecimento seria uma simples assunção de perspectiva sem o componente moral que Honneth procura discutir. O “Eu” de Mead, enquanto instância pré-reflexiva dos nossos impulsos, surge com o problema de tratar dos padrões de reconhecimento simplesmente como um modo de ação intersubjetivamente conectado e não como uma expectativa de comportamento internalizada.

Em um aprofundamento da tese de Mead, a categoria da “luta” por reconhecimento não se faria necessária, uma vez que alguns indivíduos podem encontrar, em algumas circunstâncias culturais e temporais, uma estrutura completamente favorável à aceitação do seu “Eu”, o que retira o conflito entre individuação e socialização na base da formação da identidade pessoal. Nesse sentido, Honneth afirma (2003b) tentar substituir o “Eu” de Mead por outra suposição antropológica, como forma de se assegurar a importância da categoria da “luta” na formação das identidades pessoais e o seu potencial de estímulo às transformações sociais. “A permanência da ‘luta’ por reconhecimento não resultaria, pois, do ímpeto de concretização de um Eu não socializável, mas sim de uma aspiração à independência

⁵⁷ Tradução livre de “*Im Grunde genommen reduziert sich nämlich das, was bei Mead »Anerkennung« heisst, auf den wechselseitigen Akt der Perspektivübernahme, ohne dass dabei die Art der Handlung des jeweils Anderen von ausschlaggebender Bedeutung wäre.*“

antissocial, a qual deixa sempre negar a diferença do outro a cada sujeito“ (HONNETH, 2003b, p.315⁵⁸).

O funcionalismo de Mead pode ser criticado como pouco substantivo, porque a assunção de perspectiva dá atenção somente às relações entre as pessoas, enquanto sujeitos, sem perceber como que o estado de coisas concreto contribui para a formação da consciência, ou seja, da relação do sujeito com seu meio circundante. Por isso Honneth continua com o interacionismo, revisando suas bases, porém lança mão da teoria das relações de objeto, também chamada de teoria dos objetos transicionais, de Donald Winnicott, que “aparece atualmente como a teoria que se preocupa fundamentalmente com a questão da relação entre o sujeito e o objeto para a constituição subjetiva” (MARIN, 2008, p.242), sem desprezar as relações intersubjetivas, mas de modo complementar.

A alteração de sua base social psicológica não interfere inicialmente nos fundamentos da teoria do reconhecimento de Honneth. Ele mesmo havia realizado uma aproximação das teorias de Mead e Winnicott no texto *Teoria da relação de objetos e identidade pós-moderna*, de 2000 (HONNETH, 2003c), destacando o que subsiste enquanto fundamental na psicologia social desses autores. Segundo ele:

Tanto no interacionismo de G. H. Mead quanto na teoria da relação de objetos de Winnicott, parte-se do pressuposto de que um domínio da energia psíquica da experiência permanece, de certo modo, omitido no processo de internalização de padrões externos de comunicação, que daí em diante se converte em reserva de impulsos de ações inconscientes e de estímulos às reivindicações (HONNETH, 2003c, p.149)⁵⁹.

A teoria psicanalítica de Winnicott aparece em contraposição à chamada psicanálise freudiana ortodoxa. No texto chamado *O trabalho da negatividade: uma revisão psicanalítica da teoria do reconhecimento*, de 2001 (HONNETH, 2010a), Honneth coloca a questão central no debate entre as duas teorias psicanalíticas, com a intenção de responder qual delas melhor se alia aos objetivos da teoria crítica, ou seja, qual está em condições de explicar, no nosso tempo, as forças irracionais e inconscientes do sujeito? Como já discutido, este é um ponto importante desde a primeira geração da teoria crítica, trabalhado principalmente por Erich Fromm e por Adorno. A utilidade da teoria freudiana para a teoria crítica, na visão de Adorno (WHITEBOOK, 2001; HONNETH 2010a), seria o trabalho da negatividade representada na

⁵⁸ Tradução livre de: “Die Permanenz des »Kampfes« um Anerkennung würde dann nicht, aus dem Verwirklichungsdrang eines nicht-sozialisierbaren Ichs resultieren, sondern aus dem antisozialen Unabhängigkeitsstreben, das jedes Subjekt immer wieder die Differenz des Anderen leugnen lässt“.

⁵⁹ Tradução livre de: “Sowohl im Interaktionismus von G. H. Mead als auch in der Objektbeziehungstheorie von Winnicott wird davon ausgegangen, dass im Prozess der Verinnerlichung externer Kommunikationsmuster ein Bereich des psychischen Erlebnisstroms gewissermassen ausgespart bleibt, der fortan zum Reservoir von unbewussten Handlungsimpulsen und Triebforderungen wird“.

falta de conformação e de adaptação do sujeito à sua sociedade: as pulsões negam o social e vice-versa. Para a teoria ortodoxa são exclusivamente as tensões provocadas pelos impulsos internos que demarcam a formação social e as relações entre sujeitos. A socialização para esta teoria ortodoxa é sempre marcada pela constante e insolúvel antissocialização e inadaptação dos sujeitos, de modo unilateral, como entrave que se processa na sua estrutura intrapsíquica, ou seja, na relação do sujeito consigo mesmo.

Para Honneth, porém, este descompasso não é um problema a ser resolvido, mas é constitutivo da própria dinâmica de socialização, se destacando de modo relacional e nunca como se fosse uma marca ontológica do homem. A teoria dos objetos transicionais, portanto, “tem, sem dúvida, [uma] diferença decisiva para a compreensão ortodoxa, de que essa negatividade dinâmica não é entendida como um predicado da nossa natureza pulsional, mas sim como resultado inevitável da nossa socialização” (HONNETH, 2010a, p.259⁶⁰). Em ambas as perspectivas acentua-se a inadequação constante entre sujeito e sociedade, no entanto, para Honneth, uma análise crítica pode ganhar muito quando não parte dos pressupostos da teoria ortodoxa das pulsões de morte e de agressão como pontos de partida fixos.

Winnicott tenta dar importância complementar à relação com os objetos, não nas representações internas ao sujeito, mas na relação real com o outro participante do meio circundante. Sua teoria dos objetos transicionais não visa substituir, na psicanálise, a perspectiva pulsional pela relacional, mas tratá-las complementarmente (MARIN, 2008).

Sendo assim, Honneth tenta a adoção mais ampla a Winnicott, já utilizado por ele em menor escala desde 1992, para quem o conflito psíquico e o impulso de transformação carregado pelo indivíduo residem no resgate da situação primeva, pré-linguística, de simbiose⁶¹ entre o bebê e a mãe. Na primeira infância, o bebê está tão fundido com a mãe, “que em sua vivência afetiva não pode subsistir nenhum espaço entre ele próprio e a realidade” (HONNETH, 2003c, p.151⁶²), o que marca a fase da “dependência absoluta”. Winnicott defende que é a autopercepção do bebê de que existe o mundo externo a ele que provoca também a formação do “Eu” e seus impulsos, que se relacionam a um momento de onipotência, no qual o bebê não se sabia diferente de seu cuidador e tinha tudo à sua

⁶⁰ Tradução livre de: “*Der entscheidende Unterschied zur orthodoxen Auffassung ist freilich, daß diese dynamische Negativität nicht als Mitgift unserer Triebnatur, sondern als unvermeidliches Resultat unserer Vergesellschaftung begriffen wird*“.

⁶¹ Apesar do uso do termo *simbiose* para caracterizar a fase de dependência absoluta, o próprio Winnicott rejeita o termo, por conter um sentido biológico; Cf. MARIN, 2008, p.243.

⁶² Tradução livre de: “*(...) dass in seinem affektiven Erleben zwischen dem eigenen Selbst und der Realität keine Kluft bestehen kann*“.

disposição. Essa autopercepção no mundo é que marca a passagem da “dependência absoluta” à “dependência relativa”.

Para Winnicott, a separação começa quando os parceiros adquirem um pouco de independência. Do lado da mãe, é o retorno à convivência social que a obriga a não mais responder de maneira imediata a todas as solicitações e necessidades manifestadas pelo bebê. Do lado do bebê, esse movimento da mãe corresponde a um momento do desenvolvimento intelectual que aparece por volta dos seis meses, quando ele começa a perceber e a reconhecer determinados signos visuais e acústicos que lhe permitem tolerar a ausência da mãe (MARIN, 2008, p.243).

Com o alcance de atos autônomos, que vem com a tomada de consciência afetiva de independência da realidade externa, a criança é sobrecarregada pelo mecanismo de alcance de seus desejos – agora não mais direto, como na fase de onipotência –, o que reflete na estrutura psíquica da sua vida até a idade adulta. Como ressalta Marin, “Winnicott chama esse período de ‘dependência relativa’, ao passo que Honneth indica que é nesse novo estado de interação que se produzem todos os progressos decisivos no desenvolvimento da capacidade da criança de tecer laços com os outros” (2008, p.243).

É este o modo da primeira socialização do bebê e como que daí se desenrola o mecanismo de reconhecimento intersubjetivo mais elementar, atravessando a autopercepção e a formação da consciência moral. No entanto, permanece obscuro o motivo pelo qual a relação simbiótica subsiste enquanto impulso no sujeito adulto. Honneth tenta resolver isso com a teoria de Hans Loewald, aliando a teoria relacional à pulsional. Ele parte da premissa de que “nós precisamos pensar a psique individual como um organismo, cujo desenvolvimento se efetiva na forma de um intercâmbio constante com seu meio circundante” (HONNETH, 2003c, p.155⁶³). Sendo assim, a primeira ruptura experimentada pela criança na transição para a “dependência relativa”, quando percebe o mundo exterior como algo distinto de si mesmo, vêm com a introjeção de padrões de socialização, que determinam o desenvolvimento da sua individualidade. O alcance de seus desejos e vontades no momento posterior à relação simbiótica se dá pelo aprendizado de como agir na sociedade, o que provoca o início da dinâmica de socialização e individuação. Por um lado os padrões de socialização perseguem o sujeito até sua fase adulta, mas também, há o fato de que a identidade pós-moderna não pode ser encarada pela psicanálise pelo critério da formação de um ego forte para alcançar na constituição de uma identidade totalmente fixa e coerente (HONNETH, 2003c; MARIN, 2008), mas de como o ego trabalha a relação sempre inacabada da sua identidade entre suas pulsões e as regras sociais. Para Honneth, portanto:

⁶³ Tradução livre de: “Die individuelle Psyche müssen wir uns als einen Organismus denken, dessen Entwicklung sich in Form eines ständigen Austauschs mit seiner Umwelt vollzieht“.

Precisa ser considerado maduro e inteiramente desenvolvido, então, aquele sujeito que tem a capacidade de trazer seu potencial à capacidade interna de diálogo e fluência de sua autorrelação, através do desenvolvimento de conseguir ouvido a muitas vozes de diversas relações de interação em seu próprio interior (HONNETH, 2003c, p.160⁶⁴).

Pode-se dizer que o processo desencadeado na fase da dependência relativa e que persegue o sujeito maduro é a “luta contra a dependência” (MARIN, 2008). A onipotência é o ponto em comum que caracteriza a “dependência absoluta” da relação simbiótica e a independência inalcançável. O retorno à onipotência é impossível porque as pulsões são realizadas justamente na relação com o meio circundante. Seu alcance significa desconstituir justamente o que o torna um sujeito consciente. “Se a teoria das relações de objeto é solicitada para mostrar a influência do outro no desenvolvimento da psique humana, a teoria das pulsões de Loewald é solicitada para explicar como esse outro é internalizado ao mesmo tempo em que constitui o sujeito (MARIN, 2008, p.247). Não parece sem propósito que o termo “Luta por reconhecimento” é utilizado por Jessica Benjamin – até mesmo por uma filiação teórica a Hegel – para caracterizar o processo que se irrompe na criança com a quebra da relação simbiótica. Segundo Marin:

A nova roupagem propiciada pela teoria da relação de objeto e o modelo interacionista da teoria das pulsões de Freud feito por Loewald é central para entendermos a reivindicação de que o reconhecimento – e somente o reconhecimento – pode ser considerado como a forma primária de relação do sujeito com o mundo (2008, p.247).

Como se discutiu acima, a preocupação de Honneth é em se fixar as bases da teoria do reconhecimento que explique a formação da identidade pessoal e, por isso também, o conflito social moral advindo dos diferentes anseios e planos de vida. Para isso, Honneth realiza a leitura reatualizada de Hegel e lança mão da psicologia social, para elaborar a “(...) teoria de uma mediação dialética entre a individualidade e a universalidade em diferentes níveis de relações intersubjetivas (amor, direito e eticidade)” (FORST, 2010, p.327). É dos diferentes padrões de relações sociais, historicamente construídos, que o conflito social pode advir, como já se adianta no subtítulo que define a *Luta por Reconhecimento* como “a gramática moral dos conflitos sociais” (HONNETH, 2003a). Em entrevista ao jornal *Die Zeit* em 2010, Honneth tenta sintetizar e exemplificar sua teoria do reconhecimento da seguinte forma:

Eu sou conhecido pela chamada teoria do reconhecimento, que significa que eu considero o conflito social como uma luta por afirmação, estima e respeito. Um bom exemplo é o movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos ou o movimento das

⁶⁴ Tradução livre de “(...) als reif, als vollständig entwickelt muß dann dasjenige Subjekt gelten; das sein Potential an innerer Dialogfähigkeit, an kommunikativer Verflüssigung seiner Selbstbeziehung dadurch zur Entfaltung zu bringen vermag, daß es möglichst viele Stimmen der unterschiedlichsten Interaktionsbeziehungen in seinem eigenen Inneren Gehör verschafft.“

mulheres. No primeiro plano tratava-se de exigências materiais: a permissão, enquanto negro, para ir a uma apresentação de teatro ou, enquanto mulher, de exercer um cargo político. Na verdade, porém, esses conflitos tratam de uma luta por reconhecimento. Eu acredito que o conflito social pode ser reduzido a isso (HONNETH, 2010b⁶⁵).

Cada um desses anseios sociais, por *autoconfiança*, *respeito* e *autoestima*, é experimentado em diferentes níveis de relações intersubjetivas, traduzidos nas esferas do *amor*, do *direito* e da *solidariedade*. No amor, forma primária e fundamental do reconhecimento, o sujeito pode se ver como autônomo, ao mesmo tempo que dependente, o que gera a *autoconfiança*. Pelo direito, o sujeito pode-se ver em uma relação humana de igualdade que é universal, pois relaciona si mesmo a todos os outros, alcançando o *autorrespeito*. Por solidariedade entende-se a esfera na qual o sujeito vê suas propriedades e capacidades concretas como algo importante e valorizado pela comunidade de valores na qual vive, meio pelo qual se atinge a *autoestima*. Esses diferentes padrões de relações intersubjetivas, que estabelecem respectivamente *ligações emotivas*, *adjudicação de direitos* e *orientação comum por valores* (HONNETH, 2003a), são reconstruídas por Honneth historicamente a partir do horizonte da modernidade.

O amparo na história permite que a teoria do reconhecimento de Honneth seja desenvolvida no molde de uma teoria crítica, na qual “(...) os padrões normativos da crítica devem ser retirados da própria realidade, pois, do contrário, ela estaria contrapondo à realidade uma ideia irrealizável” (REPA, 2008, p.165), como já discutido. A partir dessa análise histórica torna-se possível também que as pretensões morais sejam interpretadas dentro do padrão moral já inscrito no contexto social.

Porque estes padrões tratam da estrutura a partir da qual os sujeitos adquirem a autorreferência cognitiva e prática que atravessam as experiências de um sujeito desde as relações pré-linguísticas, Honneth pretende uma reconstrução categorialmente anterior àquela da linguagem realizada por Habermas. “O pressuposto de toda ação comunicativa é consiste na aquisição do reconhecimento social” (WERLE E MELO, 2008, p.186). Quando Habermas realiza uma reconstrução das condições da linguagem, com vista na pragmática universal, no caminho até o agir comunicativo, ele ignoraria que o uso da razão comunicativa livre de coerção depende da existência, no sujeito, de uma autorrelação positiva, que denote a

⁶⁵ Tradução livre de: “*Ich bin bekannt für eine sogenannte Theorie der Anerkennung, das heißt, ich betrachte soziale Konflikte als einen Kampf um Bestätigung, Wertschätzung und Respekt. Ein gutes Beispiel sind die Bürgerrechtsbewegung in den USA oder die Frauenbewegung. Es ging vordergründig um materielle Forderungen: die Erlaubnis, als Schwarzer in eine Theatervorstellung zu gehen oder als Frau Politikerin zu werden. Eigentlich aber handelten diese Konflikte von einem Kampf um Anerkennung. Ich glaube, dass sich alle sozialen Konflikte darauf reduzieren lassen*“.

capacidade não só de ir à esfera pública, mas de poder compreender a si mesmo. Portanto, o projeto honnethiano dá continuidade ao projeto de reconstrução de Habermas, mas há uma ruptura ao dar atenção à dinâmica do conflito social na luta por reconhecimento.

A esfera do amor que gera a confiança no sentido mais elementar parte da lógica de que “em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências” (HONNETH, 2003a, p.160), o que é caracterizado por Hegel como *ser-si-mesmo em um outro*⁶⁶. Amor é entendido por Honneth no sentido amplo, o que abarca as relações familiares, íntimas e de amizade, que oferecem a mesma *confiança* originariamente experimentada e adquirida na relação do bebê com seu cuidador. Neste ponto, Honneth trabalha, desde já, com a teoria de Winnicott das relações de objetos e de seus desdobramentos realizados por Jessica Benjamin, já descritos acima.

A passagem saudável da dependência absoluta para a dependência relativa só é possível quando o bebê aprende a estar consigo mesmo, sem a mãe/cuidador, sabendo que, apesar de não ser onipotente como sentia, ele terá suas carências sanadas. Ou seja, a despeito de não dispor completamente do outro, ele pode sentir confiança na relação de assistência. Esta passagem não se dá, porém, sem dor para os dois lados, “(...) visto que ambos o sujeitos estão incluídos inicialmente, por meio de operações ativas, no estado do ser-um simbiótico, de certo modo precisam aprender do respectivo outro como eles têm de diferenciar-se em seres autônomos” (HONNETH, 2003a, p.165), por um processo conflituoso. Ao mesmo tempo em que, nesta fase, começa a se desenvolver a sua autonomia da criança, pela relativização da dependência, entra em perspectiva, para ela mesma, a sua dependência a algo externo. Esta relação ambígua com o rompimento da fase simbiótica deixa o indivíduo na constante tensão entre “autoabandono simbiótico e a autoafirmação individual” (HONNETH, 2003a, p.160).

Nesta transição em que o bebê descobre o mundo externo a si mesmo, ele lida com alguns objetos – chamados de transicionais – de uma dupla forma: com um carinho extremo e, ao mesmo tempo, com agressividade, o que ocorre também em relação à mãe. Para Winnicott, se trata da dinâmica interna de aceitação e rejeição da situação ambígua, que não se resolverá. Apesar de esta fase determinada ter final, a tensão permanece no indivíduo adulto, pois “(...) só na medida em que ‘há um bom objeto na realidade psíquica do indivíduo’, ele pode se entregar a seus impulsos internos, sem o medo de ser abandonado, buscando entendê-los de um modo criativo e aberto à experiência” (HONNETH, 2003a, p.173), o que significa que ele tem autoconfiança. A teoria de Winnicott tenta complementar a teoria mais ortodoxa das

⁶⁶ *Im-Anderen-bei-sich-selbst-sein*. Cf. HONNETH, 2011a.

pulsões de Freud, uma vez que não as rejeita, mas também não as compra do modo fechado, segundo o qual as pessoas e objetos externos só existem como representações das finalidades e obstáculos à realização das pulsões. Por outro lado, já se pode antecipar o motivo pelo qual Honneth virá a abandonar a psicologia social de Mead, porque formaliza demais as relações intersubjetivas na tomada de perspectiva. A teoria winnicottiana pode ser um bom meio termo para se enxergar a o duplo impulso, no sentido da socialização e da individuação.

Neste primeiro momento Honneth afirma que a teoria das relações de objetos não é capaz de explicitar todas as relações de reconhecimento, mas ajuda a entender somente a relação entre simbiose e autoafirmação na esfera do amor (2003a, p.163). Sabemos, no entanto que ele revisará este ponto de vista para adotar a teoria de Winnicott nas relações que persistem até o amadurecimento, em substituição a Mead. Qualquer que seja a teoria adotada, a conclusão de Honneth sobre a esfera do *amor* permanece. No que tange à transição para a esfera do direito, ele afirma que:

(...) aquela camada fundamental de uma segurança emotiva não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetivas do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito (HONNETH, 2003a, p.177).

O direito, enquanto esfera na qual se adquire *autorrespeito*, assume uma papel central na socialização já em Hegel. O tipo de relação intersubjetiva que ele possibilita é o mais abstrato e universal, em contraste àquela propiciada pelo amor, que é mais concreta e particular. Em Mead, a passagem para o direito coincide com a formação da consciência moral, quando se assume a perspectiva do outro generalizado. Isso significa que, pelo direito, o indivíduo percebe a sua igualdade em relação a todos os outros homens, pelo simples fato de ter em comum a humanidade. Saber que somos portadores de direitos, que, portanto, nós “podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões” (HONNETH, 2003a, p.179), envolve, reflexivamente, a consciência das obrigações que temos frente a qualquer outro ser humano.

Por se tratar de liberdade e igualdade é que só se pode falar do desenvolvimento desta esfera a partir da modernidade, em que a estrutura do direito burguês aparece em substituição ao privilégio das sociedades pré-modernas (MARX, 2010). Na era medieval, o papel social fixo e as diferenças entre obrigações e privilégios eram a constante. Uma vez que, diferente da esfera do amor, as esferas do direito e da estima não podem ser ligadas a operações realizadas pelas emoções, mas se realizam já na fase cognitiva e linguisticamente mediada de formação do sujeito, este respeito universalista não pode ser interpretado somente pelas capacidades

humanas especiais e definidas. É claro que a capacidade linguística é determinante para esta fase, no entanto, na esfera do direito, “resulta da indeterminabilidade fundamental do que constitui o *status* de uma pessoa imputável uma abertura estrutural do direito moderno para ampliações e precisões gradativas” (HONNETH, 2003a, p.182). Sem a existência de privilégios segundo pertença, abre-se caminho para a universalidade indeterminada.

A tese que Honneth elabora aqui é que a existência de duas esferas, do direito e da estima, em separado é uma mudança propiciada pela modernidade, o que foi propiciado pela divisão do *respeito* (*Achtung*) em dois aspectos semânticos. A partir de Kant e Schiller, tem-se que todo respeito se relaciona a determinadas propriedades do sujeito respeitado. O respeito social é a forma de reconhecimento da *comunidade de valores*, em razão de propriedades particulares valorizadas em um quadro comunitário. O respeito jurídico tem como propriedade a o valor de um indivíduo enquanto ser humano, ou seja, em razão de propriedades universais que o torna pessoa.

Honneth averigua esta cisão nas teorias clássicas sobre o direito moderno de Rudolph von Ihering, Georg Jellinek, Marshall e Robert Alexy. Com Marshall, Honneth afirma que “só com o desacoplamento entre as pretensões jurídicas individuais e as atribuições sociais ligadas ao status se origina o princípio de igualdade universal” (HONNETH, 2003a, p.190). Principalmente a partir de Marshall, com base na sua teoria das gerações de direitos, Honneth trabalha com a universalidade da pessoa de direito de modo paulatino e não como rompimento imediato com as sociedades tradicionais. As gerações de direitos fundamentais explicitam o modo pelo qual o direito teve que se voltar a si mesmo para universalizar seu princípio de igualdade uma vez mais – direitos liberais, direitos políticos e direitos sociais –, enfrentando as desigualdades pré-políticas e econômicas. Passo a passo também se deram as lutas por direitos, que constitui a dinâmica de expansão dos direitos em um processo ainda atual. Segundo Honneth, “a imposição de cada nova classe de direitos fundamentais foi sempre forçada historicamente com argumentos referidos de maneira implícita à exigência de ser membro com igual valor da coletividade política (2003a, p.191).

A aquisição e manutenção da possibilidade de levantar pretensões válidas na sociedade têm também um valor moral para o próprio sujeito. Por isso, se pode atribuir à esfera jurídica, para além da situação objetiva de portador de direitos, o caráter de autorrespeito, que a torna uma fase determinante para o reconhecimento. Apesar da dificuldade em se ilustrar este movimento na história como um todo, Honneth entende que o

movimento pelos direitos civis nos EUA é um bom exemplo pontual em que este caráter está explícito:

Nessas situações históricas excepcionais, como representam as discussões do movimento negro por direitos civis nos EUA dos anos 1950 a 1960, vem à superfície da linguagem o significado psíquico que o reconhecimento jurídico possui para o autorrespeito de grupos excluídos (HONNETH, 2003a, p.198).

A *estima social*, terceiro padrão de reconhecimento intersubjetivo, tem origem, como já se adiantou, no desacoplamento moderno do respeito entre respeito jurídico e respeito social, através de dois tipos de propriedades que conferem *status*. O respeito social, portanto, tratado por Honneth como estima – e autoestima na autorrelação prática do indivíduo – é atribuído àquele sujeito integrado a uma comunidade de valores, para cuja reprodução ele contribui. Trabalhando-se no jargão honnethiano, pode-se dizer que “[r]espeitam-se todas as pessoas de modo igual (e sem gradações) porque são pessoas; todavia, estima-se uma de determinado modo porque ela é uma ‘personalidade’ que incorpora determinados valores que se consideram dignos de estima” (FORST, 2010, p.330), o que faz parte de suas propriedades concretas e marca as diferenças pessoais entre os sujeitos participantes de uma mesma comunidade de valores com orientação por objetivos comuns.

A esfera do direito existe como um médium no movimento dialético com as relações emotivas concretas, o que resulta nesta esfera de solidariedade que articula totalidade e particularidade. A determinação dos valores de uma comunidade é mais direta, porque historicamente sedimentada nas sociedades tradicionais, mas isso não significa a manutenção de uma estrutura hierárquica estamental. A passagem para a modernidade não só demarcou o respeito social como autônomo em relação ao jurídico, como também inseriu os vínculos valorativos das sociedades em uma nova conformação, de acordo com o horizonte da modernidade, pois “(...) essa própria ordem é submetida a um processo tenaz e conflituoso de mudança estrutural, visto que se alteram também no cortejo das inovações culturais as condições de validade das finalidades éticas de uma sociedade” (HONNETH, 2003a, p.203). Como exemplo desta transição, Honneth menciona a mudança histórica do conceito de *honra* – fortemente estamental – para os de *reputação* e *prestígio social* (2003a, p.201). A diferença fundamental está no enfoque que a *honra* tem no *status* de um grupo exclusivo determinado e não na trajetória biográfica de um membro particular que contribua para os objetivos gerais dessa comunidade. A ideia de *prestígio* – e mais posteriormente a de *mérito*⁶⁷ – necessita da ficção de que “uma pessoa só pode se sentir ‘valiosa’ quando se sabe reconhecida em

⁶⁷ Cf. FRASER E HONNETH, 2003.

realizações que ela justamente não partilha de maneira indistinta com todos os demais” (HONNETH, 2003a, p.204), certificando da contribuição única dada por ela.

O pluralismo axiológico moderno é a condição de possibilidade de diferentes trajetórias particulares valorosas para uma comunidade no sentido pós-convencional. Como afirma Honneth, “[a] individuação das realizações é também necessariamente concomitante com a abertura das concepções axiológicas sociais para distintos modos de autorrealização pessoal” (2003a, p.205).

A estima social no estado de solidariedade social pós-tradicional (HONNETH, 2003a), não se dá em referência a um grupo com *status* determinado, mas à autorreferência prática no sentido da individuação crescente, dependente, portanto, do assentimento à diferença como fundamental para a sociedade. Por isso, pode-se falar de solidariedade no sentido em que a particularidade do outro passa a ser vista como importante para a individualidade valorosa no contexto.

Além das nuances e atualizações das teorias de Hegel e da psicologia social, apontadas por Honneth na redação de *Luta por Reconhecimento* (2003a), ele pretende apontar uma inovação na sistematização, não realizada nem pro Hegel nem por Mead, das formas de desrespeito, que constituem “(...) um equivalente negativo das correspondentes relações de reconhecimento, o fato do reconhecimento denegado” (HONNETH, 2003a, p.157).

A importância dessa sistematização reside, para Honneth, na natureza conflituosa do reconhecimento. A pedra de toque do mecanismo do reconhecimento é a construção da passagem por essas diferentes esferas em um processo conflituoso, que estabelece a categoria da *luta* como o molde da dinâmica de transformação social e condição do progresso moral de uma sociedade. O conflito tem lugar na tensão entre a pretensão moral de reconhecimento levantada em alguma das esferas frente a forma negativa que existe para cada esfera. Essas formas negativas, ou denegatórias de reconhecimento, criam desenvolvimentos falhos dos componentes da personalidade da *integridade física* – no amor –, da *integridade social* – nas relações jurídicas – e da *honra* ou *dignidade* – na esfera da estima social. As três formas de desrespeito analisadas por Honneth são: a violação ou maus-tratos que minam a autoconfiança afetiva elementar; a privação de direitos e a exclusão, que negam o autorrespeito; e a degradação e ofensa, que tiram ou negam a autoestima através da referência negativa dos valores de indivíduos. Estas experiências de desrespeito são o motor da luta pelo reconhecimento, para Honneth.

Do ponto de vista intrapsíquico o mais importante é que, pela experiência de desrespeito, “(...) as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva” (HONNETH, 2003a, p.213). Os maus tratos e tortura atravessam, de certo modo, distintos tempos históricos, pois, apesar de seu plano simbólico variar naquilo que tange a manifestação de vontade que é contrariada ou ignorada, ele constitui-se como violência material que não depende *a priori* da existência da linguagem, ou seja, se trata de uma *lesão corpórea* que tem seu componente material invariável. As outras duas formas de desrespeito, no direito e na estima social, são consideradas *lesões morais* e, por isso, se incluem no processo geral de mudança histórica, como, por exemplo, na própria diferenciação entre essas duas esferas na modernidade, o que dá sentido à cisão entre privação de direitos e a degradação moral como coisas distintas na modernidade. Dessa forma, tanto se altera o conteúdo semântico das relações jurídicas não somente no sentido da universalidade, mas no que tange ao seu alcance material, quanto se modificam as capacidades individuais valorizadas na esfera da estima social. Ambos são movimentos históricos de desenvolvimento dessas duas esferas.

Como estas experiências de desrespeito refletem, em primeiro lugar, na autorrelação prática do indivíduo para, somente em um segundo momento, serem formuladas e transpostas para a linguagem, Honneth pretende sua análise com uma base fenomenológica e, por isso, a elabora sob o termo *sentimento de injustiça*. Por este mesmo motivo, ele reflete sobre o aspecto da interação no aparecimento de sentimentos morais como o da *vergonha*, a partir de John Dewey⁶⁸.

Este chamado *negativismo metodológico* (DERANTY, 2014) na análise da justiça através do sentimento moral de injustiça é adotado por Honneth pelo menos desde 1981, em seu texto *Consciência moral e dominação de classe* (2000b). Neste texto, Honneth dá centralidade ao caráter fenomenológico do sentimento moral, o que permanece até tardiamente, e enxerga, na separação existente entre classe dominante e classe dominada, diferentes capacidades de levar a cabo seu sentimento moral, tendo em vista que, do ponto de vista marxista, o sistema de normas e justificações sociais já foi moldado para as pretensões das elites. Isso significa que, para Honneth “(...) a moral social dos agrupamentos oprimidos não contem nenhuma representação de uma ordem moral geral ou projeções de uma sociedade justa abstraída da situação” (2000b, p.115⁶⁹). A própria dificuldade da classe dominada em

⁶⁸ Cf. HONNETH, 2003a.

⁶⁹ Tradução livre de: “(...) *die Sozialmoral von unterdrückten Gruppierungen keine situationsabstrahierten Vorstellungen einer moralischen Gesamtordnung oder Projektionen einer gerechten Gesellschaft enthält*”.

expressar sua pretensão traduzindo-a no aparato formal vigente advém de uma dominação que se reproduz, de certo modo, também no plano linguístico-simbólico. Nesse sentido Honneth afirma que, “[j]á que essas avaliações negativas não são generalizadas em um sistema positivo de princípios de justiça, eu gostaria (...) de propor o conceito de ‘consciência de injustiça’” (2000b, p.115⁷⁰). O modelamento de classe emprestado à formação da consciência moral é, no entanto, revisado por Honneth já em 1992 com *Luta por reconhecimento* (2003a), como ele confirma mais tarde em uma entrevista, na resposta abaixo:

Entrevistador – O senhor ainda recorre ao conceito de consciência do injusto, como o senhor o utilizou em seu artigo “Consciência moral e dominação de classe”?
Axel Honneth – Sim, mas não mais o atribuiria de forma tão forte a uma determinada posição social. Esse artigo de 1981 ainda está marcado pela idéia de que as experiências de injustiça culminam especialmente no proletariado, pois nesse estrato social se concentra um nível muito elevado de privação do reconhecimento social. Isso eu viria a ver nesse entretempo de forma mais abrangente. Há distintas experiências de desprezo que os sujeitos provocam hoje que estão ligadas em parte à posição social, em parte também à identidade de gênero (HONNETH, 2009b, p. 107).

Vê-se nesta resposta que Honneth abdica da linguagem de classes marxista, visando às injustiças que são cegas às classes sociais, por assim dizer, as quais se manifestam difusamente nas determinações coletivas que marcam desrespeitos recorrentes de grupos, como nas relações raciais e de gênero. O caráter fenomenológico, no entanto, se mantém. Esta manutenção é fundamental para entender como os sentimentos morais são a matéria, a partir de uma semântica coletiva *a posteriori*, da articulação das pessoas afetadas em prol de uma demanda gerando uma luta social. Sendo assim, a categoria da *luta moral* é central para se entender a dinâmica de transformação de um contexto social, que é marcada determinantemente pelo conflito. Porém, “(...) somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação para ações de resistência política” (HONNETH, 2003a, p.224). A experiência de desrespeito que carrega um sentimento de injustiça não necessariamente desencadeará um conflito social, mas somente ele poderá desencadear e apontar para a lógica de surgimento dos movimentos sociais.

A luta por reconhecimento tem um mecanismo determinado, portanto, por um movimento dialético de negação e síntese daqueles princípios fundamentais de cada padrão de reconhecimento recíproco. Em resumo:

⁷⁰ Tradução livre de “Da diese negativen Wertungen nicht zu einem positiven System von Gerechtigkeitsprinzipien generalisiert sind, möchte ich im Anschluß an Barrington Moore als Titel für ihr kognitives Substrat den Begriff »Unrechtsbewußtsein« vorschlagen”.

A ideia básica da gramática moral dos conflitos sociais parece ser simples. Os conflitos sociais emanam de experiências morais decorrentes da violação de expectativas normativas de reconhecimento firmemente arraigadas. Essas expectativas formam a identidade pessoal, de modo que o indivíduo pode se compreender como membro autônomo e individualizado, reconhecido nas formas de sociabilidade comum. Quando essas expectativas são desapontadas, surge uma experiência moral que se expressa no sentimento de desrespeito. O sentimento de desrespeito, por sua vez, somente pode se tornar a base motivacional de uma mobilização política se for capaz de expressar um ponto de vista generalizável, dentro do horizonte normativo de um grupo (WERLE E MELO, 2008, p.190).

Este trajeto trabalhado por Honneth e que constitui uma concepção intermediária entre moral kantiana, vista por ele como transcendental, e a ética comunitarista, que tem a formação *natural espontânea* dos valores em uma comunidade como forma única de vida boa que não aceita crítica externa, forma o conceito de *eticidade formal*. Trata-se do maior grau de universalização possível da *concepção de vida boa* que possibilite a autorrealização humana. Diferente da moral universalista kantiana de respeito a todos como “fins em si mesmos” e autonomia moral dos sujeitos, a eticidade formal se fixa nas condições de autorrealização pessoal. Como afirma Honneth, “[o] conceito de ‘eticidade’ refere-se agora ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos (2003a, p.271-272). A partir da eticidade formal, ou seja, da concepção formal de vida boa, se pode analisar o processo de evolução social, enquanto progresso moral já debatido, uma vez que se pode encontrar as condições ideais de reconhecimento recíproco na própria visão da realidade social. Isso porque se opera uma inversão da relação entre moralidade e eticidade “tornando a validade dos princípios morais dependente das concepções historicamente cambiantes da vida boa, isto é, das atitudes éticas” (HONNETH, 2003a, p.270).

O conceito de *eticidade formal* pode ser visto como o passo a mais que Honneth (2000a; 2001; 2009a) afirmou ser necessário para se fixar os critérios da análise crítica imanente de um contexto concreto, o que as teorias da justiça liberais e comunitárias seriam incapazes de realizar. Como veremos mais adiante, Honneth aprofundará suas bases históricas da formação e dinâmica própria deste conceito de *eticidade formal* e, como consequência da sua reformulação teórica, deixará de lado a dimensão conflituosa do social na sua análise institucional hegeliana tardia⁷¹.

⁷¹ Cf. HONNETH, 2011; SIEP, 2009 e 2011.

2.2 Redistribuição ou reconhecimento

Se, por um lado, a crítica de Honneth aos liberais junto ao seu projeto de justiça como reconhecimento se opõem ao pensamento mais transcendental e abstrato, por outro lado, Honneth pretende criticar também a leitura mais concreta e imediata do marxismo ortodoxo e sua compreensão dos movimentos sociais, segundo a qual haveria demandas por redistribuição que não envolvem a questão do reconhecimento. Em um lado e no outro, a ideia de *justiça social* enquanto correção material permanece igualmente viva: na fixação de princípios de justiça formais e na defesa de um componente material nos movimentos sociais, parte-se da liberdade individual essencialmente no modelo de utilização e fruição de bens (HONNETH, 2009a). Portanto, a relação entre as dimensões do moral e do material reaparecem aqui também em sua outra face. Se contra os liberais, Honneth precisa demonstrar o reducionismo da noção de justiça social na tese do “mínimo material existencial” necessário para a sobrevivência, contra o simplismo da materialidade das demandas, ele pretende levantar a gramática moral dos conflitos sociais, ou seja, o reconhecimento como motor e chave de leitura inclusive das demandas que aparecem no modo da redistribuição.

Uma das críticas mais conhecidas que a teoria do reconhecimento de Honneth, enquanto gramática moral do conflito social, sofre emerge da sua discussão com a importante autora feminista americana Nancy Fraser. De acordo com a visão de Fraser (2003), o conflito social pode ser uma luta por reconhecimento ou uma luta por redistribuição material. Ou seja, não seria possível negar a materialidade das demandas dos movimentos sociais que anseiam, por exemplo, por melhores salários, moradia e terra.

O livro *Redistribuição ou Reconhecimento* (2003) é o resultado desse debate entre Fraser e Honneth. As principais objeções de Fraser à teoria do reconhecimento é que ela reforçaria uma visão moralizante do conflito social, além da redução da sociologia política à psicologização moral (FRASER, 2003). O problema da moralização do conflito, para Fraser, é justamente o que ela esconde: o esquecimento do materialismo de caráter marxista que está na base da teoria crítica e que funda, assim, a tradição de pensamento à qual Honneth está vinculado. Para Fraser “(...) o reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e objetivo da luta política” (FRASER, 2006, p.231). Seria importante, segundo seu ponto de vista, se fazer uma análise das demandas dos movimentos políticos e decifrá-los nos termos de redistribuição ou reconhecimento. A oposição entre redistribuição e reconhecimento é falsa, para Fraser (2003). A leitura de uma

determinada demanda dentro de um destes padrões significa a possibilidade de remediar da melhor forma a injustiça que está por trás da luta social.

Haveria, portanto, para Fraser, duas categorias de injustiças: i) as *injustiças econômicas*, que se radicam na estrutura político-econômica da sociedade – ou seja, marginalização econômica, privação material, má-distribuição, entre outras – e ii) as *injustiças culturais* ou *simbólicas*, que se refletem nos padrões sociais de representação – por exemplo na forma da dominação cultural, do desrespeito moral e xenofobia, entre outros. É possível inferir a conclusão de Fraser, a saber, de que o primeiro tipo de injustiça, a econômica, é resolvido pela *redistribuição*, enquanto o segundo tipo, o cultural ou simbólico, por *reconhecimento*. Questões contemporâneas de justiça precisam, portanto, se valer de uma classificação entre este dois âmbitos para ser eficaz na solução de um problema. O tratamento de uma demanda com o remédio “inadequado”, por assim dizer, pode acarretar, para Fraser (2003; 2006) o agravamento do conflito, uma vez que estas são políticas divergentes. Enquanto políticas de reconhecimento tentam fixar as diferenças, as políticas de redistribuição tendem a desestabilizar as identidades tornando-as mais fluidas.

Para Fraser, não existe um primado do reconhecimento – moral – sobre a redistribuição – material –, pois ambos estão no mesmo nível e devem ser igualmente tomados enquanto medidas políticas em prol da justiça mais abrangente. Para ela, a principal consequência daquilo que ela chama de *monismo moral* (2003) em Honneth, é que, quando ele redimensiona todo conflito social advindo de injustiças como luta por reconhecimento, ele reforçaria as diferenças e fixaria as identidades naqueles casos em que isso seria prejudicial, com a estabilização conservadora, uma vez que “(...) no modelo de reconhecimento da identidade, a política de reconhecimento significa ‘política de identidade’” (FRASER, 2007, p.106).

O grande problema de fronteira, para Fraser, são as chamadas *demandas bivalentes*, as quais dizem respeito àquelas injustiças históricas recorrentes com referência a marcas de grupos específicos. Os principais casos ilustrados por Fraser (2003), que afetam grande parte do mundo, são os das demandas de raça e de gênero. Neste ponto, de certo modo interseccional, deve-se ponderar as políticas a serem aplicadas, uma vez que todas as soluções dadas de maneira tradicional restam ambivalentes, pois carregam necessariamente uma vantagem e uma desvantagem. Tendo em vista que raças, etnias e gêneros oprimidos permanecem, por razão da opressão histórica, economicamente mais vulneráveis, é necessário se pensar em políticas que sejam capazes de, ao mesmo tempo, atentar para a identidade

cultural sem que isso signifique a perpetuação da exclusão, ou, vice-versa, de se promover uma larga redistribuição econômica que possibilite a porosidade e recepção dessa identidade por outros grupos que gozam da mesma condição social, aproximando as diferenças e minando o estabelecimento dessas identidades.

As políticas de correção de injustiças podem ser feitas através da *afirmação* ou da *transformação*, seja nas demandas por redistribuição, por reconhecimento ou nas bivalentes. Quando, por exemplo, os movimentos de homossexuais erguem a pretensão de terem, assim como os heterossexuais, o direito ao casamento civil, eles *afirmam* um determinado sistema de regras, ou seja, se manifestam na linguagem já codificada nessas instituições. Diferentemente, se pretendem demonstrar que o casamento civil é uma instituição que já não serve para as relações humanas pós-convencionais e requerem uma forma diferente de compartilhamento e relacionamento também do ponto de vista institucional, tem-se como objetivo *transformar* a sociedade. No caso da questão racial, pode-se dizer que o direito às cotas raciais para acesso do negro a cargos, ocupações, enfim, a trajetórias profissionais e planos de vida mais valorizados na sociedade, antes exclusivos aos brancos, se trata de confirmar o sistema de hierarquia entre as valorações dos empregos e funções. Aquelas demandas que visam, em outro sentido, o reconhecimento do valor de profissões circunstancialmente ou permanentemente desvalorizadas, têm a transformação do quadro hierárquico como finalidade, ao menos parcial. É o que se pode ilustrar com as greves de trabalhadores, que tentam provar seu valor através da falta, como ocorreu, por exemplo, com a greve dos garis no Rio de Janeiro, que tornaram visíveis seus trabalhos deixando a cidade suja por alguns dias e como ocorre praticamente em todos os anos nas greves dos professores estaduais em Minas Gerais. O que estes movimentos têm em comum é justamente a postura de discordância com o quadro de hierarquia entre ocupações, no exemplo dado. No cruzamento de todas essas possibilidades, Fraser (2003 e 2006) pretende demonstrar, mais ou menos expressamente, que o *monismo moral* de Honneth é reducionista e limitador da compreensão dos conflitos sociais.

Honneth se defende acusando Fraser de ter uma leitura equivocada da sua teoria do reconhecimento, como se este conceito significasse o reforço das identidades culturais, de particularidades e formação de identidades de grupos. Essa leitura parte, na verdade, de uma indistinção, por parte de Fraser, no tratamento do conceito reconhecimento de Honneth e de Charles Taylor. Tendo em vista que a revitalização do tema do reconhecimento e “(...) as potencialidades de seu uso político [foram] impulsionadas, na verdade, pelo aparecimento de

dois textos em 1992: *Luta por reconhecimento*, de Axel Honneth, e *Multiculturalismo e as 'políticas do reconhecimento'*, de Charles Taylor” (SAFATLE, 2014, p.193), é muito comum se interpretar esses dois esforços como um mesmo projeto, inclusive porque ambos podem ser interpretados como hegelianos de esquerda.

Nesse sentido, Honneth defende que a análise fenomenológica das consequências das injustiças na formação das identidades pessoais não tem nada a ver com a ideia de políticas de reconhecimento enquanto manifestação e aceitação de identidades políticas, como na obra de Taylor⁷². O reconhecimento de identidades culturais eticamente substanciais, ele afirma claramente, que, caso ocorra, se trataria de um princípio da quarta esfera. “Tal quarto princípio de reconhecimento significaria que nós também temos que reconhecer os outros como membros de comunidades culturais, cujas formas de vida merecem a medida de atenção bem intencionada que é necessária para julgar seu valor” (FRASER E HONNETH, 2003 p.169⁷³). Se for assim, conclui Honneth, “[e]ntão os conflitos culturais do presente poderiam produzir um princípio normativo cujas consequências morais não complementam a dotação tradicional de tolerância, mas movem-se para além dela” (FRASER E HONNETH, 2003 p.169⁷⁴). É claro que um sofrimento que parte de um sentimento de injustiça pode afetar grupos específicos, mas isso não significa defender o reconhecimento como simples afirmação das propriedades físicas e espirituais de uma identidade cultural. Porém, aquilo que une os indivíduos em movimentos que reivindicam mudanças na sociedade é a existência de obstáculos sociais – independentes se materiais ou morais – à persecução de seus planos de vida, que são enxergados através dos padrões de reconhecimento. Assim, a autorrealização individual, imaginada na integração bem-sucedida do indivíduo na sociedade, está longe de ser uma simples questão material.

Além disso, para Honneth o conceito de redistribuição enquanto autônomo ou paralelo não faz sentido dentro da teoria do reconhecimento, pois, para ele, é o reconhecimento que oferece as condições necessárias para autorrealização e, portanto, da justiça social, como pressuposto mesmo da formação dessas demandas. Segundo ele, não existe uma má-distribuição, ou injustiça econômica, que não seja antes um esquecimento do reconhecimento (HONNETH, 2005) que resulta na invisibilidade social (HONNETH, 2003d). O conflito

⁷² Cf. TAYLOR, 1994.

⁷³ Tradução livre de: “*For such a fourth recognition principle would mean that we also have to recognize one another as members of cultural communities whose forms of life deserve the measure of wellmeaning attention that is necessary to judge their value*”.

⁷⁴ Tradução livre de: “*(...) then the cultural conflicts of the present could produce a normative principle whose moral consequences do not complement the traditional offering of tolerance, but move beyond it*”.

social que se forma em torno de uma redistribuição econômica tem antes que se constituir enquanto um movimento, ou seja, deve passar pelo menos da situação de desrespeito individual para a coletiva para ser capaz de se constituir como movimento. Isso significa dizer que movimentos sociais se constituem em torno dos problemas sociais que visam resolver.

Uma pretensa demanda por redistribuição econômica só pode emergir enquanto tal, se a invisibilidade social de determinados grupos puder ser colocada em discussão, o que já pressupõe que aquela bandeira, antes de se formar, seja um problema compartilhado entre diversos indivíduos. Desse modo, Honneth avalia, por exemplo, a percepção reduzida de movimentos sociais de Fraser (2003). Segundo ele, ao focar sua análise nos movimentos político-sociais que a história oficial nos conta, Fraser teria uma visão limitada, pois não seria capaz de enxergar aqueles conflitos ainda não irrompidos na esfera pública ou aqueles não narrados na história. Ou seja, sem reconhecimento, no sentido honnethiano, tanto a sociedade quanto os próprios sujeitos injustiçados estão cegos sobre uma situação de desrespeito recorrente. Estas injustiças estão opacas e podem continuar assim enquanto uma mobilização política dos seus afetados não vir à tona. Qualquer movimento social e político pode ser visto do prisma do reconhecimento, na medida em que sua demanda é compreendida como decorrência de uma experiência de desrespeito experimentada individualmente, por vezes pré-linguisticamente, mas articuladas, num segundo momento, coletivamente e, portanto, comunicativamente, após sua formulação em grupo.

Sendo assim, a acusação do *monismo moral*, que Honneth aceita para explicitar sua concepção, significa interpretar na sua obra a inserção do elemento moral na composição inclusive das questões materiais, antecedendo-as. Se compreendermos este como o projeto que atravessa as três fases de Honneth (DERANTY, 2014), conclui-se que a leitura feita por ele de Marx sempre levou em conta o âmbito das reproduções simbólicas como determinante. É nesse sentido que já em 1981, em *Consciência moral e dominação de classe* (2000b), a ideia de luta de classes é tratada nos termos do potencial emancipatório que a classe proletária possuiria, por carregar a resistência moral ao sistema de normas e à linguagem do *status quo*. Para Honneth, naquele momento, somente a classe oprimida poderia, por meio da submissão ao poder das elites, carregar o sentimento moral de injustiça indizível e intraduzível para a ordem posta pelas classes dominantes. Em *Luta por reconhecimento*, Marx aparece somente na discussão sobre moral e evolução da sociedade, com uma curta passagem sobre *reconhecimento* (HONNETH, 2003a, p.231), mas, mais tarde, em 2011, Honneth apresenta o pretensioso projeto de releitura e “correção” da grande obra de Marx, O Capital, no texto

chamado *A moral no "Capital": tentativa de uma correção da crítica econômica marxista* (2011b). Portanto, mesmo que de forma enviesada, a leitura e atualização das referências marxistas são importantes para Honneth até então.

Os desdobramentos da teoria de Honneth não correspondem, contudo, a esse esforço despendido por ele em reler a obra de Marx, porquanto o mercado de trabalho – e, mais tarde, (2011b), o de consumo – passa a desempenhar um importante papel positivo na teoria do reconhecimento, e não mais negativo como antes. Esta mudança na visão do mercado já aparece na discussão com Fraser (2003), em que Honneth altera a terminologia dada à terceira esfera de reconhecimento, que variava entre *estima social* e *solidariedade* até então, para o termo *mercado*, que funciona com o código do *desempenho diferencial*⁷⁵ [*Leistung*]. Mesmo que o mercado assuma o lugar dos valores éticos nas sociedades pós-tradicionais, mantém-se a lógica de que o sujeito é reconhecido na terceira esfera e adquire estima social quando contribui com suas particularidades para os objetivos sociais comuns. Isso porque a assunção do mercado como local da terceira esfera não significou, para Honneth, um abandono do conceito de solidariedade. Como ele afirma na resposta às perguntas realizadas nos seminários em Postdam em 2007, publicados em 2008⁷⁶: “(...) eu não eliminaria necessariamente o conceito de solidariedade hoje para, ao invés disso, utilizar somente o conceito de desempenho diferenciado” (HONNETH E RICHTER, 2008a, p.56-57⁷⁷).

Assim, pode-se confirmar que a concepção de valorização ética na terceira esfera não era, para Honneth, a avaliação de particularidades de identidades culturais ou de grupos, mas da solidariedade em outro sentido. Já em *Luta por Reconhecimento* (2003a), Honneth faz remissão direta ao mundo do trabalho nos exemplos dados no subcapítulo sobre Mead. Neste meio tempo foi levantada a questão que leva Honneth a formular melhor o que seria a terceira esfera, a saber: levando em conta que ele pretende realizar, no modelo crítico, a construção de baixo, fenomenológica, da experiencialidade da contribuição e do empenho do outro (HONNETH E RICHTER, 2008a, p.61) na constituição da terceira esfera, como poderia se distinguir as contribuições valorizadas por pequenos grupos sociais daquelas importantes para

⁷⁵Na versão inglesa foi traduzida como *achievement*. No entanto, *Leistung* tem uma ampla gama de sentidos, como “ganho”, “sucesso”, “mérito”, “êxito”, “performance”, “aproveitamento” e “desempenho”, entre outros. A tradução mais adequada do termo *Leistung* no sentido dado por Honneth em 2003 me parece ser aquela que consegue passar tanto a ideia de “desempenho”, quanto a de “mérito” no mercado de trabalho. A utilização do termo *desempenho diferencial* é uma opção adotada por Jessé Souza (2009, p.22, 43; 2012b, p.172) neste sentido. Agradeço ao Luiz pela sempre preciosa ajuda e sugestão dada na solução desse dilema na tradução do termo.

⁷⁶ Cf. MENKE E REBENTISCH, 2008.

⁷⁷ Tradução livre de: “*Das heißt, ich würde nicht unbedingt den Begriff der Solidarität heute streichen, um stattdessen allein den Begriff der Leistung zu verwenden*”.

uma generalidade mais ampla? Ou seja, como é possível que um sujeito, enquanto integrante de um determinado grupo, seja solidário em relação a um plano mais geral que aquele ao qual pertence, às vezes, etnicamente ou com o qual compartilha de um determinado *habitus*? A resposta para isso é a divisão do trabalho, que, segundo Honneth, comporia um elo para responder a pergunta sobre como se transporia o significado de uma contribuição valorizada em pequenos grupos para o âmbito social em geral. Para isso, ele tem que se afastar de Marx e se aproximar, de certa forma, de Durkheim, para quem é a própria divisão do trabalho que possibilita, nas sociedades pós-tradicionais, o sentimento de cooperação e a coesão social pela solidariedade orgânica. É assim, pois, que “a divisão do trabalho pressupõe que o trabalhador, bem longe de permanecer curvado sobre a sua tarefa, não perca de vista os seus colaboradores, aja sobre eles e receba a sua influência” (HONNETH, 2008b, p.62-63). Para Honneth,

O mecanismo de produção de solidariedade tem sempre, o quanto possível, também para as sociedades modernas complexas, a ideia da divisão do trabalho – e com a divisão do trabalho vem de par a experienciabilidade da contribuição dos outros para o objetivo compartilhado por nós (...). Para mim, dá-se assim, em todo caso, a ligação entre o princípio de desempenho diferenciado e o conceito de solidariedade (HONNETH E RICHTER, 2008a, p.61⁷⁸).

No entanto, levando-se em conta que a divisão do trabalho se dá na esfera do mercado, como, então, vincular o funcionalismo presente no mercado de trabalho à ideia de solidariedade? Pois, para discutir o teor normativo da esfera do mercado, que possibilitaria a integração social, Honneth tem que explicar a mediação entre as duas racionalidades no mundo do trabalho. Em outros termos, como sobrepôr teoricamente à racionalidade instrumental própria do mercado, de meios e fins, a racionalidade comunicativa? Para operar essa aproximação, condizente à sua leitura de Durkheim, Honneth precisa reforçar, portanto, sua discordância em relação à divisão analítica habermasiana entre *sistema* e *mundo da vida*, o que está expresso em seu artigo *Trabalho e Reconhecimento* (2008b), publicado também no livro *O eu no nós* (2010a), em que ele faz expressa menção a Habermas. Em contraposição à Habermas ele afirma que:

Se (...) for levada em consideração a perspectiva segundo a qual o mercado capitalista de trabalho também tem a cumprir a função da integração social, então o panorama muda completamente: deparamo-nos com uma série de normas morais que subjazem ao moderno mundo do trabalho da mesma forma como as normas do agir orientado ao entendimento no mundo socialmente vivido (...). [C]om o caminho

⁷⁸ Tradução livre de: “Auch für komplexe moderne Gesellschaften ist der entscheidende Mechanismus der Erzeugung von Solidarität möglicherweise immer noch die Idee der Arbeitsteilung - und mit der Arbeitsteilung einhergehend die Erfahrbarkeit der Beitrags der anderen zu dem von uns gemeinsam geteilten Ziel(...). Jedenfalls ergibt sich so bei mir der Zusammenhang zwischen dem Leistungsprinzip und dem Solidaritätsbegriff“.

aqui escolhido espero reconquistar a possibilidade de uma crítica imanente das relações reais de trabalho (HONNETH, 2008b, p.54).

Em paralelo a esta concepção, há, em Durkheim (1978) as solidariedades *mecânica* – das sociedades tradicionais – e *orgânica* – segundo a divisão do trabalho –, que seriam atravessadas por tipos distintos de integração, uma sistêmica e outra social, relativamente coexistentes e não-excludentes, segundo Peter Thijssen (2012). Utilizando-se do jargão habermasiano, isso seria afirmar que a *solidariedade mecânica* diz respeito não só ao mundo da vida, mas também ao sistema, e que a *solidariedade orgânica* não é forma de integração somente sistêmica, mas afeta também ao mundo da vida. Assim, a relação entre os dois tipos de solidariedade já em Durkheim pode ser interpretada, segundo Thijssen (2012), no sentido dialético hegeliano e não no lógico estático.

A aproximação de Honneth à concepção durkheimiana se dá, portanto, não somente em razão da concepção do trabalho como forma de integração social que ele oferece, mas também em função de uma filiação clara do sociólogo clássico a Hegel. Sobre a concepção de mercado de trabalho de Hegel e Durkheim, Honneth afirma que se trata de uma análise funcionalista com força de impacto normativa (2008b), o que marca a sua perspectiva cunhada de *funcionalismo normativista* (2011a). Segundo Honneth:

(...) ao responder a questão, se dispomos de critérios imanentes para a crítica das relações de trabalho existentes, tudo depende da decisão de analisar o mercado capitalista na perspectiva da integração sistêmica ou da integração social: se nos limitarmos à primeira perspectiva, então no mercado se revelam condições e regulamentações pré-econômicas, mas não princípios morais; mas se, ao contrário, nos deixamos orientar pela segunda perspectiva, então no mesmo mercado se revelam as implicações morais que, segundo Hegel e Durkheim, garantem seu ancoramento normativo no mundo social da vida (p.64, 2008b).

Isso significa que, muito diferente de haver uma orientação normativa pré-contratual no mercado e de uma proveniência incidental de questões morais da reprodução material, os mercados de trabalho e de consumo criam, a partir da sua necessidade de funcionamento, pressupostos normativos de justificação de sua existência. A integração sistêmica precisa, para Honneth, de justificação normativa, comunicativa. Sua manutenção não pode se justificar socialmente pela necessidade de apropriação do trabalho alheio, nem pelo controle dos meios de produção e pelo ganho do mais-valor. Outros dois autores são apontados por Honneth como igualmente *funcionalistas normativistas*: Karl Polanyi e Talcott Parsons, que procuram o fundamento moral do mercado a partir de seu funcionamento ancorado na necessidade de assegurar a confiabilidade nas relações de troca e ganho. Segundo Honneth, “eles fariam do resultado das trocas de mercado dependentes das pressuposições de uma sequência de mecanismos de proteção institucionais, cuja justificabilidade moral tem que poder se

assegurar frente a todos os participantes” (2011, p.337⁷⁹). As concepções de moral no mercado, nesses autores, estão, portanto, bem alinhadas na forma da reconstrução normativa, pois a normatividade não recai sobre uma moral pré-contratual, mas sobre o modo de funcionamento sistêmico existente que precisaria de estofo comunicativo em sua manutenção.

Apesar da aparência, Honneth afirma que o mercado de trabalho capitalista não é, por excelência, a instituição que regula a estima social. Sobre isso, ele mesmo afirma que a regulamentação moral extrínseca ao mercado é capaz de demarcar o sentido normativo de desempenho aplicável:

Para mim, o mercado de trabalho capitalista não representa o médium institucional através do qual a estima social é regulada conforme o princípio do desempenho diferenciado nas sociedades modernas. Muito antes, isso me parece, num sentido inverso, que a ideia normativa do ‘mérito’ ou do ‘desempenho’ rodeia a lei de mercado moralmente por fora, para evitar um mero ganho conforme expectativas circunstancialmente avaliadas à curto prazo. Neste ponto, os processos de uma desregularização forçada que nós podemos observar têm também constantemente o efeito de furar aqueles limites normativos que provêm do uso historicamente combatido do princípio do desempenho (HONNETH, 2004b, p.118⁸⁰).

Percebe-se, a partir desta resposta de Honneth, uma dificuldade em se definir a relação entre mercado e solidariedade na terceira esfera de reconhecimento, que possui como princípio algo que resulta da soma do desempenho diferenciado aos valores sociais comuns, criados na dependência recíproca no mercado, em termos funcionais. A existência de pretensões morais legítimas acerca do mercado de trabalho pode sim estar ligada à ideia de que todo trabalho tem algum *status* social, porque contribui com o todo, e que, portanto deve receber alguma parte dos recursos econômico-materiais. Questiona-se, no entanto, se se pode enxergar essas mudanças sociais como advindas de um *excedente de validade* de princípios inscritos no próprio mercado ou de um controle externo necessário que limita seu real mecanismo. A *distribuição* de estima social segundo sua lógica interna passa a ser determinada não mais pela participação e contribuição particular às finalidades sociais eticamente valorosas, mas aos critérios de valorização do mercado. Esta alteração é crucial para entender do que se trata a terceira esfera de reconhecimento pelo menos depois de 2003,

⁷⁹ Tradução livre de: “(...) sie das Gelingen des Marktverkehrs von der Voraussetzung einer Reihe von institutionelle Schutzmechanismen abhängig machen wollen, die dessen moralische Rechtfertigbarkeit gegenüber allen Beteiligten sicherstellen können sollen”.

⁸⁰ Tradução livre de: “Der kapitalistische Arbeitsmarkt stellt für mich nicht das institutionelle Medium dar, durch das die soziale Wertschätzung in modernen Gesellschaften nach Maßgabe des Leistungsprinzips reguliert wird (S. 95); es scheint mir vielmehr umgekehrt so, dass die normative Idee des "Verdienstes" oder der "Leistung" das Marktgeschehen von außen moralisch einhegt, um eine bloße Vergütung nach jeweils kurzfristig eingeschätzten Erfolgsaussichten zu verhindern. Insofern haben die Prozesse einer forcierten Deregulierung, die wir im Augenblick beobachten können, stets auch den Effekt, jene normativen Begrenzungen einzureißen, die aus der historisch umkämpften Anwendung des Leistungsprinzips stammen“.

para Honneth: não é mais possível, a partir de então, se confundir este padrão de relação intersubjetiva como aquele em que impera os valores éticos num sentido puramente comunitário, mas pela integração *normativa funcionalista* através do mercado. Como afirma Jessé Souza, consoante com esta concepção, “(...) todas as chances de reconhecimento social e autoestima passam a estar ligadas ao desempenho diferencial no mercado e no Estado” (SOUZA, 2009, p.399).

Esta mudança, apesar da variação de conteúdo, não redundando em um mecanismo formal distinto de reconhecimento, pois “o princípio do desempenho diferenciado e/ou da justiça do mérito [*Leistungsgerechtigkeit*] exige que a estima não seja estritamente igualmente distribuída, mas sim conforme a colaboração com a qual os membros da sociedade participam do bem social comum” (IKAHEIMO et. al., 2004, p.82⁸¹). A contribuição para as finalidades sociais – éticas ou do mercado – continua a constituir o impulso interno para a luta por reconhecimento, como é o caso das greves, por exemplo, em que há um descompasso entre a contribuição e sua valorização econômica. A intenção interna da greve é demonstrar a importância do trabalho de um setor para a sociedade através da sua falta, o que pode provocar uma maior valorização econômica. Uma disputa por aumento do salário não é simplesmente uma luta por bens materiais, mas um reflexo da pretensão de rearranjo da gramática moral no sentido de sua maior valorização, portanto é uma luta por reconhecimento. Como afirma Honneth, “(...) uma vez que as relações da estima social (...) estão acopladas de forma indireta com os padrões de distribuição de renda, os confrontos econômicos pertencem constitutivamente a essa forma de luta por reconhecimento” (HONNETH, 2003a, p.208). Neste sentido, o *desempenho diferenciado* enquanto lógica normativa do mercado serve também para a crítica de um estado de coisas desigual e da negação do reconhecimento no mundo do trabalho, pois envolve, em uma face, a contribuição à reprodução da sociedade.

No entanto, é a contraface sistêmica da lógica do mercado que provoca as distorções nesta esfera e que recebe legitimação no discurso da *meritocracia*, segundo o qual devem ser reconhecidos aqueles indivíduos que melhor se adequam aos postos valorizados no mercado. A *meritocracia* ou *ideologia do mérito*, como apropriação do princípio do *desempenho diferenciado*, é um discurso utilizado para justificar as desigualdades sociais e legitimar a dominação de classes, ao invés de servir à emancipação. O direito do trabalho e as medidas de

⁸¹ Tradução livre de: “*Das Leistungsprinzip bzw. das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit verlangt, dass Wertschätzung nicht strikt egalitär verteilt wird, sondern nach Maßgabe des Beitrags, den die Gesellschaftsmitglieder dem gesamtgesellschaftlichen Gut beisteuern*”.

inclusão servem, nesse sentido, de interferência externa do direito, que tem a capacidade de inserir o sentido do princípio da igualdade para forçar as outras esferas a um avanço qualitativo. Segundo Honneth “[a]s implicações deste achado moral-sociológico podem ser mais desenvolvidas em duas direções: a primeira relativa à socialização moral do sujeito, a segunda sobre a integração moral da sociedade” (FRASER E HONNETH, 2003, p.173⁸²).

Pode-se dizer que Honneth toma o segundo caminho na sua obra tardia: o da integração moral da sociedade. Mais do que isso, a visão do princípio normativo interno à esfera do mercado é ainda mais alargada. Uma vez que inclusive a interação sistêmica é normativizada no conceito de *funcionalismo normativista* (HONNETH, 2011a), a discussão sobre a influência de imperativos sistêmicos desaparece de vez em prol de uma teoria social da reconstrução normativa das esferas de liberdade. Por este motivo, o último passo na teoria de Honneth, representado no livro *O direito da liberdade* (2011a), compõe a sua concepção de justiça a partir dos princípios inscritos nas instituições sociais.

2.3 O Direito da liberdade

A obra tardia de Honneth, entendida no período de sua produção entre *Sufrimento de indeterminação* (2001; 2007a) e o livro *O direito da liberdade* (2011a), tem duas marcas importantes: de se voltar à obra madura de Hegel e à ideia de patologia social inicial da teoria crítica. Honneth dá atenção à *Filosofia do Direito* de Hegel, revisando expressamente a afirmação de que somente os escritos do jovem Hegel seriam importantes para redescrever as esferas da eticidade formal que deem atenção às relações intersubjetivas de reconhecimento. Negando essa interpretação inicial da obra de Hegel, Honneth esboça sua concepção de teoria da justiça contemporânea a partir da reatualização da *Filosofia do Direito*. Já em *Sufrimento de indeterminação* (2001), Honneth defende a possibilidade de leitura da *Filosofia do Direito* de Hegel a partir de sua reatualização indireta, discutindo os motivos de se fazer uma leitura não sistemática do filósofo.

Por “reatualização” entende-se pensar a filosofia de um filósofo do passado, como Hegel, a partir de problemas do presente (WERLE E MELO, 2007). Para tanto, Honneth comenta duas formas de se levar a cabo este plano: indireta e diretamente. Uma reatualização direta deve ter como esforço uma tentativa de leitura mais fiel ao sistema filosófico ao qual

⁸² Tradução livre de: “*The implications of this moral-sociological finding can be further developed in two directions: the first concerning the subject's moral socialization, the second concerning the moral integration of society*”.

faz leitura. Isso significaria, na leitura que Honneth faz de Hegel, subordinar a liberdade individual à autoridade ética do Estado e estruturar sua obra em sua maneira lógica – no sentido da *Lógica* hegeliana –, o que seria um “retrocesso nos padrões pós-metafísicos de racionalidade” (WERLE E MELO, 2007, p.33). Já a reatualização indireta, defendida pelo nosso autor, ao invés de prezar pela integridade do sistema filosófico em questão, tem como finalidade reconstruir alguns conceitos em detrimento de outros, como forma de *empregá-los* em problemas e debates atuais. Para Honneth a reatualização indireta é a forma de leitura que pode fazer o hegelianismo dar frutos na filosofia política e na teoria social hoje, notadamente no debate contemporâneo em teoria da justiça.

A finalidade desta reatualização indireta é trazer de forma mais crítica o conceito de justiça de Hegel para discussão em um debate já saturado com kantianos construtivistas sem cair necessariamente nas premissas comunitaristas, de princípios de justiça não deduzidos em abstrato e *a priori*, mas encontrados nas práticas institucionais já existentes na realidade. O pano de fundo da teoria da justiça honnethiana é uma concepção crítica de que “toda a realidade social possui uma estrutura racional” (WERLE E MELO, 2007, p.36), de que é possível reconstruir fragmentos de racionalidades presentes na realidade social, pressuposto que, segundo Honneth, seria compartilhado por toda a tradição da teoria crítica (2007b). O que sustenta a hipótese de Honneth, de que haveria uma racionalidade inscrita na realidade, é a remissão ao espírito objetivo em Hegel, entendido no sentido pós-metafísico como história.

A crítica mais forte a esse modo de reatualização é aquela que valoriza extremamente a obra completa de um filósofo e a entende como sistema do qual não se pode prescindir. Por isso, Giannotti, em uma resenha sobre o *Sofrimento de indeterminação*, faz a seguinte objeção a esta obra: “Honneth faz Hegel dizer o contrário do que ele diz. As diferenças entre os textos de juventude e aqueles maduros não alteram o que pensa do conceito, que desde logo se apresenta como o universal se particularizando para informar-se como individual em si e para si” (GIANNOTTI, 2007, p.220). Parece, no entanto, que a interpretação de Giannotti sobre o empreendimento de Honneth é mal compreendida, inclusive dentro do que se entende por reconstrução em uma teoria crítica e não tradicional, pois, para uma reatualização indireta, “(...) a crítica necessária se realiza somente por meio de um caminho indireto, no qual é apontada a irrelevância de ambas as objeções para aquela reapropriação efetivamente produtiva da obra” (HONNETH, 2007a, p.50). O intento crítico honnethiano, neste caso, comporta risco que o próprio autor admite, pelo “(...) perigo de sacrificar a própria substância da obra com o objetivo de uma arrumação entusiasta do texto” (HONNETH, 2007a, p.50). Na

reatualização indireta Honneth defende, então, uma leitura que preserve sim os fundamentos teóricos da filosofia de Hegel, sem que com isso precise compartilhar das mesmas conclusões do autor. Além do mais, a acusação de Giannotti acaba por sobrevalorizar uma pretensa coerência interna do autor consigo mesmo, como se um filósofo fosse um ser de pensamento estático, no qual o único movimento é no sentido do amadurecimento da obra que é a mesma desde a juventude até a maturidade, ao invés de tratá-lo como um ser histórico. Tudo isso ocorre em detrimento da tomada de perspectiva do autor em determinados quadros referenciais, o que privilegia o debate e tradução de uma obra em conceitos e problemas.

Tendo reatualizado indiretamente a *Filosofia do Direito* de Hegel, Honneth pretende, em um segundo momento, com *O direito da liberdade* (2011a), fazer uma reconstrução histórica que abarque o desenvolvimento das instituições sociais analisadas naquela obra.

A reconstrução normativa da liberdade realizada por Honneth no *O direito da liberdade* (2011a) pode ser tomada, portanto, como um desenvolvimento posterior à reatualização indireta de Hegel defendida em *Sufrimento de indeterminação* (2001). Já neste livro ele introduz os elementos hegelianos da *Filosofia do Direito* no debate contemporâneo sobre teorias da justiça (WERLE E MELO, 2007), mas só em 2011 ele desenvolve o núcleo de uma teoria da justiça que visa especificar as condições intersubjetivas de autorrealização individual, portanto, uma teoria da justiça que esteja vinculada não a modelos abstratos, mas a uma reconstrução das práticas e condições de reconhecimento já institucionalizadas (WERLE E MELO, 2007), analisando as instituições sociais em um sentido amplo. Ou seja, no *Sufrimento de indeterminação* (2001) ele analisa o exercício da *vontade livre* e prepara o campo para fazer a reconstrução da liberdade, criando em seu livro (2011a) a mesma estrutura da *Filosofia do Direito* de Hegel.

A vontade livre é descrita da seguinte forma: o exercício da liberdade negativa se daria pelo direito abstrato, que é a indeterminação no mais alto grau; o segundo tipo de liberdade estaria na moralidade, caracterizada, ao contrário da primeira, pela forte determinação. A liberdade social efetiva consiste na reconciliação desses dois tipos mais elementares e, por isso, oscilaria entre as posições parciais de liberais e comunitaristas. A síntese dialética entre as liberdades jurídica e moral, entre liberdade universal e determinação, se dá na liberdade social, cunhada pelo termo *ser-consigo-mesmo-no-outro* [*Im-Anderen-bei-sich-selbst-sein*], ou seja, uma liberdade no sentido cooperativo e não concorrente, um ser *com* e não *contra*. Em *Sufrimento de indeterminação* (2001) Honneth afirma que nós experimentamos mais fortemente esta forma de liberdade no amor e na amizade.

A passagem que Honneth almeja e ainda não realiza nesta ocasião, mas somente em seu último livro (2011a), é a da análise da eticidade nas instituições existentes, ou seja, a análise concreta “[d]as condições sociais ou institucionais, [que] devem ser concebidas como uma ordem social justa que permite a cada sujeito individual participar em relações comunicativas que podem ser compreendidas como expressão da própria liberdade” (WERLE e MELO, 2007, p.38). Para isso, ele precisa analisar as esferas da eticidade existentes, como Hegel teria feito: na família e relações íntimas, na sociedade civil e no Estado.

Aqui já aparece bem claro um abandono da abordagem do reconhecimento nos termos da *luta por reconhecimento* do jovem Hegel em prol da concepção de justiça que se aproxima mais do Hegel tardio, o que se confirma no texto introdutório do *O direito da liberdade* (2011a), chamado *Teoria da justiça como análise da sociedade*. Nele, Honneth traça qual o caminho de sua reconstrução normativa das esferas de realização da liberdade. A concepção geral hegeliana por traz da pesquisa social como teoria normativa é a chamada *transcendência na imanência*: de se voltar à realidade social para encontrar os princípios de justiça inscritos nas práticas das instituições existentes, como forma de efetivá-los ainda mais. Trata-se mais uma vez da ideia de que há uma racionalidade interna à realidade social e da busca por fragmentos de racionalidade, como desiderato crítico da reconstrução normativa na teoria crítica de Honneth. Esta reconstrução não redundaria necessariamente em um conservadorismo, pois parte da premissa de cunho dialético-hegeliano de que os princípios são insaturáveis e que eles não só podem, mas devem sempre ser revisitados.

A estrutura do *O direito da liberdade* (2011a), de Honneth, é similar à da *Filosofia do Direito*, pois a intenção é de uma reconstrução normativa da liberdade nas mesmas instituições analisadas por Hegel. Após uma atualização histórica do direito da liberdade, da liberdade negativa à social, passando pela reflexiva, Honneth trabalha com a possibilidade da liberdade, nas liberdades jurídica e moral, para tratar da efetivação da liberdade, pela liberdade social. Neste ponto o autor trabalha com o “nós” nas instituições, a saber: nas relações íntimas, nas trocas de mercado – tanto de trabalho, quanto de consumo – e na formação democrática da vontade política – no Estado. Talvez a maior inovação dentro da obra de Honneth seja a atenção à esfera pública democrática como um locus de realização da liberdade social. Em *Luta por reconhecimento* ele afirma que “(...) a vida pública teria de ser considerada não o resultado de uma restrição recíproca dos espaços privados da liberdade, mas, inversamente, a possibilidade de uma realização da liberdade de todos os indivíduos em particular” (HONNETH, 2003a, p.41), no entanto, a reconstrução das instituições

democráticas como uma das três esferas fundamentais da liberdade social é, sem dúvida, uma importante transformação na perspectiva de sua teoria. Percebe-se, por este e por outros motivos, que a estrutura da obra de 2011 torna difícil uma relação direta com aquelas antigas esferas de reconhecimento. Para Siep o livro de Honneth pretende defender, como sugere o título de seu artigo, que *nós somos triplamente livres*⁸³ (SIEP, 2011). Ele trabalha somente com a esfera da liberdade social, para comentar suas três formas distintas incorporadas nas instituições citadas como aquelas que proporcionam a liberdade efetiva.

Honneth prossegue na utilização do vínculo entre justiça e reconhecimento, não somente como realização da liberdade social, mas insiste na utilização do termo *reconhecimento recíproco* em todos os âmbitos: na formação dos sujeitos, em suas relações sociais e na sua autorrelação prática. Em entrevista dada por Honneth em 2006 a Stojanov, ele define o papel fundamental do reconhecimento em sua teoria, que consiste em uma tese formal-antropológica invariável de que a integração social é dependente de padrões de reconhecimento recíproco, que se dão, nesta sociedade, nas esferas descritas. Nesse ponto, ele parece generalizar sua concepção, para afirmar logo depois que aquelas esferas descritas são esferas de nossa sociedade moderna e não categorias fisiologicamente dadas:

A integração social é invariavelmente dependente da forma do padrão de reconhecimento recíproco. Isso me parece, de fato, uma tese formal-antropológica. Dito de forma mais aguda: não podemos pensar absolutamente nenhuma forma de sociedades onde a vida e a sobrevivência sejam possíveis, nas quais a integração normativa não funcione sobre determinados padrões ou mecanismos de reconhecimento recíproco (HONNETH *apud* STOJANOV, 2006, p.4⁸⁴).

O problema centra trazido por esta guinada na teoria de Honneth seria, segundo Siep (2009, 2011), a perda da categoria da luta como motor do progresso moral. Levando-se em conta estas críticas dirigidas a Honneth e uma mudança pelo menos dos conceitos utilizados pelo autor entre 1994 e 2011, a pergunta é o que realmente restou dos padrões de reconhecimento da *Luta por reconhecimento* na reconstrução do *O direito da liberdade* (2011a) e se podemos ver uma continuidade em seu trabalho ou se trata de uma ruptura? Em outra entrevista de Honneth, desta vez com Rasmus Willig (2012), uma das principais perguntas é sobre a revisão das esferas de reconhecimento entre *Luta por reconhecimento* e *O*

⁸³ Tradução livre de: “*Wir sind dreifach frei*”.

⁸⁴ Tradução livre de: “*Invariant ist die Angewiesenheit der sozialen Integration auf Muster wechselseitiger Anerkennung. Das scheint mir in der Tat eine formal-anthropologische These zu sein. Zugespitzt gesagt: Wir können uns überhaupt keine Formen lebensfähiger, überlebensfähiger Gesellschaften denken, in denen die normative Integration nicht über bestimmte Muster oder Mechanismen wechselseitiger Anerkennung funktioniert. Ich würde soweit gehen zu sagen, dass Gesellschaft identisch mit der Etablierung von solchen Mustern intersubjektiver Anerkennung ist*”.

*direito da liberdade*⁸⁵, em cuja resposta o próprio Honneth demonstra uma dúvida quanto às revisões que operou. Segundo o próprio Honneth não há uma resposta fácil, pois a sua obra mais recente tem como finalidade a reconstrução normativa das práticas e instituições da modernidade, diferentemente de seus trabalhos iniciais. Porém haveria uma forma de relacionar as duas obras que dividiriam o reconhecimento em cinco níveis distintos, porém de modo mais complexo, pois concebe uma subdivisão da terceira forma de liberdade, a social, como forma de realizar as duas primeiras liberdades – moral e jurídica. Segundo Honneth, “[c]omo se pode ver, o foco em uma análise da sociedade transformou as três formas originais de reconhecimento em cinco; mais do que isso, as duas primeiras formas precisam ser suplementadas por três outras formas, isto é, por ‘práticas éticas’ (*sittlichen Praktiken*)” (WILLIG, 2012, p.148⁸⁶). Isso significa que as três formas em teoria do reconhecimento se modificaram substancialmente, resultando em: i) direito e ii) moral, de um lado – a possibilidade da liberdade – que precisam ser complementadas por práticas da vida real, institucionalizadas nas iii) relações íntimas pessoais, iv) no mercado e na v) formação comunicativa da vontade política. Houve, assim, uma revisão daquelas esferas de reconhecimento, inclusive em seu funcionamento interno e nas suas interrelações: ao invés de três níveis crescentes, teríamos dois níveis que possibilitam a liberdade (direito e moral), que deve ser efetivada nos três âmbitos sociais (relações íntimas, mercado e participação política).

Como visto, o próprio Honneth deixa transpassar a dificuldade de se relacionar essas duas obras (1994 e 2011a), o que demonstra, na verdade, os reflexos de sua filiação a dois Hegels, separados pela *Fenomenologia do Espírito*, sobre o qual há ainda hoje o esforço de se unificar sua obra em seu sistema filosófico⁸⁷. É essa dificuldade de sistematização da leitura dos intérpretes de Hegel, os quais não conseguem convergir sobre a relação entre o jovem e o velho Hegel, que parece se reproduzir na obra de Honneth.

O que se pode interpretar a partir das declarações do próprio Honneth e da leitura de suas obras é que o reconhecimento foi cada vez mais se transformando em uma tese antropológica fundamental à experiência humana, realizado de formas distintas nas

⁸⁵ A pergunta é: “Your new book has been presented as your most important work after *The struggle for recognition* (Honneth 1995). Could you say something about the relation between *The struggle for recognition* and *Das Recht der Freiheit*? Are the two books complementary, that is, do they deal with different problems from the same basic points of departure? Is the latter a continuation of the former? Or can we find some major changes in your social philosophy or even self-criticism with the publication of *Das Recht der Freiheit*?” (WILLIG, 2012, p.147).

⁸⁶ Tradução livre de: “As you can see, the focus on an analysis of society has turned the three original forms of recognition into five; moreover, the first two forms need to be supplemented by the other three forms, that is, by ‘ethical practices’ (*sittliche Praktiken*)”.

⁸⁷ Cf. CELIKATES, 2007 sobre as leituras de Hegel nos modelos de Frankfurt, de Chicago e no parisiense.

instituições sociais e que o conflito moral, a categoria da luta, vai desaparecendo em prol da reconciliação oferecida pela história vindoura. É por este motivo que a luta e o conflito somem de cena neste modo de interpretar Hegel. Como afirma Celikates, “[a] tendência de estreitar a luta por reconhecimento na ‘procura e concordância de bases intersubjetivamente conectadas para nossas convicções’ termina por eliminar o caráter da luta” (2007, p.220⁸⁸). O caráter conflituoso do reconhecimento passa a ser visto como caminho de reconciliação e não como conflito insolúvel.

A vantagem desta revisão de Honneth em sua obra tardia é a utilidade da história para a realização de diagnósticos do tempo, uma vez que a descrição mais detalhada das esferas da liberdade atenta para suas respectivas formas patológicas, na reconstrução normativa operada por Honneth (2001; 2011a). Segundo Honneth, “com certeza, é a conexão interna de autorrealização, de autorrelação positiva e reconhecimento recíproco, que fornece, para mim, a chave de uma fundamentação normativa tanto para o diagnóstico da patologia quanto para a teoria da justiça” (HONNETH, 2004b, p.113⁸⁹).

Identificar, de forma imanente, patologias na sociedade e apontar, de certo modo, seu “remédio”, na forma de emancipação, é o desiderato permanente da teoria crítica. Esta noção, pode-se dizer, é legatária da ideia de crítica tomada da concepção de Karl Marx, que procurava escapar, por um lado do pensamento utópico, representado pelo socialismo utópico, a partir da qual a crítica é infrutífera por se afastar da realidade e não oferecer saídas reais, e, por outro lado, das teorias pretensamente neutras que apenas analisavam o contexto político-econômico (NOBRE, 2008), que limitavam-se a fazer diagnósticos gerais acrílicos da macroeconomia e da política de Estado, sem tocar a realidade (como os primeiros liberais econômicos). É dessa concepção de “crítica” que Max Horkheimer se vale para escrever o texto inaugural da Escola de Frankfurt, *Teoria tradicional e teoria crítica* (HORKHEIMER, 1937) e daí em diante a temática da patologia social tem acompanhado os diagnósticos críticos do tempo, em maior ou menor grau (WERLE e MELO, 2007).

Na obra tardia de Honneth o tema da patologia social ganha ainda mais força (ZURN, 2011), inclusive pelo esforço de dar andamento a uma “teoria crítica da sociedade” em um sentido mais normativo (WERLE e MELO, 2008), o que aguça ainda mais o objetivo de fazer

⁸⁸ Tradução livre de: “*Die Tendenz, den Kampf um Anerkennung auf die ‚Suche nach und Verständigung über intersubjektiv verbindliche Gründe für unsere Überzeugungen zu verengen‘, eliminiert letztlich den Charakter des Kampfes“.*

⁸⁹ Tradução livre de: “*Auf jeden Fall ist es der interne Zusammenhang von Selbstverwirklichung, positiver Selbstbeziehung und wechselseitiger Anerkennung, der für mich den Schlüssel für eine normative Begründung sowohl der Pathologiediagnose als auch der Gerechtigkeitstheorie liefert“.*

um diagnóstico social que consiga identificar as razões dos problemas de época, como modo também de resolvê-los. Com um padrão normativo mais claro em vista, pode-se perceber com mais facilidade as falhas e problemas de integração social. Honneth trabalha com diversas categorias que circundam a noção de patologia social, como o “esquecimento do reconhecimento” na reificação, a partir da reabilitação do conceito de outra fonte marxista (para além da própria tradição da teoria crítica), de Georg Lukács; o reconhecimento ideológico, a má-distribuição, a indeterminação (HONNETH, 2001), as patologias da razão (HONNETH, 2007b) e, mais recentemente (HONNETH, 2011a), com patologias da liberdade jurídica – a juridificação de todas as esferas e formas de liberdade, a indecisão – e patologias da liberdade moral – como o moralismo e o terrorismo.

Nas esferas do reconhecimento como nas relações pessoais, família, amizade e amor, no direito abstrato, na moralidade, no mercado e no Estado (HONNETH, 2011a), as formas de liberdade, já mencionadas aqui, podem ser exercidas também de modo patológico. Porém, o que o autor demonstra é que a patologia não se manifesta no modo próprio de um fenômeno, e sim a partir de sintomas. Para ele, por exemplo, o tratamento jurídico abstrato desigual, como o *apartheid* na África do Sul não é uma patologia social, e sim uma clara injustiça social de primeiro plano. Nesse sentido, pode-se já delinear como ocorre uma patologia social: ela consiste em uma exclusão ou lesão da chance de participação igualitária no processo de cooperação social, no entanto, diferentemente de uma injustiça social, para Honneth, “[n]ós podemos falar de uma ‘patologia social’ sempre quando um ou todos os membros da sociedade não estão em condição de entender adequadamente o significado dessas práticas e normas, devido a causas sociais” (2011a, p.157⁹⁰).

Nesse sentido é que a patologia é um “distúrbio de segunda ordem”, como afirma Christopher Zurn, que opera a desconexão constitutiva entre o conteúdo de primeira ordem e a compreensão reflexiva desses conteúdos na segunda ordem (ZURN, 2011). Por essa via, uma prática social “legítima” num primeiro plano, esconde por trás sua justificativa o seu real fundamento em uma exclusão daquele sujeito da igual chance de participação no processo de cooperação social. É um distúrbio, portanto, que não está na análise da prática ela mesma, mas na razão social de sua existência, que opera uma exclusão sem que os afetados, em sua maior parte, tomem consciência disso. Nesse desconhecimento reside a possibilidade, por

⁹⁰ Tradução livre de: “Immer dann, wenn einige oder alle Gesellschaftsmitglieder aufgrund von gesellschaftlichen Ursachen nicht mehr dazu in der Lage sind, die Bedeutung dieser Praktiken und Normen angemessen zu verstehen, können wir von einer »sozialen Pathologie« sprechen“

exemplo, da autorreificação e de outras patologias sociais, nas quais os próprios afetados cooperam para o distúrbio sem ter consciência disso.

Honneth faz nota de que não se entende como segunda ordem o sentido psicanalítico freudiano de inconsciente, o qual, de algumas formas, vez ou outra, vem à tona no indivíduo. A patologia social, apesar de afetar os indivíduos de uma sociedade também psicologicamente, não tem o sentido do acúmulo de patologias ou transtornos psicológicos individuais. Quem não está em condições de compreender o uso racional de uma determinada prática social institucionalizada em razão de uma patologia social, não sofre de um transtorno psicológico que demande tratamento terapêutico; o “tratamento” é social. Por isso, quando trabalha com a invisibilidade social ele afirma que “uma forma de tornar invisível, a saber, de deixar desaparecer, não tem a ver evidentemente com a não-presença física, mas sim com a não-existência em um sentido social” (2003d, p.10⁹¹). Do ponto de vista da justificação deste estado de coisas social desigual, Honneth entende que “essas patologias são eficazes no mais alto grau da reprodução social que trata do acesso reflexivo ao sistema de argumentação e de normas” (2011a, p.157). Mesmo levando em conta que as camadas oprimidas tenham acesso à forma de justificação moral das regras sociais impostas, o que já foi para Honneth uma questão central (HONNETH, 2000b), as patologias sociais funcionariam no engano socialmente provocado de que um agente é reconhecido em seu valor como livre e igual.

O objetivo de um teórico crítico, porém, vai além da descrição das patologias sociais: deve-se explicar a raiz do distúrbio, como caminho para se projetar teoricamente a emancipação social. Como afirma Zurn, “[d]ito de forma simples, uma teoria crítica das patologias sociais necessita não somente de uma explicação precisa de desordens patológicas no nível de experiências pessoais, mas também explanações sociológicas perspicazes das causas dessas distorções patológicas” (2011, p.346⁹²). No entanto, haveria uma desconfiança de Honneth quanto aos métodos das ciências sociais tradicionais, o que faria com que ele lançasse mão da análise de um contexto também pelas suas manifestações culturais, como na arte. Para ele a simples identificação de uma patologia social demanda muito mais que uma pesquisa social empírica.

Justamente porque Honneth dá atenção à forma de reconhecimento interpessoal dos indivíduos dentro da sociedade, recorrendo à psicologia social em sua teoria, é que o revelar

⁹¹ Tradução livre de: “(...) *eine Form des Unsichtbarmachens, des Verschwindenlassens nämlich, die offenbar nicht mit physischer Nichtpräsenz, sondern mit Nichtexistenz in einem sozialen Sinn zu tun hat*”.

⁹² Tradução livre de: “*Said simply, a critical social theory of social pathologies needs not only an accurate explication of pathological disorders at the level of personal experiences but also insightful sociological explanations of the causes of those pathological distortions*”.

de uma patologia social se dá em, pelo menos, dois planos: demonstrando sua interferência no mecanismo interno de reconhecimento, portanto na autorrelação prática do indivíduo (HONNETH, 2003a), e na relação intersubjetiva, do ponto de vista externo, entre dois indivíduos na relação de reconhecimento (HONNETH, 2000b, 2003a). Trata-se de demonstrar o que na dinâmica de reconhecimento individual é afetado pela patologia social, o que significa trabalhar na dupla via da individuação e socialização (HONNETH, 2003a; HABERMAS, 1990). Tal sensibilidade para os sintomas de uma patologia não é passível de ser primordialmente encontrada, na opinião de Honneth, numa pesquisa social nos moldes da teoria tradicional, que se preocupa com o *fenômeno social* no sentido geral, ou seja, numa análise científica causal que pressupõe relações de sucessão e similitude⁹³. Para ele, um filme, romance ou outra obra de arte é capaz de ilustrar a patologia social e “denunciá-la” primariamente. Neste contexto Honneth defende a utilização da análise de filmes, novelas, romances e outras obras de arte na identificação das patologias sociais. Segundo ele, “romance, filme ou obra de arte mantém o subsídio do qual nós primariamente ganhamos conhecimento sobre [a patologia], somente na medida em que se deixasse constatar em nosso tempo tendências de uma deformação reflexiva e no mais alto nível do comportamento social” (HONNETH, 2011a, p.158⁹⁴).

Com isso Honneth não está defendendo um afastamento em relação às ciências sociais, pois o afastamento significaria desviar do propósito inicial da teoria crítica⁹⁵. O que ele defende é uma capacidade da obra de arte em agir como radar de patologias sociais, como porta de entrada para entender o seu funcionamento a partir da ilustração de uma estrutura perversa. Uma pesquisa jurídica, por exemplo, pode demonstrar as falhas na legislação para redistribuição a partir dos tributos, que aumentaria o número de miseráveis numa região já pobre. Mas a reificação de milhares de trabalhadores provocada por trás de práticas sociais legítimas na economia de capitalista, intensificada pela proteção excessiva da propriedade privada e sua importância no acesso mesmo a bens primários, está pelo menos um grau mais profundo. E como tal deficit na redistribuição pode provocar um tipo de exclusão e negação do reconhecimento com a patologia social correspondente, é algo melhor ilustrado que explicado, pois envolve uma relação peculiar com todo o contexto. Como a intenção crítica não é dar diagnósticos transcendentais, mas que transcendam na imanência ao contexto, e nem

⁹³ Cf. COMTE, 1973 sobre o funcionamento da ciência moderna.

⁹⁴ Tradução livre de: “*Romane, Filme oder Kunstwerke enthalten weiterhin den Stoff, aus dem wir primär Erkenntnisse darüber gewinnen, ob und inwiefern sich in unserer Zeit Tendenzen einer höherstufigen, einer reflexiven Deformation des Sozialverhaltens feststellen lassen*”.

⁹⁵ Cf. HONNETH, 1999b, 2007b; WERLE e MELO, 2008.

críticas com referências a um mundo ideal, sob o risco de fazer teoria no modo “tradicional”, entender o contexto, no sentido espacial e local, são importantes para o diagnóstico crítico. A obra de arte que fala sobre um determinado contexto pode, portanto, ilustrar como se operam determinadas patologias sociais com uma sensibilidade holística mais aguçada.

A tese que temos é que a remissão de Honneth a obras de arte não tem relação com seu caráter estético expressivo, mas são importantes na análise por formarem bons tipos ideais para a compreensão do tempo. É por este motivo que ele seleciona as narrativas que pretende utilizar e não faz uma remissão a outros tipos de obras que não romances, novelas e filmes, selecionando um personagem.

Em *O Direito da Liberdade* (2011a), Honneth trabalha com as patologias da liberdade, entendidas como espécies de patologias sociais. Por isso, ele analisa falhas em diferentes esferas de liberdade, como da liberdade negativa, que tem como patologia a excessiva juridificação de todas as esferas da vida. Para tratar desta crescente juridificação de todas as esferas, ele trabalha com o filme *Kramer vs Kramer*, de 1979, do diretor Robert Benton. Honneth também se vale do livro de Benjamin Kunkel, intitulado *Indecisão* (2005), para tratar da patologia da liberdade jurídica que o cunha: a “indecisão”, que se manifesta na falta de objetivos de vida provocado por uma integração social frágil e que Honneth identifica como um distúrbio relacionado ao mundo do mercado de trabalho no sistema capitalista e na competição daí decorrente. Sobre esta juridificação que Honneth trata a partir de arte, tem-se a lúcida análise de Thomas Assheuer, no jornal alemão *Zeit*:

(...) Honneth tenta reconhecer a “patologia” de uma liberdade, que faz do direito como “referência exclusiva da própria autocompreensão” – “ter direito” e “ganhar direito” se tornam no único objetivo de sua ação. No fim e a cabo resta da subjetividade somente o “invólucro do sujeito de direito”, o qual – como também no filme de separação *Kramer versus Kramer* - só prossegue com seu agir se ele com isso se safar perante o tribunal (ASSHEUER, 2012⁹⁶).

A patologia da liberdade negativa é, para Honneth, decorrente de uma visão parcial de que liberdade significa sempre a ausência de obstáculos sociais e políticos externos. Esta visão de cunho liberal perderia de vista outro tipo de liberdade, como a liberdade social, cujo exercício se dá *com* o outro e não *contra*. Em *Kramer vs. Kramer* parece irracional a obstinação do pai em conseguir a guarda do filho, mesmo que isso signifique mais gastos, menos tempos, mais dificuldades no trabalho e menos chances de ascensão na carreira como

⁹⁶ Tradução livre de: “(...) möchte Honneth die »Pathologie« einer Freiheit erkennen, die das Recht zum »ausschließlichen Bezugspunkt des eigenen Selbstverständnisses« macht – »Recht haben« und »Recht bekommen« werden zum alleinigen Ziel seiner Handlung. Am Ende bleibe von der Subjektivität nur die »Hülle der Rechtsperson«, die – wie auch im Scheidungsfilm *Kramer gegen Kramer* – ihr Handeln allein danach ausrichtet, ob sie damit vor Gericht durchkommt“.

decorrência quase natural. Apesar de ter consciência dessas *limitações* que a criação de um filho pode trazer, o pai não hesita, logo após a cena em que faz os cálculos dos prós e contras da guarda, em continuar na briga judicial. A liberdade social aparece mais claramente, para Honneth (2011a), nas relações familiares e de amizade. Portanto, um contexto em que o cálculo estratégico prevalece em todas as esferas, invadindo o âmbito do mundo da vida até na esfera privada, sofre de uma patologia social, segundo esta análise de Honneth, traduzida numa perspectiva mais geral por Habermas no conceito de colonização sistêmica do mundo da vida (HABERMAS, 1981). Para tratar de patologias modernas da liberdade moral, Honneth trabalha, entre outras obras, com a novela *Daisy Miller* de 1878, de Henry James, adaptada para o cinema em 1974, e “*A volta do parafuso*”, de 1889; afirmando que tais obras ainda são úteis para os fins que analisa até hoje (HONNETH, 2011a).

O importante nesta análise honnethiana é o fato de que a invisibilidade social de grupos desfavorecidos pelas relações assimétricas patrimonialistas e/ou racistas, por exemplo, não é necessariamente um ato de vontade deliberada de nenhum dos dois lados. Diferentemente, a invisibilidade denota um determinado estado de coisas social. Por isso é que, apesar de todas as alterações na legislação para prevenção da discriminação e todo o discurso de igualdade racial difundido, o racismo ainda permaneceria no grau mais profundo. Honneth afirma que o desrespeito e a invisibilidade de grupos manifestada no racismo tem raiz na própria (de)formação social. No caso do racismo intencional, não tem eficácia, pois, tentar convencer cada racista de que ele está equivocado no seu juízo, pois se o racismo é uma deficiência na socialização, sua correção vem pela transformação social. Como afirma o autor:

Eu acredito que o racismo consiste em uma deficiência de socialização, em todo um *habitus* (é aproximadamente a formulação que Sartre empregou para o antissemitismo), que não poderá ser transformado ou mudado através de uma militância pedagógica. Isso não exclui, contudo, que se deva refletir sobre medidas pedagógico-políticas que cuidem, em certa medida, complementarmente de síndromes de mentalidade e modos de comportamento. Elas não deveriam, porém, ser entendidas como um evento pedagógico, através do qual um falso ensinamento é substituído por um correto. Deve-se antes pensar numa transformação no direcionamento da socialização – no sentido de uma socialização corretiva suplementar (HONNETH, 2007c, p.1-2⁹⁷).

⁹⁷ Tradução livre de: “*Ich glaube, dass es sich beim Rassismus um einen sozialisatorischen Defekt, um einen ganzen Habitus handelt (das ist ungefähr die Formulierung, die Sartre für den Antisemiten verwendet hat), der nicht durch pädagogische Überzeugungsarbeit transformiert oder verändert werden kann. Dies schließt natürlich nicht aus, dass man gleichwohl über pädagogisch-politischen Maßnahmen nachdenken muss, die gewissermaßen nachträglich solche Einstellungssyndrome und Verhaltensweisen therapieren. Sie sollten aber nicht als eine pädagogische Veranstaltung verstanden werden, bei der eine falsche Lehre durch eine richtige Lehre ersetzt wird. Man müsste eher an eine Änderung der Sozialisationsrichtung denken – im Sinne einer nachträglichen korrektiven Sozialisation*“.

A barreira, portanto, à emancipação social de grupos que sofrem com uma opressão do ponto de vista simbólico se encontra na estrutura mesma do social. Por este motivo é que ela participa da formação de todos os sujeitos, independente do lado em que eles se encontram. Do ponto de vista da justificação, é o assentimento daqueles oprimidos que evidencia a força da violência simbólica por detrás dessas práticas. Nesse sentido, Celikates analisa a obra de Du Bois, chamada *The Souls of Black Folk*, afirmando que “a metáfora eficaz do ‘véu’ já deixa claro que não se trata somente de uma exclusão de determinadas atividades ou lugares, mas sim do retroefeito dessa exclusão na autopercepção e na percepção do mundo dos atores” (2009, p.175⁹⁸). Do ponto de vista da visão daquele que reifica ou que invisibiliza o outro, se trata daquilo que Honneth (2003d) afirma ser a separação entre o reconhecer (*Anerkennen*) e o conhecer (*Erkennen*): uma vez que se consegue conhecer o outro enquanto humano e negar o seu reconhecimento como tal no âmbito normativo. Invisibilidade social é, portanto, “resultado de uma deformação em toda a capacidade humana de percepção em que o reconhecimento está ligado” (HONNETH, 2003d, p.27⁹⁹).

Para Honneth, o ato de reconhecer (*Anerkennen*) é, do ponto de vista ontogenético, anterior ao de conhecer (*Erkennen*), como ele tenta demonstrar na teoria do reconhecimento (HONNETH, 2003a), segundo a qual a origem da autoconsciência tem a ver primariamente com a assunção de perspectiva normativa do outro. Para ele, uma série de exemplos positivos de relações de reconhecimento, nas quais as condições comunicativas estão satisfatoriamente completadas, poderiam ser dados. O que importa, no entanto, é demonstrar justamente quando elas são negadas, pois de um exemplo positivo “nada mostra sua função central (...), enquanto que seu desaparecimento [negação de reconhecimento] é avaliado normalmente como indicador de uma patologia social, que pode resultar para os afetados no estado da ‘invisibilidade’” (HONNETH, 2003d, p.19¹⁰⁰).

A concepção de patologia social de Honneth é, em muitos casos, bem próxima da ideia de Habermas de colonização sistêmica do mundo da vida, o que se deixar mostrar nas patologias sociais da liberdade negativa, na juridificação e na reificação, entre outras patologias. Sobre Habermas, Luiz Repa afirma que “[a]s patologias modernas típicas, as

⁹⁸ Tradução livre de: “*Die wirkmächtige Metapher des »Schleiers« (the Veil) macht dabei schon deutlich, dass es nicht allein um den Ausschluss von bestimmten Aktivitäten oder Orten (...) geht, sondern um die Rückwirkung dieser Exklusion auf die Selbst- und Weltwahrnehmung der Akteure*”.

⁹⁹ Tradução livre de: “*(...) das Resultat einer Deformation jener menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit, an die Anerkennung gebunden ist*”.

¹⁰⁰ Tradução livre de: “*(...) nichts zeigt ihre zentrale Funktion aber stärker, als dass ihr Wegfall normalerweise als Indikator einer sozialen Pathologie gewertet wird, die für den Betroffenen im Zustand der ‘Unsichtbarkeit’ enden kann*”.

formas de alienação e violência são o resultado da expansão do sistema econômico capitalista e do sistema burocrático moderno para além do âmbito em que eles se desenvolvem originalmente (...)” (REPA, 2008, p.163). No entanto, como Honneth não concorda com a divisão analítica feita por Habermas entre sistema e mundo da vida (HONNETH, 2008b), ele redimensiona todas as patologias no âmbito das interações sociais, como falhas de socialização e não como interferência sistêmica. Por este motivo, Honneth consegue oferecer, a partir da análise das patologias sociais, um padrão normativo para a crítica.

Assim, Honneth pode discutir a invisibilidade social sintomática de toda patologia social (HONNETH, 2003d), como um problema moral que se dá dentro da reprodução simbólica da sociedade, e não como resultado da crescente racionalização sistêmica. A narrativa centrada em personagens marcantes, como os de *Kramer vs Kramer*, de *Indecisão*, de *Daisy Miller* (apud HONNETH, 2011a) e do *Homem invisível* (apud HONNETH, 2003d), constituem caricaturas de diferentes formas de desenvolvimento de patologias sociais na perspectiva do agente, que são capazes de demonstrar a modulação própria de suas ações. Sua teoria se aproxima, assim, da *compreensão* e crítica do contexto a partir de *tipos ideais* (WEBER, 2005). Nesse sentido, Honneth procura uma *certificação estética* (2011a), em um sentido fraco, como ilustração desses personagens que são vozes de seu tempo, e não como *experiência estética*.

De todo modo, a construção teórica de Honneth e sua crítica às ciências e teorias tradicionais são valiosas e muito úteis. O importante de um distúrbio ao modo da patologia social está nas entrelinhas das práticas aceitas socialmente, que mantém essa discriminação imperceptível. Por outro lado elas escondem uma profunda e contundente negação de reconhecimento, porque diz respeito à própria estrutura da formação social. Como discutido acima, Honneth não pretende prescindir das ciências sociais em sua análise, mas entende, assim como a teoria crítica, que a pesquisa social deve ter ancoramento na realidade. Todos os âmbitos que envolvem a dimensão social e formativa dos indivíduos podem ser objeto da pesquisa empírica. Para estes fins, pode ser interessante observar a manifestação das patologias sociais e da emancipação na *autorrelação* dos indivíduos, nas *relações sociais*, nas *relações institucionais* e nas *relações com o meio ambiente*, onde, segundo Deranty (2004), as patologias veem à tona.

A obra tardia de Honneth serve aqui para três questões centrais: em primeiro lugar, é nela que Honneth se volta mais fortemente às teorias da justiça, com base, em segundo lugar, nos critérios que ela oferece para se fazer um diagnóstico do tempo presente adequado ao

contexto, o que vem, em terceiro lugar, com subsídio para a discussão dos traços de uma pesquisa empírica que possibilita, no nosso caso, a investigação sobre as cotas raciais no marco da teoria do reconhecimento. Para se fazer o diagnóstico das patologias sociais e se voltar para a realidade social, deve-se fazer, antes, uma análise do contexto através da crítica ao discurso que fundamenta a manutenção do *status quo* no debate sobre raça e classe no Brasil pós-abolição. A partir disso, pode-se voltar à pesquisa empírica para se reconstruir, na realidade social brasileira, as teses desta análise crítica das relações raciais, ancorando o diagnóstico do racismo mascarado nas práticas sociais existentes.

EXCURSO. *O som ao redor*

O som ao redor é um filme brasileiro que se passa em Recife, nos tempos atuais, gravado no ano de 2010 e lançado em 2012. O longa-metragem é o primeiro do jovem diretor Kleber Mendonça Filho e foi premiado em diversos festivais. O filme tem um aguçado senso crítico, que deixa uma situação ao mesmo tempo incomoda e conhecida durante toda sua narrativa. Seu roteiro entrecruza as narrativas de diferentes famílias vizinhas e outros personagens em torno da vida naquela rua, sem necessariamente desenrolar a trama para um desfecho que liga todas essas histórias. Nesse emaranhado, a família de Francisco, que possui vários imóveis na mesma rua, comanda a trama do filme. Seus filhos e netos residem naquela rua e seu controle é tão forte, que os vigilantes que ali se instalam vão até ele para pedir permissão para trabalhar. O filme se desenrola demonstrando problemas corriqueiros da vida privada daquelas famílias e a atuação dos vigilantes na segurança da rua.

O título do filme já serve para ter uma expectativa do que aqui se pretende tratar, da ideia de como uma patologia social se manifesta: seu som está ao redor, difuso, fora do centro da cena e das atenções. Por vezes é como um ruído que incomoda, ou que deixamos de perceber muitas vezes por ouvi-lo constantemente e, assim, termos nos acostumado, naturalizando-o. Pouquíssimas vezes damos atenção ao barulho que está num segundo plano, marginal ao que percebemos pela atenção concentrada. E o mais importante dessa metáfora é que não temos controle sobre esse som, ele persiste e é externo a quem escuta. Parece ser exatamente este o objetivo do filme, de falar de uma coisa simples na superfície – a vida de vizinhos de uma rua da classe média de Recife – e deixar muita coisa à margem da trama principal, que, no entanto, não deixa de aparecer. Ali se narra a vida da classe média alta. A história de vida daqueles que estão ao redor, à margem, só aparece quando tropeça na vida dos protagonistas da sociedade. É assim, afinal, que se conhece algo da vida de Clodoaldo, o vigilante.

A tensão constante do filme faz o espectador se achar o tempo todo enganado sobre as “intenções ocultas” dos vigilantes que se instalam naquela rua, ou seja, sobre o que se deve esperar deles. As cenas retratam atos da vida cotidiana e deixam o espectador sempre na tensão de que “algo” aconteça. Assim, ele não desenrola muito a trama, porque o “problema” que se quer apontar está justamente dentro dessas práticas comuns cotidianas. É nesta desconexão entre o que ocorre na primeira ordem, que não estranhemos, e numa segunda ordem, onde se opera um distúrbio, que se deve entender as patologias sociais ali retratadas.

Há na trama o espaço que é permitido somente em um filme, de cenas “vazias” e “sem sentido”. Diversos acontecimentos cotidianos são retratados, dando a impressão de não serem significativos, mas é nesses acontecimentos corriqueiros que subsistem as patologias sociais. Se, por um lado, nas cenas com João, neto de Francisco, tem-se uma sensação de leveza e tranquilidade para lidar com a vida nas situações mais complexas, por outro lado, as cenas mais comuns em uma família vizinha, da dona de casa Bia, passam uma grande inquietação. Ela se preocupa o tempo inteiro com o latido do cachorro do vizinho, procurando meios de cortar pela raiz o barulho que a incomoda: em vez de fechar a janela, de ligar o rádio em alto volume ou usar tapa-ouvidos, por exemplo, a solução dela é fazer o cachorro parar de latir causando algum ruído insuportável para o animal, como o aparelho importado que produz um som muitíssimo agudo, ou, ainda, com os foguetes usados nas cenas finais do filme. Foguetes, aliás, que coincidem com o barulho do disparo da arma, que surge “ao redor”, enquanto tem centralidade na cena a diversão da família de classe média ao incomodar o cão do vizinho com os fogos artificiais.

A cena do local que precede o disparo envolve uma grande tensão em uma conversa entre Francisco, Clodoaldo e seu irmão, também vigilante. Porém, não aparece nenhuma pista de quem teria atirado em quem. Essa questão permanece aberta no filme, principalmente porque, se por um lado, é criado um sentimento de insegurança em relação às intenções dos vigilantes da rua, por outro lado, o que a trama demonstra no fundo é a continuidade e repetição das mesmas estruturas e práticas sociais. Aquele problema antigo que até então não havia sido resolvido, mesmo depois de muitos anos, não deixa de ser uma metáfora da sociedade brasileira na amostragem daquela rua.

Esses distúrbios são permanências ocultas de modos de exclusões sociais históricas no processo de cooperação ainda não resolvidos; um “mal” social que, no filme, aparece nos sonhos da filha de Bia – de vários garotos negros invadindo sua casa – e atravessa personificado pelo garoto negro que ronda como um fantasma e aparece ora dentro de uma casa no momento que uma empregada doméstica mantém relação sexual na cama do vizinho, ora escalando uma casa de madrugada, visto por Bia enquanto ela foge de sua constante inquietação. Este garoto é pego pelos vigilantes e expulso, como se a instalação da vigilância ali fosse capaz de acabar com a assombração dos problemas sociais não resolvidos, representado naquele fantasma. O fantasma representa bem o significado da invisibilidade social de grupos. Como assevera Zurn, “aqui o curioso é que a invisibilidade social, especialmente de pessoas de castas, raças e classes denegridas, envolve uma forma verdadeira

de reconhecimento no nível da primeira ordem, mas o não-reconhecimento da pessoa no nível da segunda ordem” (2011 p.352, tradução nossa).

A invisibilidade social de classe e raça também percorre a trama do filme em outros momentos: os empregados estão ali constantemente, mas não são considerados interlocutores na trama principal. Os condôminos do prédio de João discutem longamente sobre o que fazer com o antigo porteiro de confiança, em razão de ele estar dormindo no serviço, mas não cogitam em nenhum momento fazer o que é mais trivial e primordial numa relação interpessoal, que é chamá-lo para conversar sobre o assunto. A maior parte dos condôminos coisificam aquele porteiro, preocupando somente com valores financeiros do possível prejuízo na sua demissão. A patologia social ocorre em acharmos legítima essa falta de voz daqueles empregados, mesmo quando se decide sobre a vida deles.

Tanto no caso do porteiro quanto no tratamento de Francisco com os vigilantes e com sua empregada, subsiste uma relação de reificação. Segundo Zurn,

(...) a reificação do outro envolve uma desconsideração das estruturas de reconhecimento normativamente imbuídas e significativas dos outros, na qual tal desconsideração está localizada em formas distorcidas de sociabilidade que servem para desumanizar os participantes e, assim, perpetuar as estruturas sociais patológicas (2011, p.355¹⁰¹).

Esse comportamento social patológico seria opaco até mesmo para os afetados, o que gera uma *autorreificação*, como ilustrado no filme na cena em que os vigilantes agem com frieza ao assistir detalhadamente vídeos de outros vigilantes sendo mortos, sem perceber que aquilo diz respeito à sua própria condição; além da cena em que dois vigilantes narram o episódio de quando se conheceram. O modo pelo qual eles lidam com a morte do outro é exemplificativo da reificação, da qual eles são simultaneamente vítimas e atores.

Uma possível interpretação é que era intenção do diretor Kleber Mendonça Filho testar seus expectadores, jogando com seus preconceitos ao criar a interpretação de que o trabalho daqueles vigilantes ali se instalara com um intento criminoso: seja furtar as casas, sequestrar algum morador rico, talvez traficar drogas. Por isso, o tempo todo o expectador é “surpreendido” com uma boa ação vinda dos vigilantes que “levantavam suspeitas”. A própria sinopse oficial do filme anuncia que a vida naquela rua de classe média do Recife “toma um rumo inesperado após a chegada de uma milícia que oferece a paz de espírito da segurança particular”¹⁰² e, portanto, todos esperam que algo mude ou “aconteça”.

¹⁰¹ Tradução livre de: “(...) *the reification of others involves a disregard of the structures of normatively imbued and meaningful recognition of others, where that disregard is located in distorted forms of sociality that serve to dehumanize participants and thereby perpetuate pathological social structures*”.

¹⁰² Sinopse oficial disponível no sítio do filme: <http://www.osomaoredor.com.br/sinopse>

Esses processos históricos de continuidades e descontinuidades que sobrepõem avanços a retrocessos, mudanças e resquícios das estruturas sociais históricas, trazem uma complexidade que permite associar a questão racial e a de classe no Brasil. Os empregados na casa de João, todos negros não por acaso, são tratados “quase” como familiares, com uma proximidade que cheira à tese do bom senhor do *escravismo muçulmano* (SOUZA, 2000a), que se preocupa, por exemplo, com a saúde da empregada que passa a roupa sem usar o chinelo. Os postos de trabalho são semelhantes àqueles do período escravocrata: por isso é que a maior parte das empregadas domésticas e de empregados ligados ao setor de serviços ainda são os “homens de cor”. É assim que um racismo mascarado (RIBEIRO, 1995) persiste com ajuda desta relação de trabalho, pois se, por um lado, há garantias trabalhistas no plano jurídico, que redundam na igualdade formal, por outro lado, no plano social há uma clara divisão de trabalho que ressoa numa divisão de classe – a começar pelos salários –, de raça, de *status*, que demonstra que este tipo de reificação não é uma novidade no Brasil. Ou seja, o racismo subsiste por meio de um discurso de igualdade racial na superfície que fundamenta as práticas com resquícios escravocratas, com traços de subordinação que persistem em grande medida principalmente no trabalho doméstico¹⁰³.

Olhando-se retrospectivamente, a partir da cena em que Francisco conversa com Clodoaldo e seu irmão, entende-se melhor o passado sangrento e obscuro de Francisco, mostrado na cena em que seu neto, João, o visita em sua fazenda, na metáfora da cachoeira de sangue que o coronel deve ter derramado com seus capatazes, a exemplo do pai de Clodoaldo.

Pareceu acertado deixar a incerteza da conclusão da cena do encontro de Francisco com Clodoaldo e seu irmão, como fechamento do modo de interpretação do filme como um todo. Se refletirmos bem, a interpretação do filme pode servir como termômetro de um preconceito do próprio expectador que imagina já imediatamente que os irmãos vigilantes estavam empreendendo ali uma vingança. O filme se desenrola até então demonstrando que Clodoaldo tinha mesmo somente a intenção de fazer a vigilância da rua, apesar de toda desconfiança gerada, e quando, já perto do fim, Francisco o chama para conversar, Clodoaldo diz que também precisava conversar com Francisco, como se houvesse só então descoberto a questão que os ligava no passado. Numa análise fria, a interpretação mais plausível é de que Clodoaldo teria descoberto somente após a chegada de seu irmão a coincidência de reencontrar aquele mesmo Francisco, que matara seu pai em Recife. Além disso, a cena mais significativa para esta interpretação é aquela na qual Clodoaldo questiona Francisco se a

¹⁰³ Cf. TEIXEIRA, 2013, artigo premiado que discute os resquícios da escravidão no trabalho doméstico.

recente morte de seu capataz na fazenda ocorrera em decorrência ou não de alguma questão ligada ao passado de Francisco. Clodoaldo parecia querer dizer que a sua segurança particular não era necessária, uma vez que não se tratava da intriga antiga com sua família. Quando Clodoaldo e seu irmão revelam quem seria seu pai, quem levanta e age com mais agressividade é Francisco e não os outros dois. Enfim, caso os irmãos vigilantes estivessem premeditadamente atrás de vingança, qualquer outro momento seria melhor: seja antes, quando Clodoaldo não era conhecido na região e quando Francisco saía sozinho de madrugada para nadar na praia, ou depois, como segurança particular dele. Ou seja, quem tinha interesse e se achava talvez na oportunidade de “resolver” um problema, quando da referida cena, era Francisco e não Clodoaldo e seu irmão.

O expectador que não se acha em dúvida sobre quem atirou na conclusão da cena acha o filme tão trivial e superficial que não percebe o jogo que ele cria com o próprio expectador: para ele o filme haveria terminado como esperado, com a execução do objetivo dos vigilantes em se vingarem de Francisco. Neste sentido, a patologia social é tão opaca quanto precisa, para ser efetiva. Quem se pergunta e reflete sobre qual personagem atira em qual, apesar de todo o ambiente tenso que é criado, concluindo pelo mais plausível, de que Francisco é quem atira, pode chegar à percepção da perpetuação das mesmas distorções sociais.

Portanto, o tiro que marca a continuidade se escuta *ao redor*, em outra cena, e não onde ele ocorre. A continuidade de oposições demonstrada nas relações superficiais entre patrões e empregados no centro da trama esconde diversas outras oposições que estão operando *ao redor*: é esta a ideia do social patológico demonstrado no filme.

CAPÍTULO 3. O contexto brasileiro

3.1 O Brasil tem um legado da escravidão?

Trazer a complexidade própria do contexto brasileiro como um desafio à teoria do reconhecimento constitui uma tarefa da própria teoria crítica que se pretenda ancorada na realidade social. Enquanto teoria crítica, a teoria do reconhecimento é fortalecida na sua lide com a realidade. Segundo Sérgio Costa, “[a] teoria social (...) se quiser manter a universalidade de suas formulações sem reduzir-se a uma mera história social de um modo particular de sociabilidade tem de considerar a diversidade dos processos de modernização” (2002a, p.179). Seu entendimento parte da concepção do entrelugar que constitui a América Latina, enquanto ocidente com um característico hibridismo. “Ao mostrar que as comunidades culturais existentes são sempre cingidas, vale dizer, híbridas, busca-se mostrar que a pretensão de homogeneidade é arbitrariamente hierarquizadora” (COSTA, 2002a, p.128).

A crítica pretendida aqui, portanto, a uma visão eurocêntrica, similar àquela fundante dos estudos pós-coloniais, tem como perspectiva o Brasil situado no ocidente moderno, mas do lado do atlântico negro (GILROY, 1993; COSTA, 2006) e com uma modernização periférica (SOUZA, 2000a). Segundo Sérgio Costa “[o] Atlântico Negro (...) põe em evidência a tensão entre ideais universalistas e a história moderna efetivamente conhecida, inseparável do colonialismo e da escravidão” (2006, p.17). Valer-se da teoria do reconhecimento para estudar as cotas raciais se justifica parcialmente no fato de que tal construção teórica tem base na modernidade ocidental. Porém, as ciências sociais mais atuais no Brasil pretendem ressaltar justamente aquilo que escapa aos olhos em uma análise panorâmica externa que insere o Brasil no ocidente moderno. Como defenderemos aqui, é necessário um deslocamento epistemológico que reinterprete a teoria como forma de atestar seu potencial para o contexto brasileiro. Como afirma Jessé Souza:

No entanto, essa “reinterpretação criativa” de teorias de alto grau de sofisticação do centro para o esclarecimento de questões de uma sociedade periférica como a brasileira (...) precisa se ligar a um conhecimento, também crítico e refinado, acerca das diversas contribuições da sociologia brasileira, sob pena de repetirem, sem o saber, proposições velhas e anacrônicas com a roupagem do novo (SOUZA, 2013, p.162).

A tentativa de realizar este deslocamento epistemológico, naquilo que toca este trabalho, é, portanto, o ponto nodal entre teoria do reconhecimento e cotas raciais. A remissão bibliográfica à descrição feita pelas ciências sociais do Brasil sobre o tema das relações

raciais não se constitui, porém, numa tarefa simples. Em primeiro lugar, porque este é, muito provavelmente, o tema mais recorrente e controverso dentro das ciências sociais no Brasil. Em segundo lugar, porque, independente das discordâncias pontuais entre os autores, há uma história das narrativas sobre o Brasil que se modificaram diametralmente a partir, principalmente, da década de 1970, com aquilo que Sérgio Costa (2002a; 2002b) atesta como uma reviravolta nos estudos raciais no Brasil. Em terceiro lugar, porque a tradição das ciências sociais se confunde, aqui, com a tradição dos *retratos do Brasil*, auto-encarregados de criar um mito de brasilidade, o que fez com que o tema, em sua gênese, tenha sido tratado de forma romântica e politicamente orientada no Brasil à formação de um macrossujeito¹⁰⁴. Para Jessé, nosso país é entendido, por boa parte dessas primeiras teorias, de maneira pré-sociológica, carregando um grande déficit sociológico nas interpretações através das tentativas de invenção da identidade nacional (SOUZA, 2014), que, em sua esmagadora maioria, enaltecem a mistura racial como característica determinante da plasticidade social brasileira essencial.

Este esforço conjunto, que liga uma sociologia enviesada à criação do mito fundador nacional, é marcante principalmente após o projeto de unificação nacional na década de 1930 até o enfrentamento desta imagem harmônica na década de 1970. “Se os anos 1930 representam uma inflexão no discurso sobre a nação no Brasil, a partir da ‘invenção’ do discurso da mestiçagem, nas últimas décadas, esse discurso é virado ao avesso pela emergência de novas formas de representação da nação” (COSTA, 2006, p.149). Antes de 1930 há diversos estudos que preparam a imagem de nação baseada na mistura racial, sem, contudo conseguirem efetivar este projeto como mais tarde, na junção do Estado Novo com a obra de Gilberto Freyre. É o caso do empreendimento iniciado já no Império com a criação de alguns institutos, sendo o mais importante deles, o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), que tinham como objetivo a escrita da história da nação. O IHGB, criado com a finalidade de fazer uma história do Brasil que reunisse os eventos e datas importantes e a memória dos heróis nacionais, era o portador da história oficial. Assim, o seu desiderato político era dar unidade e estabilidade ao país por meio do reforço do mito fundador. A questão racial foi, nesse momento, tratada de uma maneira inconclusa e vazia, na medida em que o projeto de centralização nacional implicaria a tentativa arbitrária de passar por cima das diferenças. Nesse espírito é que surge o concurso de teses, promovido pelo IHGB em 1844, com o tema “Como escrever a história do Brasil?”, tendo sido premiada a tese do naturalista

¹⁰⁴ Cf. CATTONI DE OLIVEIRA, 2011.

Karl Friedrich Philipp von Martius, “(...) cuja tese centrava-se na especificidade da trajetória desse país tropical, composto pelas três raças mescladas e formadoras” (SCHWARCZ, 2008, p.112). A tese vencedora de Von Martius foi somente a primeira de várias outras interpretações no mesmo sentido, como a de Sílvio Romero, Oliveira Vianna e Nina Rodrigues, todos no início do século XX.

A miscigenação era vista como benéfica não pela “exaltação” das raças, mas por promover, a longo prazo, a extinção do negro e do índio, que resultaria na supremacia do branco. A remissão à ciência positivista neodarwinista caracteriza este momento pré-sociológico das teorias raciais dos *homens de ciencia* (SCHWARCZ, 2008). O salto da discussão da biologia para as ciências sociais não soluciona o “problema”, mas o trata em outros termos. A decadência dessas teorias vem de par com o impulso nacionalista que surgia no Brasil, que, na década de 1920 e com mais força em 1930, exaltam a miscigenação, traduzindo-a em identidade, o que foi possibilitado pela transformação dos discursos raciais em teorias da cultura. Pode-se dizer que em todos os autores anteriores a Gilberto Freyre, a miscigenação foi tratada como a possibilidade de êxito do país através do branqueamento. Freyre, por outro lado, elabora uma tese antropológica sofisticada sobre a singularidade brasileira. Para isso, Freyre se vale de uma concepção alargada de fontes sociais históricas e se debruça sobre o cotidiano, sobre os ruídos periféricos. O problema que advém da interpretação de Freyre tem menos relação com a análise e mais com as consequências normativas dela tiradas, no mito da democracia racial e inexistência de racismo em razão do fato da miscigenação. O que persiste, portanto, na teoria freyreana tem a ver com uma visão não estritamente biológica, mas que entende diferenças raciais e culturais também do ponto de vista da estrutura social.

A obra de Gilberto Freyre passa a ter uma visão positiva da miscigenação *per si* e não como meio para o branqueamento. A miscigenação seria, ao mesmo tempo, causa e consequência, para Freyre, da *democracia racial*. Com um discurso unificador, que não admite um conflito profundo na sociedade brasileira, de conciliação das dicotomias e com base na relação sexual entre senhor e escravo, Freyre criou um mito de brasilidade que veio a calhar politicamente. As principais publicações de Freyre que propagaram essa ideia são *Casa-grande & Senzala* [1933] (1958) e *Sobrados & Mucambos* [1936] (1977), que “[viraram] de cabeça para baixo a afirmação de ter a miscigenação causado dano irreparável” (SKIDMORE, 1976, p.210). Um dos motivos mais determinantes para a vasta propagação de sua obra foi o fato de que ela serviu de propaganda para a aspiração de unidade nacional no

Estado novo getulista. Juntando-se a isso os ventos da modernização em todas as áreas e a agitação política, a década de 1930 marca o tempo de importantes mudanças na história do Brasil.

A constituição de uma identidade nacional é uma necessidade política da modernidade e Freyre consegue realizar muito bem a narrativa da nação que, como defende Bhabha, é ao mesmo tempo *performativa e pedagógica* (BHABHA, 1993; COSTA, 2001), pois *ensina* sobre os elos do passado no mesmo ato que *constitui* essa identidade. No nosso caso, é a partir da *democracia racial* que se pode pensar numa sociedade brasileira mais justa no passado e no futuro, na qual haveria condições de crescimento para os não-brancos. Para Anthony Marx, “[a] ausência de discriminação oficial e reinterpretações complementares da história surgiu como blocos de construção básicos para uma projeção ideologicamente apoiada pelo Estado do Brasil como democracia racial” (1998, p.167¹⁰⁵). A defesa da *democracia racial* foi possível, então, na fórmula que liga a falta de discriminação institucional intencional a uma reescrita da história.

Na opinião de Jessé Souza (2000a) são essas primeiras publicações de Freyre as mais importantes em sua vida, pois mais tarde ele teria cedido demais a uma interpretação mesológica que interpreta o Brasil por sua tropicalidade. A publicação do jovem Freyre, portanto, é reconhecidamente uma das mais substanciais para a tradição dos intérpretes do Brasil. Braudel elogia o livro *Casa-grande & Senzala*, afirmando que “essa publicação (1933) marcou uma reviravolta decisiva nesse país que é, ao mesmo tempo, o mais vasto e o mais humano, o mais humanista talvez do Novo Mundo” (2004, p.396). Já no prefácio à sua primeira edição, Freyre afirma que entre os “problemas brasileiros, nenhum que [o] inquietasse tanto como o da miscigenação” (p.XXXI, 1958), e será este o principal objeto de sua obra. O livro faz uma análise da vida sexual e a procriação entre brancos, negros e índios – tratando inclusive da prole –, a predisposição portuguesa para a mestiçagem e algumas consequências dessa relação, o que desembocaria na *democracia racial*. Além da plasticidade ibérica, “[a] índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de *democratização social no Brasil*” (FREYRE, 1958, p.XXXIV, grifo nosso). Como dito, é atribuído ao português colonizador a característica de plasticidade e flexibilidade que o inclina para a miscigenação. “É o português o portador da

¹⁰⁵ Tradução livre de: “[t]he absence of official discrimination and complementary reinterpretations of history emerged as the basic building blocks for a state-supported ideological projection of Brazil as racial democracy”.

característica mais importante da vida colonial brasileira: o elemento da ‘plasticidade’, do homem ‘sem ideais absolutos nem preconceitos inflexíveis’” (SOUZA, 2000a, p.76). Essa inclinação, na verdade, decorreu, segundo Freyre e outros autores, do fato de o ibérico já ter passado por uma grande mistura racial, principalmente como os mouros.

A partir daí, está formada a base para a harmonização assentada na *democracia racial*¹⁰⁶: a aproximação entre raças que corresponde a uma complementaridade entre dois pólos de uma relação sexual, para Freyre, de sadomasoquismo. “Uma espécie de sadismo do branco e de masoquismo da índia ou da negra terá predominado nas relações sexuais como nas sociais do europeu com as mulheres de raças submetidas ao seu domínio” (FREYRE, 1958, p.68). E a essa relação é atribuída, junto às outras condições, a formação nacional pela *democracia racial*.

A *democracia racial* constituiria a ponte para sanar a distância abissal que separava os negros miseráveis da elite branca, criando o mulato que pôde passar para a classe média, com a ascensão pelo título de bacharel, pela vida militar, pela vida pública e por outros canais que intermediavam brancos e negros. Como alerta o próprio Freyre, “[n]ão nos esqueçamos de que a mestiçagem – a meia raça – fez no Brasil as vezes da classe média” (FREYRE, 1971, p.111). A democratização ocorrera “naturalmente” pela ascensão de “homens de cor”, valorizados pela situação financeira, pela instrução ou pelos serviços militares prestados. O que ocorreria, na noção de Freyre, é a *arianização social*, com a ascensão econômica e social do mestiço e seu aumento numérico em detrimento do contingente de negros. “Os negros estão agora desaparecendo rapidamente do Brasil, fundindo-se com os brancos e com os ameríndios e constituindo-se numerosa população de ‘morenos’” (FREYRE, 1971, p.105). Mas o que marca a *arianização social* é o fato de que quando se ultrapassa a linha da classe se transpõe também a linha racial ou de cor.

O resultado mais direto dessa complexa construção é a visão de uma sociedade brasileira sem preconceitos e com uma relação harmoniosa entre as raças. Nas palavras de Anthony Marx, “a convergência do nacionalismo brasileiro e a imagem de democracia racial tem o resultado praticamente mágico de projetar uma ordem racial e socialmente estabelecida

¹⁰⁶ O termo surge, porém, enquanto tradução na edição inglesa de *Sobrados & Mucambos*. “De fato, a própria expressão democracia racial, que, até onde conheço, não se encontra nas obras em português, aparece apenas na última frase da tradução inglesa de *Sobrados & Mucambos*, revisada pelo próprio Freyre, onde se lê: ‘For Brazil is becoming more and more a racial democracy, characterized by an almost unique combination of diversity and unity’ [The mansions and the shanties: The making of modern Brazil. Trad.e org.de Harriet de Onís. Nova York: Alfred Knopf, 1968, p. 431]” (BRAGA-PINTO, 2006, p.283, 284).

sem conflitos” (1998, p.168¹⁰⁷). Tendo em vista que, após a escravidão negra, não é possível que a discriminação impregnada na estrutura e no imaginário social se dissolva por um simples ato de consciência, o resultado deste mito não pode ser outro se não a produção de racismo mascarado e tentativas de assimilação arbitrária das identidades culturais diversas à síntese do miscigenado. Por isso é que a “(...) contrapartida teórica de uma noção rósea e humanitária do passado escravista brasileiro [abre] a possibilidade de constituição de uma ideologia social apenas aparentemente inclusiva e extremamente eficiente” (SOUZA, 2000b). E nesse sentido, mais uma vez, a tese da mestiçagem da *democracia racial* é utilizada como ideologia, e encontra sua melhor expressão política no governo Vargas, preocupado com a unidade nacional. É ele quem “(...) confere à mestiçagem rasgos de ideologia estatal da qual os próximos governantes até os governos militares não abririam mão” (COSTA, 2001, p.144). No fim das contas, “[t]rata-se do esforço político de separar as diversas partes daquilo que, na esteira de constituição da nação, se construiu como cultura nacional mestiça” (COSTA, 2001, p.154).

Como já afirmado, houve uma reviravolta nesta imagem freyreana na década de 1970, impulsionada principalmente pelas pesquisas estrangeiras e estudos comparados entre Brasil e EUA, além da atuação do movimento negro binacional (COSTA, 2006) com influência do movimento pelos direitos civis nos EUA. Se antes os EUA eram vistos como campeões da democracia política, enquanto o Brasil seria campeão da democracia racial (SOUZA, 2000c, p.96), após esta virada tornou-se possível questionar se esta relação estava mesmo correta e “(...) a democracia racial brasileira vai se revelando aos olhos dos afro-americanos não mais um modelo a ser seguido, mas uma fina camada de cordialidade ideológica recobrando a dura realidade da opressão dos afrodescendentes” (COSTA, 2002a, p.132). A partir de então se tornaram recorrentes, nos chamados estudos raciais, os enfrentamentos ao discurso da igualdade racial, tanto teóricos, no confronto com a tradição dos retratos do Brasil, quanto empíricos, a partir principalmente das pesquisas quantitativas que entrecruzam raça e classe, para tentar desvelar esta estrutura. O objetivo primeiro dos estudos raciais foi o esforço de reescrita da história, portanto “[d]o ‘racismo inarticulado’, transformado em ‘ciência’, que povoa como um sentimento difuso toda a sociologia desde a sua criação e que precisa ser reconstruído” (SOUZA, 2013, p.178).

Um dos pontos centrais demonstrados por essas pesquisas, mesmo que óbvio, é que a criação de um mito não é capaz de extirpar da nossa sociedade o preconceito racial, que acaba

¹⁰⁷ Tradução livre de “[t]he convergence of Brazilian nationalism and the image of racial democracy had the almost magical result of projecting an established social and racial order without conflict”.

por agir sub-repticiamente, no modo do racismo mascarado. A incessante afirmação de que somos todos iguais, porque todos miscigenados, contribuiu para a assimilação das diferenças nessa macroidentidade e silenciou as pretensões de grupos negros e indígenas, bem como impediu que se discutissem as desigualdades sociais e econômicas com remissão a questões raciais. Por esta razão, “(...) o mito da democracia racial foi o maior impedimento à formação e mobilização da identidade negra” (MARX, 1998, p.254¹⁰⁸). Segundo Oliveira, ergue-se, com a existência da categoria do mulato, um *obstáculo epistemológico* ao reconhecimento do negro enquanto grupo, tendo em vista a assimilação e o largo discurso liberal de que, não havendo preconceito institucional como nos EUA, as portas para a ascensão social estavam abertas também para os negros. Os exemplos trazidos como provas da inexistência de preconceito racial na sociedade brasileira eram de mulatos “bem-sucedidos”, ainda que claramente exceções. Da perspectiva da emancipação dos não-brancos, o *contínuo conceitual* – do mulato –, como afirma Oliveira, trouxe uma barreira, pois “havendo lugar para o mulato, não parece haver necessidade de ajuda para os negros como grupo” (OLIVEIRA, 1974, p.68). Este discurso joga no negro a culpa pelo seu próprio destino, pois, estando abertas as vias de ascensão, o seu fracasso era considerado como um problema individual de falta de competência e capacidade. “Pelo discurso da elite, contudo, o fracasso na vida do negro devia ser interpretado como consequência das suas próprias deficiências, pois o sistema oferecia igualdade de oportunidades a todos, negros e brancos, indistintamente” (DOMINGUES, 2005, p.117). Os “negros ilustres” (OLIVEIRA, 1974) corroboraram com o discurso da democracia racial na medida em que foram assimilados pelas elites brancas. Haveria na ideologia assimilacionista, segundo Darcy Ribeiro (2005), nas campanhas de conscientização do negro para o combate ao ódio e ao ressentimento, o objetivo político de fazer uma representação inclusiva da sociedade brasileira, no entanto, aos padrões brancos e europeus.

[O] acesso das camadas desfavorecidas é individual, não sendo fruto de demandas políticas coletivamente compartilhadas. Indivíduos mestiços e mulatos tinham acesso a oportunidades efetivas de ascensão social, mas não os mestiços e mulatos como grupo, a partir de demandas políticas articuladas. Isso acarretava uma “cooptação” impessoal e objetiva do sistema enquanto todo, na medida em que possibilitava o ingresso dos membros mais capazes das classes subordinadas. O abandono dos setores mais desprivilegiados tende a ser percebido como fracasso individual, dificultando a articulação política do descontentamento (SOUZA, 2000a, p.261).

Com a imagem de sucesso socioeconômico pautada no *habitus* do homem branco, ocorre uma relação estigmatizante entre raça e classe, de tal modo que, para que o negro seja

¹⁰⁸ Tradução livre de: “(...) *the myth of racial democracy was the major impediment to black identity formation and mobilization*”.

socialmente aceito e ascenda às classes altas, ele deve embranquecer e assumir costumes europeus, como muito bem apontam diversos ditados populares. O que está por trás desta relação é também a imagem europeia de modernização.

A constante comparação, na sociologia brasileira clássica, do Brasil à Europa e aos EUA, que é nosso outro qualificado segundo Jessé Souza (2000a), gerou a imagem do Brasil como o país do atraso, pré-moderno ou com modernização pontual e incompleta. Souza chama essa tradição de *culturalismo atávico* (SOUZA, 2000a), comum, pelo menos, na sociologia de Sérgio Buarque de Holanda, Raimundo Faoro e Roberto DaMatta. Não se trata, aqui, de encarar a cultura como fato irrelevante para as ciências sociais, mas sim do problema de naturalizar a cultura como fator invariável de uma mácula de origem. Esta sociologia da inautenticidade (SOUZA, 2000a) critica o Brasil da perspectiva externa e o interpreta quase que geneticamente a partir da tese da influência pré-moderna dos ibéricos.

Para Sérgio Buarque de Holanda (2004) advém da cultura portuguesa a ausência de uma burocracia racional e o modo de relações interpessoais regidas pela emoção, lembrando que *cordial*, para ele, significa aquilo que vem do *coração*, em oposição ao *racional*. Sua demonstração estaria na diferença entre a colonização ibérica espanhola e a portuguesa. O pressuposto, portanto, é de que o Brasil não se constituiu como algo singular e autêntico, mas somente como continuidade da metrópole adaptada nos trópicos. Em Raimundo Faoro (1958), o patrimonialismo é herança da cultura política de Portugal que ele encontra no Estado brasileiro, segundo o qual o poder político é baseado em privilégios e na indistinção entre o público e o privado. Para isso, ele lança mão de uma interpretação anistórica do patrimonialismo em Max Weber (SOUZA, 2000a), com conclusão de que o Brasil não é um país moderno, pois “[o]s atributos de calculabilidade, previsibilidade e racionalidade faltam ao patrimonialismo” (SOUZA, 2000a, p.170). Já em Roberto DaMatta (1997), o mais recente deles, o caráter ibérico não aparece como nos outros, mas sua leitura permanece na esteira da vertente culturalista da inautenticidade, pela defesa da tese da distinção entre a casa e a rua, em que a primeira é o lugar da garantia e do resguardo e a segunda o lugar do “vale tudo” e que a lei pode ser esquecida. O *jeitinho brasileiro*, segundo ele, seria o símbolo da quase inexistência de esfera pública no Brasil. A partir desse *discurso do mesmo* e do personalismo é que se formam teses como a do *homem cordial*, do *patrimonialismo de Estado*, da divisão duvidosa entre esfera pública e privada e do *jeitinho*, entre outras, todas como características irracionais e pré-modernas, nesse *culturalismo atávico*.

Jessé de Souza critica essa sociologia da inautenticidade, tendo como ponto de partida que “o Brasil representa uma variação singular do desenvolvimento específico ocidental” (SOUZA, 2000a, p. 159) e não que se constitui como simples continuidade pré-moderna de Portugal. O Brasil realizou sim a transição para a modernidade, pois “[a]o contrário do que pensa DaMatta, desde a revolução modernizadora da primeira metade do século XIX, o Brasil tem apenas um *código valorativo dominante: o código do individualismo moral ocidental*” (SOUZA, 2000a, p.254, grifos do original). Na interpretação de Souza (2000a), Gilberto Freyre rompe com a tradição da inautenticidade na medida em que trata de forma ambígua a relação entre patriarcado e modernização em *Sobrados & Mucambos*, acentuando em sua obra a relação entre opostos nesta transição.

O movimento complexo de continuidades e descontinuidades das estruturas sociais do Brasil é observado por Souza na transição de oposições na modernização brasileira. Para ele, “[a]s oposições deixam de localizar-se nos binômios senhor/escravo ou coronel/dependente para assumirem formas impessoais como doutor/analfabeto, trabalhador qualificado/trabalhador desqualificado, morador de bairros burgueses/ morador de favelas, etc” (SOUZA, 2000a, p.260). A continuidade aparece no *escravismo muçulmano*, que guarda um lugar de subordinação, e a modernização é o elemento de descontinuidade (SOUZA, 2000a). O que marca, no entanto, a diferença entre os primeiros e os últimos binômios é que a modernidade os torna impessoais, pois o vínculo de dominação existe independentemente da subordinação material imediata, e passam a se reproduzir valorativamente dentro das instituições modernas, mais notadamente no mercado capitalista. Com a mudança das relações sociais para a máxima da impessoalidade, pode-se dizer com Souza, que a modernidade se realiza no Brasil, desde que entendamos aqui que isso não significa o fim da desigualdade, dado seu mecanismo seletivo. “Afirmar, no entanto, que o discurso modernizador do indivíduo moral é o código valorativo dominante, não significa dizer que não existam outros códigos concorrentes, ou (...) que o *acesso a esses bens culturais seja igual para todas as classes ou indivíduos*” (SOUZA, 2000a, p.255, grifos originais), tanto que a modernidade brasileira continuou a reproduzir uma cisão permanente entre indivíduos *classificados* e *desclassificados*.

Este é o mecanismo que marca a tese da *modernização seletiva* de Jessé Souza (2000a), que ele fundamenta como continuidade de uma estrutura desigual pós-escravidão que ressoa até então na relação moderna entre classes sociais no Brasil. Segundo ele, com a modernização o senhor perde seu lugar do patriarcado, mas “[t]ambém o escravo perde, paulatinamente, seu lugar no sistema produtivo e transforma-se no pária urbano, no habitante

dos mocambos e futuras favelas. A seletividade do nosso processo de modernização começa aí” (SOUZA, 2000a, p.265). Também com a modernização vem a industrialização, que beneficiará o trabalhador urbano e qualificado, característica que não assiste aos egressos do sistema escravocrata. Com as campanhas de imigração, o Estado brasileiro restringe ainda mais a possibilidade e a necessidade de inclusão do negro no mercado de trabalho qualificado e no setor de serviços. Em suma, o negro estava fora da ordem tradicional, foi substituído pelos imigrantes em alguns trabalhos e não tinha “qualificação” técnica nem social para a indústria, além do fato que o homem branco tinha séculos de aprendizado a mais no que tange a formar riquezas. “Neste contexto, acrescentando-se a isto o abandono dos libertos pelos antigos donos e pela sociedade como um todo, estava, de certo modo, prefigurado o destino da marginalidade social e da pobreza econômica” (SOUZA, 2012b, p.155).

O produto da modernização seletiva é a subcidadania, para Jessé de Souza (2012b). A seletividade se efetiva na forma da cidadania regulada, ou seja, no acesso diferenciado aos benefícios da inclusão social, que cria dois tipos de indivíduos, aqueles *classificados*, cidadãos, e aqueles *desclassificados*, subcidadãos (SOUZA, 2012b). Para Souza, “(...) a questão desafiadora nesse terreno é mapear a *institucionalização do acesso diferencial a bens culturais* que são aceitos ou que passam a ser tendencialmente aceitos pela enorme maioria da população como os valores dominantes da sociedade como um todo” (SOUZA, 2000a, p.255, grifos do original). Ou seja, assim como toda estrutura histórica, há um discurso fundamental que possibilita a reprodução dessas desigualdades.

Segundo o autor “[a] desigualdade passa a ser justificada e naturalizada na medida em que é ‘percebida’, na dimensão consciente, como resultado do ‘mérito’ e portanto como produto de qualidades individuais” (SOUZA, 2006, p.74). Sendo assim, o discurso que justifica a existência da grande desigualdade existente no Brasil representa-se na forma eficaz da meritocracia, ou, como ele prefere, na *ideologia do mérito* (2012b). Este conceito é tomado por Souza do sociólogo Reinhard Kreckel, segundo o qual haveria um pano de fundo consensual que afirma o valor diferenciado dos indivíduos, o que provoca a legitimação da desigualdade. Kreckel diz que essa ideologia baseia-se na tríade meritocrática, envolvendo qualificação, posição e salário, sendo estes dois últimos componentes condicionados pelo primeiro (KRECKEL, 1992). Segundo Souza:

A tríade torna também compreensível porque apenas através da categoria do “trabalho” é possível se assegurar de identidade, autoestima e reconhecimento social. Nesse sentido, o desempenho diferencial no trabalho tem que se referir a um indivíduo e só pode ser conquistado por ele próprio (SOUZA, 2012b, p.170).

Neste sentido é que a situação de precariedade é tomada como legítima, merecida e justa, o que fecha, para Souza (2012b) o círculo daquilo que ele chama de naturalização da desigualdade. A *ideologia do desempenho* é “intransparente posto que ‘aparece’ à consciência cotidiana como se fosse efeito de princípios universais e neutros, abertos à competição meritocrática” (SOUZA, 2012b, p.171), mas, na verdade, refletem uma posição ética de fundo liberal, segundo a qual a sociedade é formada pela simples soma dos indivíduos. Os “ganhos sociais”, por assim dizer, são frutos da soma das ações de vários indivíduos e qualquer distribuição não-meritocrática é mal vista como uma afronta à universalidade e abstração do direito moderno. A naturalização da desigualdade é o resultado mais esperado neste contexto.

A meus olhos, é a circunstância da “naturalização” da desigualdade periférica que não chega à consciência de suas vítimas, precisamente porque construída segundo as formas impessoais e peculiarmente opacas e intransparentes, devido à ação, também no âmbito do capitalismo periférico, de uma “ideologia espontânea do capitalismo” que traveste de universal e neutro o que é contingente e particular (...). É apenas a partir da reconstrução da lógica opaca dessa dominação simbólica subpolítica incrustada no cotidiano, que se compreende como em sociedades democraticamente abertas como a brasileira, sob o ponto de vista formal, é possível a reprodução cotidiana de índices de desigualdade inéditos em todo o globo entre as sociedades complexas de algum tamanho (SOUZA 2012b, p.180).

A noção de neutralidade na “justiça” do mérito, que provocaria o acesso desigual e da desclassificação social de milhões, é, para Jessé Souza, a forma de legitimar o privilégio. O direito formal abstrato e o princípio do desempenho, ou mérito embasam práticas que “não são ‘neutras’(...)”. Ao contrário, mercado e Estado já reproduzem uma visão de mundo e do ser humano contingente, historicamente produzida, que hierarquiza indivíduos e classes sociais de acordo com seus imperativos funcionais” (SOUZA, 2012b, p.131). Em primeiro lugar, não existe neutralidade no sentido defendido pelo liberalismo, como isenção de qualquer posição ética parcial, uma vez que já se compartilha o pano de fundo ético de que somente aqueles que contribuem para as finalidades valorizadas pelo mercado são dignos da fruição de determinados bens, que advém da tradição religiosa ocidental de que “os bons merecem o melhor”. Em segundo lugar, porque o que é “lucrativo” ou valorizado pelo mercado e Estado é selecionado a cada tempo por uma lógica sistêmica e estratégica.

O aprendizado para operar com os imperativos do mercado e com a lógica do desempenho já vem, nas classes altas, desde o berço. Os desclassificados, que Jessé Souza chama provocativamente de “ralé” em outra oportunidade (2009), quando conseguem ascender, já saem perdendo, portanto, desde o início. De um lado, “para o jovem despreparado da ‘ralé’, o seu cotidiano de reprovação, repetência e fracasso escolar é percebido como ‘culpa própria’ e individualizada” (SOUZA, 2009, p.428), enquanto, do outro lado, “no caso

da criança da classe média, a escola é, na realidade, uma mera continuação da formação familiar de pequenos seres humanos disciplinados e regidos pelo princípio do desempenho diferencial” (SOUZA, 2009, p. 405). Jessé Souza se debruça sobre as diferenças entre classes desde a criação em casa até as relações sociais privilegiadas, que possibilitariam manutenção das elites. O foco no desempenho individual faz com que a estrutura social pareça ser indiferente, uma vez que, se esforçando, qualquer um pode alcançar o sucesso econômico e social. Sendo assim, as “precondições sociais, emocionais, morais e econômicas que permitem criar o indivíduo produtivo e competitivo em todas as esferas da vida simplesmente não são percebidas” (SOUZA, 2012a, p. 24). A individualização da culpa legitima a desigualdade social, neste caso, pela percepção das capacidades e potencialidades individuais como características quase inatas. Como afirma Souza, este dado aparece na valorização da característica da “inteligência”.

A legitimação pela “inteligência” é um dado necessário para a violência simbólica de um tipo de dominação social que tem que legitimar os próprios privilégios por uma espécie de “talento inato”, a “inteligência” das classes superiores, que “merecem” – a definição cabal da “meritocracia” –, portanto, os privilégios que efetivamente possuem (SOUZA, 2012a, p. 356).

O capital financeiro das classes altas se alia ao capital cultural neste ponto. Apesar de haver uma diferença entre a classe média e a elite financeira, na construção de *habitus primário* e *habitus secundário* (2012b), o fato a ser destacado por ele é que existe um *habitus precário* que caracteriza a ausência histórica de ambos os tipos de capital entre aqueles desclassificados. O falso discurso de legitimação se constrói na via inversa, portanto, de que as classes altas mantêm seu poder econômico e político porque são mais capazes e inteligentes, e não o contrário. “Assim, a violência simbólica benfeita tem que mostrar que as classes dominantes são, além de mais inteligentes, ‘melhores’ e mais ‘virtuosas’” (SOUZA, 2012a, p. 356).

No plano político-ideológico esta violência simbólica se traduz na existência, “no Brasil, [de] uma tradição altamente conservadora (...) que une liberalismo antiestatal com irresponsabilidade social” (SOUZA, 2013, p.163-164). De forma geral, a gênese desta ideologia reside no transplante de fora para dentro da noção de modernização. Junto ao influxo exógeno de modernização, e mesmo havendo o movimento endógeno a partir da década de 1930, vem, como “artefato pronto” (SOUZA, 2012b, p.143), a ética do mérito e do desempenho. O espírito do capitalismo, como na tese weberiana, que valoriza o trabalho braçal, material, não é trazido por estes artefatos, segundo Jessé de Souza (2012b). Portanto, enquanto continuidade da hierarquia no quadro de funções e ocupações, entre mais e menos

importantes, o Brasil teria mantido ainda mais forte a prevalência social do trabalho intelectual, não realizando o movimento dos países ocidentais centrais de valorização do trabalho braçal como desdobramento da revolução protestante (SOUZA, 2012b). Ou seja, a balança aqui pesou mais para o lado inverso. O importante nesta análise de Souza é que a ética do mérito foi comprada não como forma de enfrentar as desigualdades sociais pré-modernas, mas acabando por justificá-las. A legitimação desta continuidade, das classes dominantes no poder, se torna uma necessidade histórica, como já discutido, representado pela ideologia do mérito. Em resumo, “as raízes familiares (...) da reprodução do privilégio de classe e o abandono social e político secular de classes sociais inteiras (...) são tornadas invisíveis para propiciar a ‘boa consciência do privilégio’ (...) e torná-lo legítimo” (SOUZA, 2013, p.172).

O problema social enfrentando por Souza é o da luta entre classes sociais, com diferenças de *habitus* e que se divide no trabalho entre razão, como virtude da classe dominante, e corpo, como virtude das classes dominadas, “conforme fica claro na oposição entre trabalho intelectual e trabalho manual, que torna legítimo que em sociedades com a brasileira o trabalho intelectual seja remunerado até cinquenta vezes mais que o trabalho manual” (SOUZA, 2006, p.77). A formação “[d]essa ‘ideologia nacional’ brasileira serve para proteger os interesses e o ‘racismo de classe’ das classes altas” (SOUZA, 2013, p.164). A impressão geral desta descrição da análise histórico sociológica de Jessé Souza é que a perpetuação da estrutura social que distribui os bens sociais de forma desigual e que mantém a existência da *ralé*, de desclassificados na situação que ele chama de subcidadania, tem somente em sua gênese uma junção de raça e cor. Contudo mais tarde o elemento *raça* passa a desempenhar um papel menos importante face à real cisão existente, no diagnóstico do autor, entre diferentes *habitus* que separam classes sociais. Como Souza deixa claro, “[o] tema da importância da classe social tem sido injustamente relegado a um papel secundário entre nós (...)” (SOUZA, 2006, p.72), pois haveria um reducionismo econômico que enxerga classe segundo critério quantitativo de renda. O tema das desigualdades raciais, por outro lado, seria cego à questão das classes sociais, o que Jessé Souza identifica em dois aspectos recorrentes. Em primeiro lugar, na sobreposição da questão da raça, como se ela fosse a causa da desigualdade social. A raça é vista como dado absoluto e não como um elemento entre outros. Em segundo lugar, a discussão das relações raciais é feita sem referência a um quadro interpretativo mais amplo, que leve em conta justamente a desigualdade socioeconômica.

3.2 Cotas raciais ou “cotas sociais”?

A situação atual da relação entre classe e raça no Brasil é um ponto significativo nos debates sobre as cotas raciais, pois põe em discussão justamente qual é o fator que desigualava no acesso à universidade e ao mercado de trabalho. A conclusão de Jessé Souza é clara, no sentido de que “[a] cor da pele, nesse contexto, age, no máximo, como uma ferida adicional à autoestima do sujeito em questão, mas o núcleo do problema é a combinação de abandono e inadaptação, destinos que atingiam ambos os grupos *independentemente da cor*” (SOUZA, 2012b, p.159, grifos do original). O questionamento que se levanta aqui é se a raça não representaria ainda um importante elemento de reprodução da desigualdade social, com consequências econômicas? Para não incidir no *empirismo* (SOUZA, 2006) dos estudos raciais e na leitura descontextualizada das relações raciais no Brasil, pretende-se, portanto realizar aqui uma análise que intercruza classe e raça, na esteira da leitura de Souza, sem, no entanto, se interpretar a raça somente como um elemento a mais no *habitus precário* que determina a desigualdade social.

A defesa de um conceito alargado de classe social, que não leve em conta somente a renda, é a empreitada mais atual do autor (SOUZA, 2012a). Isso não significa que o fator econômico não seja um importante índice da desigualdade social. Levando em conta que, assim como a discriminação de gênero, o racismo é um fenômeno híbrido, ou seja, se sustenta e tem consequências nas esferas jurídica, social, econômica e cultural, entre outras, a desigualdade econômica pode ser ou não um efeito do racismo. Segundo os dados mais atuais do *Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais*, ligado ao Instituto de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, há ainda hoje uma diferença considerável na percepção de rendimentos entre homens e mulheres brancos e negros, como se vê na tabela abaixo com dados do período entre fevereiro de 2013 e fevereiro de 2014.

TABELA 1 (LAESER, 2014)

Rendimento real médio habitualmente recebido pela PEA ocupada residente nas seis maiores RMS, Brasil, fev / 13 – fev / 14 (em R\$, fev / 14 - INPC)

												2014	
	Feb	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez	Jan	Fev
Homens Brancos	2.825,52	2.821,55	2.783,34	2.776,77	2.774,15	2.733,73	2.793,79	2.803,60	2.801,82	2.836,97	2.828,56	2.826,23	2.887,37
Mulheres Brancas	2.057,00	2.045,87	2.050,21	2.018,23	1.977,30	1.927,56	1.970,10	1.996,71	2.009,32	2.088,99	2.061,74	2.082,38	2.073,00
Brancos	2.465,53	2.457,55	2.440,78	2.422,87	2.402,08	2.356,98	2.408,48	2.426,10	2.428,96	2.486,11	2.469,29	2.478,73	2.510,44
Homens Pretos & Pardos	1.565,17	1.569,35	1.564,79	1.556,57	1.562,08	1.592,06	1.592,71	1.613,61	1.587,13	1.593,74	1.584,08	1.608,35	1.614,77
Mulheres Pretas & Pardas	1.146,18	1.152,97	1.149,24	1.145,88	1.154,34	1.162,86	1.167,83	1.188,89	1.183,22	1.204,80	1.218,56	1.196,60	1.198,73
Pretos & Pardos	1.377,86	1.382,66	1.379,10	1.373,97	1.379,31	1.398,48	1.402,50	1.422,60	1.406,90	1.420,22	1.418,97	1.421,73	1.428,79
PEA Total	1.954,95	1.950,45	1.946,98	1.940,45	1.937,52	1.920,86	1.954,08	1.974,29	1.971,75	2.010,30	1.995,87	2.000,53	2.015,59

Nota: PEA total inclui amarelos, indígenas e cor ignorada.

Fonte: IBGE, microdados PME. Tabulação LAESER (banco de dados Tempo em Curso).

Como afirmado, tratar simplesmente da diferença dos rendimentos pode ser reduzir o argumento à esfera econômica. Porém, o que não se pode negar com esses dados é a continuidade histórica das desigualdades sociais entre brancos, pardos e pretos, mesmo que em dimensões menores àquelas da escravidão. A qualidade de vida, vista a partir do *Índice de Desenvolvimento Humano*, também separado segundo cor ou raça, coloca em evidência a continuidade na estrutura desigual da distribuição de bens sociais no Brasil, como demonstra a tabela abaixo, com dados de 2013.

TABELA 2 (LAESER, 2013c)

Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) da população brasileira, desagregada pelos grupos de cor ou raça, Brasil, 2013

	Índice de Rendimento	Índice de Longevidade	Índice de Educação	IDH	Posição ranking PNUD	País de Referência
Brancos	0,735	0,865	0,705	0,765	66	Sérvia / Antígua e Barbuda
Pretos & Pardos	0,645	0,836	0,609	0,690	103	Tailândia
Total	0,696	0,849	0,658	0,730	85	

Nota: População total inclui amarelos, indígenas e cor ignorada.

Fonte: IBGE, microdados PNAD 2011 (para o índice de rendimento e o índice de educação); IBGE, microdados Censo Demográfico 2010 (para o índice de longevidade).

Metodologia adaptada a partir do Relatório de Desenvolvimento Humano 2013 do PNUD. Tabulação LAESER.

O IDH desagregado por grupos de cor ou raça é um indicativo mais amplo e complexo que a renda na compreensão da desigualdade. Na interpretação destes dados empíricos, pode-se sempre afirmar que se trata de uma desigualdade de classes sociais que tem características

de cor e raça¹⁰⁹, mas que o fator de desigualdade, ou seja, a discriminação negativa, consiste numa forte hierarquia entre ocupações e empregos das diferentes classes. Havendo até hoje uma sobrevalorização do trabalho tido como *intelectual* e a desvalorização do trabalho chamado de *material* e levando em conta que esta divisão ainda tem características de cor, é possível se defender ainda, no extremo, que se trata de uma cisão de classes e que a raça é somente mais um elemento. No entanto, esta redução da questão não passa nem perto da posição mais complexa e sofisticada de Jessé Souza. Isso porque a formação do *habitus* passa desde o conteúdo estético até os costumes e os bens culturais, que se vinculam ao padrão branco europeu e à racionalização e desenvolvimento do trabalho. Segundo Jessé Souza:

Do mesmo modo, a “raça branca” é associada à europeidade e sua herança cultural, ao controle dos instintos e necessidades corporais em favor do autocontrole e disciplina. A “raça negra” é considerada inferior pela associação ao “primitivismo” africano que é percebido tal qual repositário de valores ambíguos como força muscular e sensualidade (SOUZA, 2006, p.85).

A distinção entre trabalho intelectual e material ainda determina em boa parte quais são os lugares sociais valorizados. Os cargos ligados ao trabalho intelectual, ao mundo acadêmico e à ciência ainda são distribuídos de modo muito desigual, como demonstra a tabela abaixo, que analisa esta proporção no funcionalismo público no ano de 2010. Os cargos com maior proporção de brancos são os de “diretores e gerentes”, “profissionais das ciências e da engenharia”, “profissionais da saúde”, com 80% de médicos, e ainda “advogados e juristas”. Por outro lado, os cargos com maior proporção de funcionários pretos e pardos estão, em primeiro lugar, nos “coletores de lixo e material reciclável”, “porteiros e zeladores” e “guardas de segurança”.

¹⁰⁹ O tratamento em conjunto de *cor* e *raça* aqui tem a ver com dois lados da mesma manifestação. Enquanto *cor* tem a ver com anatomia ou fenótipo (como sexo), *raça* tem a ver com posição social (assim como gênero) (HASLANGER, 2012, p.308).

TABELA 3 (LAESER, 2014)

Funcionários públicos estatutários, de acordo com os grupos de cor ou raça e tipo de ocupação, Brasil, 2010 (em %)

	Branco	Pretos & Pardos
Diretores e gerentes	64,1	34,8
Profissionais das ciências e intelectuais	60,9	37,6
Profissionais das ciências e da engenharia	71,7	26,3
Profissionais da saúde	70,6	27,3
Médicos	80,0	17,6
Profissionais do ensino	58,0	40,6
Professores de universidades e do ensino superior	66,7	31,8
Especialistas em organização da Administração Pública e de empresas	65,8	32,4
Profissionais de tecnologias da informação e comunicações	69,1	28,5
Profissionais em direito, em ciências sociais e culturais	68,1	30,6
Advogados e juristas	76,0	22,7
Técnicos e profissionais de nível médio	53,9	44,5
Profissionais de nível médio das ciências e da engenharia	55,0	43,2
Profissionais de nível médio da saúde e afins	41,7	56,6
Profissionais de nível médio em operações financeiras e administrativas	63,2	35,2
Profissionais de nível médio de serviços jurídicos, sociais, culturais e afins	65,9	32,6
Técnicos de nível médio da tecnologia da informação e das comunicações	57,7	40,7
Trabalhadores de apoio administrativo	52,7	46,1
Trabalhadores dos serviços, vendedores dos comércios e mercados	46,8	52,0
Porteiros e zeladores	35,5	63,3
Guardas de segurança	36,3	62,4
Trabalhadores qualificados	46,0	53,0
Operadores de instalações e máquinas e montadores	52,5	46,5
Ocupações elementares	38,4	60,2
Coletores de lixo e material reciclável	28,5	70,2
Mensageiros, carregadores de bagagens e entregadores de encomendas	39,8	58,9
Funcionários públicos estatutários - Total	55,8	42,8

Nota 1: PEA total inclui amarelos, indígenas e cor ignorada.

Nota 2: O total de funcionários públicos estatutários inclui 526.007 pessoas, cuja ocupação foi classificada como mal definida.

Fonte: IBGE, microdados Censo Demográfico. Tabulação LAESER.

A separação entre os tipos de ocupações de trabalhos intelectuais, mais valorizados, e materiais, menos valorizados, é uma forma de entender como a opressão de classes sociais pode perpetuar relações raciais também desiguais, pela existência deste paralelismo na construção social da raça.

Nesta medida é que a mudança de classe acabou significando também uma mudança de cor, a diferença e a marcação raça/classe se torna mais clara, estigmatizando ainda mais o negro como a classe baixa. A partir desses padrões é que se afirma que “[a] linha de cor, com efeito, foi e continua a ser uma linha social. Quem se enriquece, quem governa, qualquer que

seja a cor exata de sua pele, transpõe ou transporá a linha” (BRAUDEL, 2004, p.395). A ascensão de mulatos e negros, por se tratar da exceção, não chega a representar a emancipação do grupo enquanto tal. “A estratégia de assimilação implica a adoção o quanto o possível de padrões culturais da cultura dominante – língua, educação, roupas, religião, afiliação, relações familiares” (AROCENA, 2008, p.14¹¹⁰). Nesse contexto é que aparecem expressões como “negro de alma branca”, “o dinheiro branqueia”, “preto rico é branco” e “branco pobre é preto” (MUNANGA, 2004). Isso porque a mudança dos “homens de cor” de classe e sua apropriação pelos costumes dos brancos, da elite, deixando as massas, é possível somente a partir do cerceamento da possibilidade de reconhecimento do negro, pela criação da categoria do mulato que pode ser branco (rico) ou negro (pobre) (OLIVEIRA, 1974). Sem essa ponte o negro e o mulato teriam que agregar seus “ganhos” em oposição à elite. Ou seja, a emancipação do negro enquanto indivíduo na atual separação de classes só é possível pela adoção do mundo branco europeizado.

Como demonstram os dados de rendimentos por ramo de atividade e aqueles por tempo de escolaridade, que supostamente colocariam um certo parâmetro de comparação indiferente a cor ou raça, há, mesmo nesses casos, uma diferença considerável entre brancos e pretos e pardos. Isso significa que o branqueamento do negro pela ascensão de classe não significa uma igualação cega à cor, pois, mesmo trabalhando em ramos como “administração pública”, “indústria”, “comércio” ou “serviço financeiro”, a proporção nestes ramos entre os rendimentos de brancos e de pretos e pardos é de quase o dobro, sendo que entre homens brancos e mulheres pretas e pardas a diferença é, nos casos citados, bem acima do dobro. Abaixo os dados de fevereiro de 2013 a fevereiro de 2014 dos ramos de atividades nas seis maiores regiões metropolitanas.

¹¹⁰ Tradução livre de: “*The assimilation strategy involves adopting as far as possible the cultural patterns of the dominant culture – language, education, clothes, religious affiliation, family relations*”.

TABELA 4 (LAESER, 2014)

Rendimento real médio habitualmente recebido pela PEA ocupada residente nas seis maiores RMs desagregada por ramo de atividade, Brasil, fev / 14 (em R\$, fev / 14 - INPC)

	Indústria	Construção	Comércio	Serviços Financeiros	Administração Pública	Serviços Domésticos	Outros Serviços
Homens Brancos	2.911,53	2.305,32	2.335,50	3.529,15	3.994,70	1.177,83	2.452,39
Mulheres Brancas	1.826,03	2.966,07	1.588,09	2.512,02	2.786,73	899,94	1.683,66
Brancos	2.521,86	2.373,19	2.010,87	3.083,36	3.199,25	915,52	2.121,57
Homens Pretos & Pardos	1.649,68	1.343,35	1.460,67	1.673,77	2.455,32	1.010,09	1.538,92
Mulheres Pretas & Pardas	1.123,28	1.456,57	1.033,22	1.311,35	1.718,94	815,21	1.095,90
Pretos & Pardos	1.469,34	1.348,87	1.274,06	1.524,87	1.994,75	825,65	1.349,48
PEA Total	2.083,49	1.777,01	1.669,72	2.457,46	2.722,84	857,00	1.747,70

Nota: PEA total inclui amarelos, indígenas e cor ignorada.
Fonte: IBGE, microdados PME. Tabulação LAESER (banco de dados Tempo em Curso).

Igualmente quanto à escolaridade, como afirmado, se levarmos em conta o tempo de estudos, os brancos recebem consideravelmente mais que os pretos e pardos na mesma faixa de tempo de escolaridade, como demonstram os dados da tabela abaixo com referência também nas seis maiores regiões metropolitanas em fevereiro de 2014.

TABELA 5 (LAESER, 2014)

Rendimento real médio habitualmente recebido pela PEA ocupada residente nas seis maiores RMs desagregada por faixas de escolaridade, Brasil, fev / 14 (em R\$, fev / 14 - INPC)

	Sem instrução ou menos de 1 ano de estudo	De 1 a 3 anos de estudo	De 4 a 7 anos de estudo	De 8 a 10 anos de estudo	11 ou mais anos de estudo
Homens Brancos	1.119,94	1.358,42	1.574,31	1.640,05	3.496,24
Mulheres Brancas	991,76	926,61	909,04	1.045,44	2.415,20
Brancos	1.075,39	1.174,51	1.316,72	1.404,28	2.966,42
Homens Pretos & Pardos	997,15	1.029,09	1.196,74	1.248,94	1.997,25
Mulheres Pretas & Pardas	671,22	713,02	812,00	880,32	1.432,78
Pretos & Pardos	866,38	901,97	1.044,54	1.104,08	1.722,13
PEA Total	944,18	1.003,95	1.157,33	1.237,96	2.472,58

Nota: PEA total inclui amarelos, indígenas e cor ignorada.
Fonte: IBGE, microdados PME. Tabulação LAESER (banco de dados Tempo em Curso).

A partir dos dados apresentados, pode-se defender que há um agravamento da situação de classe quando ela reflete as estruturas de desigualdade racial entre brancos e não-brancos. Portanto a impessoalidade nas relações da modernidade no Brasil tem, junto à divisão de classes, um componente racial no mínimo sutil. Para Sérgio Costa, o racismo permanece mesmo com a modernização do Brasil em razão da adoção de discursos pretensamente neutros, mas que invisibilizavam a discriminação de cor e raça. Segundo ele:

O racismo, entre nós, surge com o tráfico (moderno) de escravos e vai adquirindo seus contornos característicos através de processos relacionados com os esforços de

modernização do país, incluindo-se aqui a recepção entusiasmada do racismo científico e a busca permanente de uma imagem moderna de nação (COSTA, 2006, p.219).

Dito resumidamente, desde o fim das teorias de cunho social darwinista que se valiam de estudos biológicos para legitimar a supremacia branca, é o discurso da democracia racial que passa a sustentar o ocultamento do racismo no Brasil. Por este motivo, Edward Telles entende como central o papel do enfrentamento científico e acadêmico do mito da democracia racial no desvelamento da opressão e na organização política da esfera pública, junto à formação em 1978 do Movimento Negro Unificado (MNU), em prol de medidas antirracistas e políticas públicas direcionadas. Para ele, a tese de doutorado de Carlos Hasenbald, em 1978 na Universidade de Berkeley, é uma investida importante, uma vez que trabalha com a persistência do racismo a partir de uma transformação semântica do termo após a abolição (TELLES, 2003), sem, no entanto, confundir raça e classe, como teria feito Florestan Fernandes (SOUZA, 2006, 2012b). Já na década de 1980 aparece nas ciências sociais brasileiras a chamada *escola do revisionismo estatístico* (TELLES, 2003), com proeminência de Nelson do Valle Silva, que desmente a democracia racial através de dados empíricos quantitativos. Nesta esteira surge o estudo também estatístico no trabalho do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) publicado no livro *O lugar do negro na força de trabalho*, de 1983 (OLIVEIRA et. al., 1983). Estes estudos têm importância frente a ideologia que negava o preconceito racial e, assim, “contribuía para desarticular a luta política anti-racista, pois não se combate o que não existe” (DOMINGUES, 2005, p.122).

Este novo momento, para Telles, “(...) seria marcado pelo reconhecimento do racismo por vários setores da sociedade brasileira e o surgimento de pressões para que o Estado ampliasse a cidadania democrática real e os direitos humanos de sua população negra” (2003, p.75). Já na década de 1990, o termo *democracia racial* como característica das relações raciais no Brasil caiu em desuso (TELLES, 2003, p.175), sendo utilizado somente como remissão histórica.

A mudança de paradigma também no debate público é explicada por Sérgio Costa em termos traduzíveis para a teoria do reconhecimento de Honneth, segundo a qual a identidade política é formada a partir da marca comum de desrespeito e emerge no conflito social, sendo que o conceito de raça não pode ser reduzido simplesmente a um traço biológico ou genético. Nas palavras de Costa:

(...) se a classificação racial branco/não branco é determinante das oportunidades sociais, então ela deve ser conformadora também das identidades políticas, rompendo a cortina ideológica do mito da democracia racial que permite, no plano político, que a ordem racial desigual seja reproduzida (2002a, p.143).

Falar da inexistência do racismo, a partir da inexistência da raça no sentido biológico, não faz sentido, uma vez que a raça, enquanto conceito social, aparece na ação política contra o racismo. Mesmo com teorias de geneticistas sobre a proporção de genes segundo a raça, há muito já se assentou que, diferentemente dos EUA, o racismo no Brasil é de marca, como escreve Oracy Nogueira, e não de origem, e, por isso, permitem a assimilação. No *racismo de origem* o que se discrimina são características atreladas fortemente aos conceitos biológicos de raça e etnia, o que prescinde dos elementos de classe social, fazendo que o conflito seja manifesto e os ganhos sociais, jurídicos, patrimoniais e culturais sejam retidos, impossibilitada a assimilação (MUNANGA, 2004). Já no *racismo de marca*, no molde brasileiro, há um forte estigma ligado às marcas físicas, como cor, cabelo, boca, nariz, entre outros, e de *habitus* de classe, o que possibilita o *branqueamento* social na ascensão dos negros, seja amenizando as marcas físicas, por um lado, ou adquirindo um *habitus* distinto, através do vestuário, moradia, costumes e ciclos sociais, entre outros. Se racismo fosse questão de cor ou raça, do ponto de vista restritamente fenotípico, não se poderia tratar das exceções como algo possível. A marca racista no Brasil é social, como demonstra a existência sintomática da expressão cada vez menos frequente do “negro de alma branca”. Mesmo assim, “[a] ideia de raça é desqualificada enquanto instrumento dos discursos políticos públicos, ainda que continue orientando a ação e as hierarquizações estabelecidas pelos agentes sociais, cotidianamente” (COSTA, 2001, p.149).

João Féres Júnior (2006) acusa Jessé Souza de se aliar a este tipo de raciocínio que nega o racismo em prol de uma teoria da modernização que observa somente a classe social. Entendemos, no entanto, que, muito diferente de restringir a questão ao problema socioeconômico, Souza ajuda a compreender a complexidade da questão racial no Brasil quando alarga o conceito de classe advindo do processo de modernização seletiva e atrela a modernização ao padrão europeu. Nestes casos demonstrados acima, de condições iguais, seja na divisão por ramo na *Tabela 4* ou pelas faixas de escolaridade na *Tabela 5*, as diferenças substanciais de rendimentos entre raças e cores nos mesmos patamares podem ser explicadas tanto pelo capital social nas redes de relacionamentos e influências em que já se encontram as classes médias e altas, em sua maioria branca, e a sua trajetória mais focada naquelas profissões mais valorizadas economicamente e socialmente.

Estas continuidades históricas têm a ver, como discutido, com o fato de que a reprodução das classes média e alta têm à disposição a aquisição de bens culturais e capital social. Segundo Jessé Souza:

É a herança imaterial, mesmo nesses casos de frações de classes em que a riqueza material é o fundamento de todo privilégio, na verdade, que vai permitir casamentos vantajosos, amizades duradouras e acessos a tais 'relações sociais privilegiadas' que irão permitir a reprodução ampliada do próprio capital material (SOUZA, 2013, p.171).

O papel das “relações afetivas” e os “exemplos dentro de casa” são, para Souza (2006, 2012a, 2013), um fator decisivo na manutenção do privilégio. Mais uma vez a questão de fundo a ser criticada nas relações raciais diz respeito, para o autor, às condições estruturais que tornam possível a emergência de uma desigualdade social naturalizada, o que foi traduzido por ele na classificação e desclassificação. “É com base nessa hierarquia que classificados e desclassificados sociais são produzidos sob uma aparência de naturalidade e neutralidade pela ação de princípios supostamente universais e acima de qualquer discussão” (SOUZA, 2012b, p.131). Afinal, hipostasiar o princípio do desempenho diferenciado, ou mérito, em sociedades desiguais provoca a falta de estima social para uma grande parcela da sociedade. Se, por um lado, trabalhadores socialmente desvalorizados têm uma contribuição inegável para a sociedade, por outro, a valorização ou reconhecimento ético de sua importância não existe, o que se reflete na contrapartida pecuniária – salário – e social que estes trabalhos possuem. O fenômeno de continuidade da discriminação racial pela via da opressão de classe não nega, na concepção de Jessé Souza, “a existência ou a virulência do preconceito racial” (2006, p.89). Pelo contrário, “[e]le apenas indica que o mesmo é relativo e dependente de uma escala de valores que existe, por assim dizer, por trás da cor, permitindo separar entre pessoas de cor dignas de reconhecimento social de outras indignas do mesmo reconhecimento” (SOUZA, 2006, p.89).

A despeito da leitura parcial que Féres Júnior faz da teoria da modernização do Brasil de Souza, a sua leitura das relações raciais no Brasil traz uma perspectiva interessante sobre o tema em muitos pontos. Souza realmente não atentou para os efeitos colaterais das associações diretas entre classe e raça. Com a manutenção de brancos nas classes altas, tem-se aquilo que Todorov (1993) caracteriza na visão da identidade em que elementos *físicos* se misturam com *morais*. Ou seja, com a estigmatização que se faz do preto pobre e branco rico, naturaliza-se intuitivamente estas posições e em muitos momentos raça e classe são vistas em um único espectro. Por este motivo é que Oracy Nogueira afirma que “a miséria é menos surpreendente em negros do que em brancos” (*apud* SCHWARCZ, 1996). O componente moral relacionado à ideologia do mérito e ao discurso liberal que aparece na estigmatização tem a ver com a reificação do pobre e a atribuição de culpa individual à sua condição e à imagem do trabalho braçal com indigno e menos importante frente ao trabalho intelectual.

O *habitus* precário, o trabalho braçal, a desclassificação social ou a subcidadania estão ainda hoje no Brasil acoplados à imagem social do negro, como exemplifica de forma significativa a notícia *São Paulo tem romaria de empresários para contratar imigrantes*¹¹¹, veiculada no Jornal O Globo, do dia 17 de agosto de 2014, que relata o procedimento de contratação por empresários de São Paulo em grandes galpões lotados de imigrantes haitianos, a sua maioria com escolaridade superior, em que se tem declarações que exalam o preconceito racial, como: “Eu sei que a gente não está acostumado a ver um galpão cheio de negões com educação superior, mas deixem qualquer preconceito de lado — instruí a assistente social durante a palestra”; ou trechos ainda mais caricatos como: “(...) empresários chegam a checar os dentes, os músculos e a pele dos imigrantes” e “(...) um dos recrutadores admite que escolhe os empregados pela canela. Segundo ele, na seleção de trabalhadores para um frigorífico, levava em conta ‘uma tradição antiga, do pessoal da escravidão, de que quem tem canela fina é bom de trabalho’” (SANCHES, 2014).

Junto ao preconceito racial manifesto, existem outras formas mais sutis, principalmente no padrão cultural e estético. Segundo Féres Júnior, “[d]e cara, encontramos uma faceta que não é explorada pela teoria da modernidade. No Brasil há uma estética dominante do ser branco. Apesar do prosaico elogio da sensualidade da mulata, a mídia brasileira (...) glorifica a beleza branca” (FÉRES JÚNIOR, 2006, p.172). A valorização estética dos traços brancos pode representar uma exclusão desde em sua autorrelação, com a dificuldade do negro na aceitação e valorização do próprio corpo, até nas relações sociais, em que o negro não é de fato incluído. Um exemplo também midiático de como a miséria e vulnerabilidade social é menos aceita em brancos que em negros ou pardos é a série de notícias nos mais importantes meios de comunicação que acompanham o assim chamado “*mendigo gato de Curitiba*”. Trata-se de um morador de rua branco, com olhos azuis e traços europeus que foi fotografado por um pedestre e postado nas redes sociais com a descrição de “mendigo gato”, por suas características de modelo. As notícias veiculadas no Jornal *O Globo* desde outubro de 2012¹¹² até o ano corrente retratam a comoção social para se retirar o mendigo da rua, acompanhando sua entrada, estadia e saída de uma clínica de reabilitação no

¹¹¹ Notícia disponível no sítio <http://oglobo.globo.com/brasil/sao-paulo-tem-romaria-de-empresarios-para-contratar-imigrantes-13633389>

¹¹² Notícia “‘*Mendigo gato de Curitiba*’ é internado para tratamento em clínica de SP”, do dia 20 de outubro de 2012, disponível em <http://g1.globo.com/sao-paulo/sorocaba-jundiai/noticia/2012/10/mendigo-gato-chega-em-clinica-de-aracoiaba-da-serra-sp.html>

interior de São Paulo, o seu namorado¹¹³ e a gravidez recente de sua namorada¹¹⁴. Sem precisar debater aqui novamente o padrão de beleza relacionado ao europeu, este evento, entre vários outros, é sintomático da invisibilidade e naturalização do negro/pobre. O fato de se estranhar o motivo pelo qual uma pessoa *bonita* está em situação de rua serve como negativo da invisibilidade de outros milhares que vivem nesta situação, mas que tem características físicas diferentes.

O padrão estético branco europeu também reflete, é claro, nos gostos e nas escolhas das relações pessoais, principalmente amorosas. Para Féres Júnior, no limite “[m]esmo a tal mulata não é um *significant other* em potencial, mas apenas um objeto sexual impróprio para relações de reconhecimento mútuo” (FÉRES JÚNIOR, 2006, p.172). Se pudermos analisar estas escolhas a partir dos casamentos¹¹⁵, o que os estudos demonstram é que a miscigenação é algo que ocorre ainda em baixa escala. Em números absolutos, o casamento é algo recorrente entre brancos (67,8%), e pouquíssimo recorrente entre pretos (9,7%), nos dados mais recentes (RIBEIRO E SILVA, 2009). O estudo comparativo dos casamentos no Brasil entre os anos de 1960, 1980 e 2000 de Carlos Ribeiro e Nelson Valle Silva (2009) demonstra que os casamentos endogâmicos por cor da pele diminuíram de 80% para 69% nesses quarenta anos analisados (RIBEIRO E SILVA, 2009, p. 25). De todo modo, a exogamia de cor mais comum ocorre entre brancos e pardos, sendo que a relação entre brancos e pretos, em números absolutos e proporcionalmente, permanece ainda muito pequena. Como afirmam os autores, “[a] primeira informação relevante e válida para todos os anos é que as chances de casamento entre brancos e pardos são um pouco maiores do que as entre pardos e pretos, e ambas são muito maiores do que as entre brancos e pretos” (RIBEIRO E SILVA, 2009, p.45). Abaixo a tabela analisada dos casamentos do censo 2000, segundo a quantidade total de casamentos divididos por cor.

¹¹³ Notícia “*Mendigo gato de Curitiba arruma namorada e volta a ser modelo*”, do dia 5 de outubro de 2013, disponível em <http://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2013/10/mendigo-gato-de-curitiba-arruma-namorada-e-volta-ser-modelo.html>

¹¹⁴ Notícia “*Mendigo gato de Curitiba' comemora a gravidez de surpresa da namorada*”, do dia 4 de abril de 2014, disponível em <http://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2014/04/mendigo-gato-de-curitiba-comemora-gravidez-de-surpresa-da-namorada.html>

¹¹⁵ Cf. RIBEIRO E SILVA, 2009; PACHECO, 2006; SANSONE, 1993 e SILVA, 1987.

TABELA 6 (RIBEIRO E SILVA, 2009, p. 26¹¹⁶)

Cor do Marido e Cor da Esposa (2000)

2000 (N = 450.327)	Cor da Esposa				
		Branca	Parda	Preta	Total (%)
Cor do Marido	Branca	40,3	10,8	1,6	52,7
	Parda	13,0	26,1	1,3	40,4
	Preta	2,1	2,2	2,5	6,8
	Total (%)	55,4	39,1	5,4	100,0

Ainda segundo os resultados desta pesquisa de Ribeiro e Silva (2009), entre as pessoas com menos escolaridade as barreiras de cor são menores e diminuíram. Por outro lado, as barreiras de cor aumentaram nos graus mais altos de escolaridade, ou seja, entre pessoas de 12 (doze) ou mais anos de estudo. Como conclusão geral tem-se que as barreiras educacionais são mais intransponíveis que as de cor. Relacionando, portanto, os resultados às análises feitas neste capítulo tem-se que quanto maior o grau de escolaridade de pretos e pardos, menor é a chance de eles se casarem, relacionando a barreira educacional à porcentagem de casamentos com maridos ou esposas pretos, que no grau mais alto é de 2,5% do todo.

Levando-se em conta que a educação é uma das principais formas de ascensão social para a classe média, uma vez que, mesmo não significando rendimentos altos, adquire-se os bens simbólicos necessários para o *habitus primário*, Jessé de Souza tem razão em afirmar que a questão não é somente a cor da pele, mas uma conjugação. A posição que intercrusa classe e raça desmistifica, para ele, o elemento por trás da cor que era místico para Florestan Fernandes, pois coloca em voga a confusão que este faziam entre *habitus* e cor (SOUZA, 2000a).

Por outro lado, se a questão fosse puramente de *habitus*, a aceitação do negro rico e com capital social nas elites seria completa. Se há ainda hoje, após mais de cem anos da abolição, a continuidade relativa da regra de que a elite no Brasil é branca europeia, a porosidade das classes, no que tange à cor, não ocorreu. A questão que interessa neste trabalho, a partir do marco na teoria da modernização seletiva que provoca a subcidadania, pode ser colocada da seguinte maneira: a que título se pode defender a adoção de cotas raciais frente as chamadas cotas sociais? Como se pode afastar o argumento de que as cotas para

¹¹⁶ Apesar de já haver o Censo 2010, é necessário, para se fazer tal tabela, para acesso aos metadados dos entrevistados. Portanto, a única saída viável foi utilizar os resultados dos casamentos em 2000, a partir da tabela de Ribeiro e Silva (1997), que se mantém, no entanto, bem próximas das tabelas dos Censos de 1960 e 1980.

vagas em universidades públicas devem ter como parâmetro a renda e a formação secundária, mas não a cor?

Esta simplificação da questão em termos binários – do tipo “ou é raça, ou é classe” – se manifesta em diversas passagens da petição inicial da ADPF 186 (BRASIL, 2009), que, embora represente inegável avanço em termos de seu resultado, pode ser questionada em sua argumentação, levando-se em consideração o patamar do debate histórico teórico.

No Brasil, as cotas aparecem no debate público com mais força nos anos 2000, mas já se apresentava como demanda dos movimentos negros desde a redemocratização do país (TELLES, 2003). Segundo Sérgio Costa, “[p]ara a política interna brasileira, a Conferência da ONU contra o racismo de 2001 representa um importante ponto de inflexão, já que, pela primeira vez, ocorreu um debate de amplitude nacional sobre o racismo” (2006, p.150). As cotas raciais aparecem pela primeira vez na Universidade Estadual do Rio de Janeiro com a reserva de 40% das vagas destinadas a negros e pardos, aprovadas na Assembleia Legislativa em outubro de 2001 e ensejaram por volta de duas centenas de mandados de segurança questionando incidentalmente a constitucionalidade das cotas raciais. Na Universidade de Brasília elas aparecem em 2004 e foram enfrentadas pela ADPF 186, portanto no controle concentrado feito pelo STF.

O debate público sobre cotas nas universidades públicas se desenvolveu exatamente em torno dos conceitos de classe e raça e polarizou as posições entre aqueles que defendem as “cotas sociais”, com critérios na renda e escola de proveniência, e aqueles pelas “cotas raciais”, pelo critério de cor e raça. As importantes pesquisas e estabilizações desses conceitos das ciências sociais não correspondem, no entanto, ao debate ideológico no campo político e jurídico. Nesse sentido é que a petição inicial da ADPF 186 nega expressamente o estado de coisas do racismo no Brasil quando lança mão do artifício retórico antiquado (TELLES, 2003) do mito da brasilidade apresentado sob o título da democracia racial no Brasil (BRASIL, 2009, p.64). Além disso, ela repete a concepção economicista de classe e afirma que é o limite de renda que interfere no acesso (BRASIL, 2009, p.56), sendo que o abismo real está entre ricos e pobres (BRASIL, 2009, p.5).

A desconstrução deste conceito restrito de classe, aquele associado somente à esfera econômica, no delineamento de classe como reprodução de um *habitus*, pode passar, pelo menos parcialmente, pela desconstrução das propriedades de um determinado *habitus*. É justamente porque não se trata somente de uma questão de renda e porque há uma associação entre a classe média e alta com a modernidade branca e europeia, que a passagem de *pessoas*

de cor, enquanto grupo, de uma classe para a outra significa desacoplar a relação entre classe e raça. Neste sentido seria importante se discutir o papel das cotas raciais inclusive na transformação do *habitus* de classe, uma vez que “a raça, para além de um marcador da diferença fenotípica, tem sido utilizada como status de classe (ou grupo) e de poder político” (SILVÉRIO, 2002, p.226).

A negação da legitimidade das cotas raciais na esfera pública brasileira carrega uma clara ideia liberal de justiça, como se pode analisar no pano de fundo da argumentação da petição da ADPF 186. Rebate-se a política de cotas raciais em primeiro lugar defendendo que não se pode “culpar” um sujeito por aquilo que seus ancestrais fizeram na época da escravidão negra e, por isso, estaria minada a “justificação a partir da justiça *compensatória*, que se lastreia na retificação de injustiças” (BRASIL, 2009, p.32, grifo nosso) e a ideia de uma dívida histórica. Portanto, “infelizmente” (BRASIL, 2009, p.28, 37) não podemos cobrar agora sobre algo que já passou, uma vez que muito destes sujeitos integrantes das elites são contrários ao racismo e ao regime escravocrata (BRASIL, 2009, p.33, 35). Neste ponto, a concepção atomística e individualista de justiça salta aos olhos, pois, uma vez que se entende a sociedade como simples soma dos indivíduos e de suas escolhas pretensamente livres, este discurso não enxerga duas coisas: que há continuidades históricas da estrutura social desigual, como já discutimos acima, que refletem na situação no negro na nossa sociedade, e que a luta contra o racismo, a pobreza e a exclusão beneficia a sociedade como um todo. Além de a petição incorrer em mais um deficit histórico, pois não se trata aqui de atribuir culpa no sentido da consciência subjetiva, mas de enxergar a exclusão histórica de negros desde a escravidão, pode-se rebatê-la ainda com a defesa de que a manutenção da posição do homem branco ainda hoje nas elites é facilitada por este processo histórico de exclusão do negro, como afirma Sérgio Costa (2006). O que está por trás desta cegueira do argumento liberal da petição é a legitimação da posição social de classe a partir da *ideologia do mérito* já discutida acima.

A ofensiva judicial contra as cotas raciais na ADPF 186, na interpretação de Feres Júnior, é feita em cinco tópicos:

[A] crítica do conceito de raça, a releitura histórica e moral da escravidão, a reinterpretção das desigualdades sociais brasileiras, a comparação entre as relações raciais do Brasil com os EUA, e finalmente o argumento de que a ação afirmativa promove a racialização da sociedade e o aumento do conflito social (FÉRES JÚNIOR et. al., 2010, p.127).

Dois grandes construções argumentativas que englobam os tópicos citados acima tentam convencer da inexistência de racismo no Brasil e dos males da implementação das

cotas raciais, uma sobre o passado e outra sobre o futuro da sociedade brasileira. Sobre a narrativa do passado, tenta-se a inversão entre causas históricas, segundo a qual os negros são desfavorecidos por causa da posição social (BRASIL, 2009, p.28) e não o contrário, de que a sua posição social advém do fato histórico da escravidão e do racismo. O que reforça este argumento é a defesa da miscigenação como característica insofismável no Brasil e a derradeira impossibilidade de se mapear geneticamente quem é afrodescendente e quem tem raízes europeias. Neste caso, passa-se por cima do conceito de racismo de marca, já discutido, e da definição social de raça feita a partir do racismo. Em segundo lugar, aparece o argumento de que o racismo se dá somente institucionalmente e conscientemente, no regime jurídico dogmático desigual, como na África do Sul e nos Estados Unidos da América, o que não teria ocorrido no Brasil. Ou seja, porque os EUA realizaram institucionalmente e intencionalmente o racismo, eles tiveram também o dever de implementar políticas compensatórias (BRASIL, 2009, p.43, 50, 52), o que não seria o caso do Brasil, como argumenta a petição, pois o Brasil teve as “portas abertas” aos negros após a abolição (BRASIL, 2009, p.45). Quanto ao futuro, no projeto de continuidade na “harmonia” na sociedade brasileira, as cotas raciais não seriam “recomendáveis” ainda segundo a petição inicial (BRASIL, 2009, p.58), pois trariam as consequências danosas do pensamento racista, que incentiva o ódio entre as raças e constituem tribunais raciais (BRASIL, 2009, p.47), os quais criam uma separação que não existiria biologicamente entre raças. Este argumento começa pela impossibilidade de se definir geneticamente a raça e termina estrategicamente – objetivando “manter a paz” – e, portanto, não passa pela questão normativa e nem pelo argumento de justiça nas cotas.

O argumento comparativo do Brasil aos EUA reduz o conceito de racismo à experiência estadunidense e sul-africana, aplicando-o como critério anistórico de análise do Brasil e ignorando toda a bibliografia e as pesquisas sociais empíricas sobre as peculiaridades do racismo mascarado brasileiro, o que gera obviamente a conclusão equivocada da ausência de discriminação racial. A acusação que se segue da comparação entre Brasil e EUA na petição é de que o transplante do modelo estadunidense de cotas raciais não serviria. No entanto, as diferenças históricas entre Brasil e EUA mudam também a justificação, o caráter e as formas de implementação das cotas raciais nos dois países, o que não permite afirmar que se trata de um simples “transplante”. Nos EUA, a possibilidade de implementação das cotas raciais aparece em 1964, no Estatuto dos Direitos Civis, que permite que as instituições de ensino promovam ações afirmativas. Isso significa que as cotas raciais não foram fixadas em lei, como atualmente no Brasil, mas realizadas a partir de cada universidade, de forma

autônoma, segundo sua própria decisão interna. Somente em 1978 é que houve o primeiro questionamento judicial das cotas raciais, no caso *Universidade da Califórnia versus Bakke*, em que o candidato branco Alan Bakke, pleiteante a uma vaga na respectiva Faculdade de Medicina, questiona a reserva de dezesseis por cento das vagas às minorias (SILVÉRIO, 2002), e usa como argumento o próprio Estatuto dos Direitos Civis de 1964, mais especificamente o direito de igualdade perante à lei¹¹⁷.

Como analisa Sandel (2012), há, nos EUA, três argumentos sobre a consideração de raças e etnias na admissão em universidades: i) o *corretivo*, que analisa os efeitos da desvantagem quanto ao sistema educacional; ii) o *compensatório*, segundo o qual os erros do passado devem ser compensados como forma de chegar ao ponto de *color-blind* e não pressupô-lo e iii) o da *diversidade*, que coloca o objetivo e a missão social da universidade na produção de um espaço de diferenças. A diversidade seria salutar em dois aspectos, tanto para a experiência educacional, quanto para a reprodução da diversidade da sociedade, dando formação universitária às diferentes etnias e raças, o que gera, segundo Sandel, a autonomia para as demandas de grupos. Para Sandel (2012), todos se beneficiariam com a diversidade racial e étnica na universidade, como foi o argumento na decisão do caso *Universidade da Califórnia versus Bakke* em 1978. Contra o argumento compensatório afirma-se que é injusto que uma pessoa no presente pague pelos erros dos seus antepassados, que ela mesma censura, o que estabiliza a questão da seguinte forma: existem direitos grupais ou responsabilidade coletiva? Também o argumento da diversidade deve responder a uma forte objeção nos EUA, a saber, o da inviolabilidade dos direitos individuais, já que a admissão é negada em prol de um *bem comum*. O direito em jogo, neste caso é o de ser reconhecido pelo *desempenho diferencial*, pelo mérito pessoal, e enfrenta a objeção de que ninguém tem o direito individual de ser admitido em razão de um conjunto de critérios que ela própria julga constituir o merecimento. Circularmente, a resposta a isto seria que a universidade não tem o direito prioritário em estabelecer a diversidade e os critérios frente ao princípio da igualdade. Para Sandel (2012), volta-se à questão de se o mérito moral é a base para a justiça distributiva? Segundo ele, esta questão de fundo, em última análise a da valorização do *desempenho diferenciado*, deve ser problematizada como critério de distribuição de bens sociais. Como sintetiza Silvério, “[a] jurisprudência que se forma nos Estados Unidos em torno da legalidade ou não de certas práticas de ação afirmativa busca, justamente, construir pontes entre os

¹¹⁷ Sobre o debate na jurisprudência americana cf. DWORKIN, 2011.

direitos coletivos e os direitos individuais. O ponto central dessa jurisprudência é a noção de reparação” (2002, p.235).

No Brasil, o argumento da reparação histórica não é defendido na justificção das cotas raciais, mas sim o da justiça social e equidade, como assevera Féres Júnior (et. al, 2010). A reparação histórica é recorrente no debate pela referêcia ao debate estadunidense sobre ações afirmativas e por causa da existêcia comum do evento histórico da escravidão, uma vez que, para se reparar, é necessário identificar o evento traumático, que funda a lesão a um grupo social e que se coloca como uma doença crônica para uma sociedade. Uma vez que se refere a um grupo específico, ela deve identificar também os descendentes a serem indenizados, o que traz à tona toda a discussão genética sobre quem tem real ascendência escrava no Brasil, como ocorreu no caso da demarcação de terras quilombolas¹¹⁸. A falha neste argumento é que, no caso das cotas raciais, o *inimigo* a ser combatido não é o evento da escravidão, mas o racismo de hoje. Nas demandas feministas fica mais clara esta questão, já que o machismo combatido não tem um evento histórico que possa ser tomado mais claramente como fundador da desigualdade de gêneros, por exemplo. A reparação histórica nas cotas raciais aparece no debate no Brasil somente entre aqueles que pretendem minar estas medidas sem passar pela discussão da justiça social.

Apesar da existêcia de uma causa clara – a escravidão negra – na exclusão do negro e a continuidade histórica desta estrutura, as cotas não são uma indenização, mas um combate às desigualdades presentes no atual contexto. Ou seja, não se trata de compensar o dano causado aos descendentes de escravos, mas de lançar mão da ação afirmativa como meio de combate de estruturas e práticas sociais opressoras e de dominação atuais (FÉRES JÚNIOR et. al., 2010). Sendo assim, a justificção das cotas raciais na esfera pública no Brasil passa, via de regra, pela questão da justiça social. Os passos desta justificção são o de analisar o pressuposto normativo remissivo a parâmetros arbitrários no acesso a bens sociais e o da identificação histórica, e não biológica, da existêcia de uma restrição de oportunidades de um grupo, no caso em voga, dos negros, para que não se naturalize as desigualdades.

As chamadas “cotas sociais”, pelas quais o critério de acesso à vaga deve estar ligado a um estudo socioeconômico, consistem em uma política mais tradicional de Estado de bem-estar social, porque trabalha com a desigualdade social pontual. Já as cotas raciais têm um forte elemento histórico e simbólico – em um duplo sentido, tanto na aplicação quanto nos resultados – na elaboração de estruturas que tentam assegurar o reconhecimento recíproco de

¹¹⁸ Cf. LEITE, 2000.

um grupo insistentemente desrespeitado. Mesmo levado em conta a intersecção da discriminação de raça com a de classe, na noção alargada que Jessé Souza apresenta, o fator racial ainda importa no agravamento da exclusão, uma vez que a invisibilidade social afeta mais aos não-brancos, como já discutido.

Por isso, entende-se que as cotas raciais para vagas em universidades públicas é uma ação afirmativa de características peculiares e, por isso, resultou em um intenso debate na esfera pública: mesmo aqueles que se dizem favoráveis às políticas para minorias e à diminuição das desigualdades sociais erguem o princípio da igualdade para se voltarem contra as cotas raciais, como na petição inicial da ADPF 186. Em razão da análise histórica do contexto brasileiro, as cotas raciais devem ser vistas na constelação que envolve o entrelaçamento de questões de classe, cor, identidade e trabalho, que previna os equívocos provenientes de visões parciais.

A tese de fundo aqui é que, levando-se em conta a relação entre *bens materiais*, *bens culturais* e *capital social* no *habitus primário* da classe média, o melhor meio de se alargar o *habitus* é o da ascensão do negro enquanto grupo e não individualmente, por meio do então mais valorizado bem cultural, a educação, que ainda opera a distinção entre trabalho manual e intelectual. Quando se diz de “cotas sociais”, parece que o ideal é que todos tenham um trabalho intelectual. A intenção, pelo contrário, das cotas raciais é desacoplar a associação direta entre classe e raça, entre racionalidade e branquitude, entre classe média e europeidade, o que somente pode ser realizado se a ascensão do negro for levada declaradamente como emancipação do grupo do estigma de classe baixa com *habitus precário*, e não como uma inclusão excepcional frente as relações postas. Ou seja, o objetivo das cotas raciais é também modificar a gramática das classes sociais no Brasil.

Neste contexto, não se pode ter a visão rósea, ou irônica, de que as cotas sociais são melhores porque combatem a própria divisão entre as classes média e baixa. Se esta divisão estivesse em questão, a medida das cotas não poderia ser vista nem mesmo como uma reforma. A questão aqui, mais uma vez, é que as cotas raciais visam desassociar a naturalidade que existe entre *habitus precário* e negritude. O combate à subcidadania manifestada no *habitus precário* é uma finalidade almejada por todos, mas isso não deslegitima a implementação de políticas afirmativas com foco em cor e raça, do mesmo modo que não se questiona políticas voltadas à violência doméstica contra a mulher em prol do combate à violência doméstica em geral. As políticas afirmativas legítimas e com foco determinado otimizam os resultados em face de seus objetivos. O problema combatido pelas

cotas raciais é o da exclusão incessante do negro na sociedade brasileira, pois o racismo é ainda presente no país, seja institucionalmente, estruturalmente, nos dois casos de forma mascarada, ou em ações individuais, desde a escolha das relações pessoais, por exemplo no casamento, até naquelas impessoais, como no mercado de trabalho.

O arrepio causado na esfera pública pelas cotas raciais demonstra, além de tudo, a importância da aquisição de bens culturais para as classes médias e altas, como afirma Jessé Souza (2013), o que demonstra ainda mais a importância das cotas raciais. Além disso, uma política voltada expressamente para a inclusão do negro tem o papel simbólico de admitir a continuidade dos privilégios de classe desfrutados pelos brancos, que, desde o berço (SOUZA, 2013), são preparados para perpetuar estas estruturas e práticas sociais, principalmente pelo que não se resume à reprodução de sua riqueza material, mas pelo capital social, desde a escola até o casamento. Quando contribuem para a ascensão do negro enquanto grupo e não pela assimilação, as cotas raciais ajudam na afirmação de características estéticas não-europeias, uma vez que a associação direta entre ascensão social e padrões europeus brancos pode ser quebrada com este tipo de política que consegue ser mais que uma simples redistribuição de bens materiais. Com as cotas raciais admite-se que a estrutura desigual da sociedade em relação ao negro é algo que não pode ser levado como natural. Portanto, defende-se que existe no Brasil, para além da naturalização das desigualdades de classe (SOUZA, 2006), a naturalização da posição de vulnerabilidade do negro.

Além de tudo, as cotas raciais fazem emergir no debate público as discussões sobre o racismo mascarado no Brasil e colocam a tônica na emergência da luta por reconhecimento nestes conflitos sociais. Pela formação universitária valorizada no nosso contexto, pode-se dar voz e dar ouvidos aos negros enquanto grupo. Diferente de alguns direitos alcançados por grupos oprimidos, como aqueles direitos das mulheres no mundo do trabalho, que apontam para uma desigualdade constante na relação de gêneros, as cotas raciais, enquanto política de reconhecimento, visam uma mudança do quadro atual sem a pretensão de serem permanentes, mas, muito pelo contrário, com o pressuposto de serem provisórias, uma vez que seu logro significaria uma mudança qualitativa do papel do negro em nossa sociedade, na classe média.

De todo modo, as cotas raciais não conseguem chegar até a *ralé* (SOUZA, 2009), pois têm um alcance limitado. Para as classes mais baixas e mais carentes é preciso se pensar em medidas mais amplas, que abarquem principalmente a dimensão material na solução da vulnerabilidade, como o programa bolsa família¹¹⁹, de início. A melhoria da educação básica

¹¹⁹ Cf. PINZANI E REGO, 2013.

e média no sistema público de ensino é também uma medida urgente. No entanto, a necessidade destas medidas não deslegitima as cotas raciais, pois não há uma ordem de prioridade e nem a necessidade de implementação em uma única frente.

Do ponto de vista político, da justificação democrática, e levando-se em conta o reconhecimento como justiça, devemos perguntar se as cotas raciais podem ser entendidas como uma *política de reconhecimento*, como promoção de igualdade e justiça social. O termo *política de reconhecimento* não aparece na obra de Honneth, mas é muito comum de autores que trabalham com Charles Taylor. Por isso, diferente da análise das cotas raciais de Avritzer e Gomes (2013), trabalhar com *políticas de reconhecimento* a partir da teoria de Honneth não é algo que se pode fazer sem ressalvas. A utilização desse termo aqui não é uma tentativa de diálogo entre Honneth e Taylor, e muito menos uma concepção de que o reconhecimento é algo dado pela política de Estado, mas sim enquanto estabilização de uma luta no campo político. As ações afirmativas, desde as diversas ações afirmativas pontuais no Brasil até a Lei nº 12.711 de 2012, chamada Lei de Cotas, e a Lei nº 12.990 de 2014, com cotas para concurso público do poder executivo, são resultados não da boa vontade de governantes, mas da emergência das demandas dos movimentos sociais¹²⁰. Como afirma Honneth, “[o]s pressupostos jurídicos da autorrealização representam uma grandeza suscetível de desenvolvimento, visto que podem ser aperfeiçoados na direção de uma consideração maior da condição particular do indivíduo, sem perder seu conteúdo universalista” (2003a, p.277). Por isso, analisa-se aqui uma *política de reconhecimento* como um direito conquistado na luta social, que estabiliza seus ganhos.

Salienta-se assim a importância de discutir como que as cotas raciais, muito antes de se sustentarem como medidas de um Estado social, criticado como paternalista, podem constituir uma política legítima dentro do Estado democrático de direito, formando base para a autonomia dos atingidos, e não para a dependência. A emancipação social humana é o objetivo comum a toda teoria crítica. No caso da teoria do reconhecimento de Honneth, a pergunta a ser formulada é de que modo as cotas raciais podem interferir positivamente na autorrealização dos negros e sua emancipação da posição na classe baixa invisibilizada no Brasil.

Fazer este diagnóstico significa partir de alguns pressupostos na formulação do conceito de eticidade formal de Honneth. O primeiro e mais fundamental é o pressuposto da modernidade ocidental. Tendo o Brasil se modernizado, pode-se dizer bem amplamente que

¹²⁰ Cf. COSTA, 2006.

compartilhamos do mesmo horizonte de igualdade formal e abstrata e que, portanto, houve uma diferenciação entre as esferas do direito e da estima social. Somente uma leitura a partir das teses *culturalistas atávicas* e que “denunciam” o “atraso brasileiro” é que poderiam se opor ao fato de que somos uma sociedade moderna e não pré-moderna. O marco teórico na teoria da modernização seletiva de Jessé (2000a; 2012b, 2013) não nos permite negar a modernidade brasileira, mas sim enxergar as suas especificidades históricas, que são importantes neste trabalho.

Vistas deste prisma, as cotas raciais no Brasil têm consequências diretas e podem ser discutidas, neste trabalho, nas esferas do direito e da estima social, ou mercado. Seus efeitos na esfera do amor aparecem aqui de forma indireta e colateral, pois o que importa, desde a experiência negativa de reconhecimento dos *maus-tratos* até a confirmação nas relações íntimas, é a formação pessoal mais elementar. As consequências das cotas nas instituições da amizade e relações íntimas podem receber uma análise contextual brasileira, porém não temos, neste trabalho, subsídio para esta discussão que extrapola muito a questão das cotas raciais.

Os reflexos na esfera do direito no Brasil, pode-se perceber principalmente naqueles efeitos advindos do racismo institucional, que deixam direitos atinentes à população negra passar despercebidos junto àquelas demandas que não emergem para o plano político em razão da invisibilidade de grupo. É por isso que, por exemplo, o Ministério da Saúde publicou recentemente (2005) a *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra*, após séculos de negligência na saúde básica da população negra. Segundo o documento:

No Brasil, existe um consenso entre os diversos estudiosos acerca das doenças e agravos prevalentes na população negra, com destaque para aqueles que podem ser agrupados nas seguintes categorias: a) geneticamente determinados – tais como a anemia falciforme, deficiência de glicose 6-fosfato desidrogenase, foliculite; b) adquiridos em condições desfavoráveis – desnutrição, anemia ferropriva, doenças do trabalho, DST/HIV/aids, mortes violentas, mortalidade infantil elevada, abortos sépticos, sofrimento psíquico, estresse, depressão, tuberculose, transtornos mentais (derivados do uso abusivo de álcool e outras drogas); e c) de evolução agravada ou tratamento dificultado – hipertensão arterial, diabetes melito, coronariopatias, insuficiência renal crônica, câncer, miomatoses (PNUD et al, 2001). Essas doenças e agravos necessitam de uma abordagem específica sob pena de se inviabilizar a promoção da equidade em saúde no país (BRASIL, 2005, p.28,29).

Apesar do direito social à saúde previsto nos arts. 6º e 196 da Constituição da República de 1988, a falta na prática de abordagem específica voltada para estas doenças, que reflete na histórica falta de interesse nas pesquisas sobre elas, faz com que este direito não possa ser exercido em pé de igualdade em relação à população branca. Trata-se do chamado racismo institucional não-intencional, pois mesmo sem haver a discriminação

conscientemente orientada para a segregação do negro, ele existe já cristalizado e “[m]anifesta-se por meio de normas, práticas e comportamentos discriminatórios adotados no cotidiano de trabalho, resultantes da ignorância, falta de atenção, preconceitos ou estereótipos racistas” (BRASIL, 2005, p.30), em resumo, por invisibilidade social. A esfera do direito trabalha no código da universalização e, portanto, da igualdade, mas tem a capacidade reflexiva de reconhecer os problemas materiais que geram desigualdades. Segundo Honneth, “(...) a relação jurídica moderna só pode entrar na rede intersubjetiva de uma eticidade pós-tradicional, como um segundo elemento, quando pensada de maneira mais ampla, incorporando esses componentes materiais” (HONNETH, 2003a, p.277).

Neste sentido, o acesso às universidades por cotas raciais têm a capacidade de dar voz ao negro para falar em nichos nos quais ele está praticamente excluído. No caso em voga, as cotas raciais podem aumentar o número de pesquisas nestas áreas da saúde negligenciadas, mas de forma geral, o racismo institucional e opaco, pode aparecer em diversas áreas. Quanto aos efeitos reflexivos na própria esfera do direito, não se trata de defender a existência de um regime jurídico diferenciado como do *apartheid*, mas sim que a ordem jurídica-moral percebe melhor as demandas das classes média e alta, em razão do poder político e das condições de verbalização na esfera pública, como afirma Honneth (2000b). Em *O direito da liberdade* (HONNETH, 2011a), o direito formal abstrato é tratado somente como uma das condições da liberdade social, ou seja, o direito moderno é uma condição e não a realização da liberdade efetiva. Hipostasiar a sua lógica da liberdade negativa resulta em uma patologia social, que, no caso do racismo pode ser traduzida como institucional não-intencional.

Ainda no campo dos direitos sociais, pode-se dizer que a ausência de garantias e direitos trabalhistas para profissões marcadas pelo trabalho braçal, em que predominam negros e pardos como demonstrado nos dados das tabelas apresentadas, parte da mesma questão que entrelaça cor, classe social e trabalho. O exemplo mais recente é a aprovação da Proposta de Emenda Constitucional nº 66, em 2013, chamada de PEC das Domésticas, que atribui direitos trabalhistas básicos a este setor, como o da jornada de trabalho. Uma característica especial do trabalho doméstico que explica esta demora é a sua semelhança ímpar com o trabalho doméstico na escravidão¹²¹, inclusive no modo de tratamento que Jessé chama de *escravismo muçulmano* (SOUZA, 2000a), que lida com a empregada doméstica como alguém “da família”, a qual, via de regra, vive na casa em que trabalha por vários anos e tem como missão de fé cuidar da família alheia praticamente abdicando da sua própria. As

¹²¹ Cf. TEIXEIRA, 2013.

cotas podem interferir positivamente nesta gramática, se não de modo direto, pelo menos colateralmente, por meio do desvelamento de estruturas e práticas opressoras opacas. Portanto, as cotas raciais tanto funcionam a partir da interferência do direito na esfera do mercado de trabalho, quanto pode ter resultados também na própria esfera jurídica, como já tentamos antecipar aqui.

O mundo do trabalho, onde preponderantemente as relações de estima social se reproduzem, é o alvo direto da política de cotas raciais. Apesar de não se reger pelo princípio da igualdade formal, há formas de injustiças que se dão de acordo com o critério de funcionamento interno. Em concordância com Honneth, Jessé afirma que “[a] simetria possível nessa esfera é a da igualdade de oportunidades para a realização diferencial de certos valores sociais” (SOUZA, 2000a, p.120). Em outro nível, não se pode esquecer a desigualdade, que, na modernização do Brasil se manteve ainda muito forte entre trabalho material e intelectual, o que pode ser apurado a partir da distância quantitativa entre estes dois tipos de trabalho na percepção de rendimentos. A ascensão de classe, assim, pode ocorrer através das cotas raciais em um duplo sentido, pois se voltam tanto ao mercado de trabalho, o que tem consequências simbólicas e econômicas, quanto representa a aquisição de bem cultural.

Em um primeiro momento, portanto, o acesso a um curso universitário significa um aumento substancial da possibilidade de inserção no mercado de trabalho entre aquelas profissões mais valorizadas. Assim, a inclusão do negro em trabalhos mais valorizados pelo nosso contexto ajuda no seu reconhecimento, que reflete na autorrelação prática como autoestima social e na percepção de melhores rendimentos, o que, em um segundo momento, pode desacoplar o vínculo entre o trabalho braçal na classe baixa e a imagem do negro. Deste modo, a inclusão tem o potencial de desnaturalizar a posição social vulnerável do negro, o que é capaz de rearranjar, pelo menos em parte, o quadro de valorizações dos trabalhos e ocupações. A princípio, as cotas raciais confirmam a hierarquia entre as ocupações, mas em seus efeitos de médio prazo podem, para além de uma simples inclusão no mercado de trabalho, impulsionar a esfera da estima social para um progresso moral, no sentido de reconhecer a contribuição de funções e ocupações que antes sofriam de uma *degradação* (HONNETH, 2003a), na medida em que, enquanto abre as possibilidades de trabalho de um grupo que antes estava restrito a um tipo de trabalho socialmente desvalorizado. Esta transformação pode ocorrer tanto do ponto de vista simbólico e moral, quando dá voz à consciência moral de um grupo oprimido, quanto pela lógica sistêmica, segundo a qual a

ampliação da educação superior pressiona, por via da escassez, a valorização daqueles trabalhos materiais, como ocorre em diversos países centrais.

A partir desta análise do contexto brasileiro no qual se inserem as cotas raciais, afirmaríamos que elas podem ser encaradas como uma “política de reconhecimento”, no sentido que estabilizam provisoriamente um ganho parcial que advém de uma luta política, com vista em um salto qualitativo em que estas estruturas de reconhecimento recíproco estarão asseguradas em um nível mais profundo. O caráter de justiça social das cotas raciais tem a ver com pensar nos objetivos da justiça como ponto de chegada e não de antecipar conclusões normativas sem adentrar ao contexto histórico. Levando-se em conta a existência de estruturas e práticas sociais ainda racistas, intencionais ou não, que guardam uma relação íntima com a estrutura de classes sociais provenientes da modernização seletiva no Brasil, com forte reflexo no mundo do trabalho, justifica-se a existência de cotas raciais uma forma de combate a esta estrutura em conjunto, como já explicitado. Além do mais, o caráter que difere uma política assistencialista no sentido mais tradicional, como programas de redistribuição de renda, das cotas raciais é que a inclusão que elas provocam é também uma abertura para a autonomia de um grupo historicamente segregado.

Mesmo se pudéssemos concluir, a partir desta análise, que as cotas raciais são potencialmente uma “política de reconhecimento” nos termos aqui tratados, os seus resultados efetivos devem ser empiricamente pesquisados, o que requer uma base filosófico-metodológica crítica que consiga investigar os ganhos nas relações de reconhecimento provocadas pelas cotas. Se a ascensão de parcelas da população negra para a classe média ocorrerá e se ela significará assimilação ou afirmação de valores distintos da atual classe média, é algo que só pode ser concluído após a pesquisa social empírica.

Até *Luta por reconhecimento* (1994) pode-se falar como se forma o conflito moral, mas não o *porquê* de uma determinada luta em um contexto. A compreensão histórica e teórica da conjuntura é um passo necessário para se ligar o reconhecimento a um diagnóstico crítico, uma vez que parte dos critérios normativos que o próprio contexto entrega para a crítica. Como afirma Jessé:

A noção de reconhecimento aponta para uma sensibilidade dirigida aos processos de consciência que impedem formas de autoestima, especialmente dos setores subalternos, com graves consequências políticas. O tema do reconhecimento exige uma sensibilidade e uma abordagem científica ‘compreensiva’, ou seja, a partir do reflexo de condições sociais objetivas sobre a *psique* individual e grupal dos afetados pelo não-reconhecimento (SOUZA, 2000a, p.123).

A abordagem científica compreensiva que Jessé menciona requer uma base não somente para a análise de *como é* o mecanismo do conflito social no amplo horizonte histórico da modernidade, mas também do *porquê* ele ocorre de uma certa forma em um determinado contexto histórico. Em outros termos, com *Luta por reconhecimento* pode-se analisar um conflito social pontual e entender a dinâmica de desrespeito comum que foi experimentada até a emergência do conflito social, sem conseguir, no entanto, ligar a causa de um desrespeito recorrente a um grupo a determinados processos históricos que têm consequências na estrutura social de um tempo, ou seja, fazer diagnóstico do tempo.

A ideia de patologias sociais como distúrbios de segunda ordem (ZURN, 2011) tem a vantagem de conseguir demonstrar também como estruturas e práticas sociais patológicas podem ser assentidas inclusive por aqueles sujeitos negativamente afetados por elas. Ou seja, como uma patologia social pode ser um “bloqueio” a uma luta por reconhecimento: ela aparece em primeiro plano com uma justificativa racional – a ideologia do mérito individual, o discurso da miscigenação e o mito da democracia racial – mas se opera no conteúdo de segunda ordem – a continuidade de uma estrutura racista e com manutenção da desigualdade de classe. O próprio uso do termo “racismo mascarado” pelos estudos raciais no Brasil já marca a estrutura da patologia social do racismo brasileiro, com a existência de um conteúdo racista com face de igualitário. Nos principais estudos raciais sobre o Brasil¹²² defende-se que a dificuldade de combate ao nosso racismo é decorrência direta da negação de sua existência e remissão a um impedimento de ordem econômica, da pobreza no sentido raso.

A interferência da esfera do direito na da estima social, ou no mercado de trabalho, é a questão carregada também pelas cotas raciais. No entanto, diferente do caso de políticas econômicas de redistribuição e correção dos imperativos sistêmicos do mercado, a política de cotas visa *corrigir* um problema causado por uma estrutura social que reproduz desigualdades entre raças por motivos mais amplos que a simples lógica sistêmica de racionalidade instrumental. O problema atual – e não passado – da exclusão social do negro não aparece somente como uma questão sistêmica, resultada da relação de meios a fins ou da lógica da *eficiência* do mercado no Brasil, mas também como uma questão moral, da invisibilidade que provoca o esquecimento do reconhecimento de forma recorrente e patológica, como é no caso de desigualdades econômicas relativas a determinados empregos, reflexos das continuidades históricas de estruturas e práticas sociais. É por esse motivo que termos como *mérito*, *merecimento*, *desempenho* e *solidariedade* são recorrentes nos discursos favoráveis e

¹²²Cf. TELLES, 2003; SKIDMORE, 1976; OLIVEIRA, 1974; MUNANGA, 2004; MARX, 1998.

contrários às cotas raciais. Sendo assim, para uma crítica do mercado de trabalho no Brasil a partir da prática e a adequação normativa das cotas raciais, deve-se fazer, além do debate teórico sobre a esfera do mercado de trabalho, uma análise histórica do contexto, que propicie o objetivo da teoria crítica de ancoramento na realidade social.

Esta invisibilidade social, na aproximação da discussão sobre as diferenças morais e simbólicas junto ao conceito de classe social, é uma dos pontos que permite a aproximação da leitura de Jessé Souza sobre o Brasil ao trabalho de Honneth. O marco da ciência social compreensiva de Souza aparece aqui também, na nossa opinião, no tratamento que Honneth dá às obras de arte a uma análise de narrativas que tentam compreender a relação própria de um tipo de sujeito em uma determinada sociedade, com uma aproximação daquilo que se entende por *tipos ideais* (WEBER, 2005). O problema de fundo neste trabalho, no fim das contas, é que o racismo opera mais profundamente e, assim, as questões impeditivas da realização nas esferas de reconhecimento nada mais são que formas de manifestação da invisibilidade social, que têm por trás a reificação do outro. O diagnóstico do tempo que analise estas práticas pode compreender melhor o racismo estrutural e institucional não-intencional no Brasil e dar legitimação histórica à práxis política emancipadora.

3.3 Aspectos teórico-metodológicos para a pesquisa empírica

As cotas raciais no Brasil são recentes demais para que se disponha de dados sobre seus resultados da perspectiva dos cotistas, tanto com estudantes quanto com egressos, como se tem nos EUA no estudo de Bowen e Bok (1998) numa análise, porém, puramente estatística. Do ponto de vista do reconhecimento, ou seja, quanto à *autorrealização* dos cotistas, não foi achado, igualmente, nenhum estudo.

A pesquisa empírica que se pode seguir a partir do presente estudo preliminar deve tanto se justificar efetivamente durante a pesquisa, quanto estar aberta para se modificar, assim como a análise social reconstrutiva de Honneth, na qual “[a]s premissas que são necessárias para executar tal empreendimento não se deixam fundamentar de antemão sem outras; elas precisam, muito antes, demonstrar-se justificadas somente no andamento da investigação” (HONNETH, 2011a, p.17-18¹²³).

¹²³ Tradução livre de: “Die Prämissen, die notwendig sind, um ein solches Unternehmen durchzuführen, lassen sich nicht ohne weiteres im vorhinein begründen; sie müssen sich vielmehr erst im Laufe der Untersuchung als gerechtfertigt erweisen“.

Esta concepção mais aberta de pesquisa social e com flexibilidade do rigor metodológico se fundamenta na possibilidade de se encontrar uma realidade que enfrente os próprios pressupostos filosóficos colocados de antemão. Em consonância com a concepção de Honneth, Jessé Souza afirma que “[p]ercebemos que apenas um interesse empírico reflexivo – que ‘reflete’ sobre si mesmo e sobre seus pressupostos sem ‘naturalizá-los’ – poderia nos possibilitar o acesso ao mundo em que vivemos, ainda que seja o mundo que, muitas vezes, negamos e não queremos ver” (SOUZA, 2009, p. 435).

O “fetiche do número” (SOUZA, 2009, p.433) é, para Souza, o principal impedimento à ciência empírica. Não há, no entanto, uma oposição entre quantidade e qualidade, mas uma complementação reflexiva, pois os dados quantitativos são extremamente importantes no seu poder explicativo, enquanto a pesquisa qualitativa tem força compreensiva, o que constitui uma proposta de cunho weberiano. Por isso, segundo ele, é importante acompanhar os grandes movimentos de dados estatísticos como recurso heurístico (SOUZA, 2012a) de uma transformação social. Mas como as estatísticas não falam por si, mas é necessário um trabalho interpretativo capaz de refletir criticamente sobre o que eles mostram (SOUZA, 2014).

O método adotado por Jessé Souza nas pesquisas empíricas é o de perguntas *projetivas* e *indiretas* (SOUZA, 2012a), como os utilizados por Adorno (1950) no estudo da personalidade autoritária. Segundo Jessé Souza, “[f]oi apenas nessa tentativa – que utilizava simultaneamente princípios convencionais e críticos – que conseguimos efetivamente diferenciar visões do mundo social por pertencimento de classe (educação e renda como critérios então utilizados)” (SOUZA, 2009, p.434). Para ele, o método frankfurtiano nesta pesquisa de Adorno oferece uma saída para o tipo de Survey que somente reproduz os preconceitos superficiais através da resposta a perguntas diretas e estereotipadas, como a *International Social Survey Programme* (ISSP), que se vale das respostas do discurso politicamente correto, “forçando uma compreensão das classes oprimidas enquanto mera ‘distorção’ negativa desse discurso tido como válido” (SOUZA, 2009, p.434), e não como uma consequência histórica que reflete uma posição moral da sociedade.

A pesquisa de Adorno sobre a personalidade autoritária (1950) teve, como objetivo, entender o problema colocado, formando um quadro geral e selecionando, em seguida, alguns casos que podem contribuir para a compreensão de conexões internas do todo. O questionário aplicado compreendia três momentos com diferentes tipos de questões: no primeiro momento perguntas *factuais*, em segundo *atitudinais* e, por fim, as *projetivas* (ADORNO, 1950). As questões *factuais*, também chamadas de contextuais e sociodemográficas (BRADBURN et.

al., 2004) tem a ver com o passado e o presente dos membros do grupo (ADORNO, 1950, p.13), ou seja, situa o indivíduo e sua história de vida em um contexto. As questões *atitudinais* envolvem um importe e mais complexo passo na pesquisa, pois visam apreender as opiniões e convicções dos entrevistados. Nesta fase, não há uma pergunta no sentido estrito, mas uma declaração seguida de uma escala por grau de concordância ou discordância, no molde da chamada escala Likert (BRADBURN et. al., 2004), as quais “foram usadas desde o início a fim de obter estimativas quantitativas de certas tendências ideológicas de superfície” (ADORNO, 1950, p.13¹²⁴), levando-se em conta que as posições polarizadas, neste caso, podem gerar resultados irrealistas. A necessidade de se concordar ou discordar completamente de uma assertiva pode gerar um resultado inexistente, o que justifica a utilização de um espectro mais amplo de respostas.

Ainda no quadro das perguntas *atitudinais* há dois momentos importantes, a saber, o de perguntas mais amplas, de *opinião pública*, que analisam a distribuição das opiniões em uma população e em relação às particulares, para, no segundo momento, aplicar perguntas pontuais, com a intenção de averiguar que tipo de opiniões e convicções particulares estão conectadas com outras. Assim, segundo Adorno (1950) pode-se fazer um quadro geral dentro do qual se vê as conexões entre tipos diferentes de convicções ideológicas. “O objetivo era obter uma visão do ‘quadro geral’ dentro do qual características menores podem ser inseridas mais tarde, mais que para obter medidas altamente precisas de pequenos detalhes na esperança de que estes possam, eventualmente, adicionar algo significativo” (ADORNO, 1950, p.14¹²⁵).

De todo modo, as questões centrais das entrevistas, com maior carga ideológica, não podem ser formuladas de maneira direta, pois, segundo Adorno, as pessoas não estão preparadas para responder de forma franca e direta questões como a do etnocentrismo, a de políticas econômicas reacionárias, a do antissemitismo, e a do racismo – que incluo aqui –, entre outras. Neste caso, uma pergunta direta pode captar somente o “socialmente desejado” (BRADBURN et. al., 2004). Jessé Souza enxerga o mesmo problema nas perguntas diretas feitas em Survey:

Um membro das classes privilegiadas não pode e não quer aparecer como um canalha que se aproveita dos mais fracos socialmente para explorar seu trabalho. Ele

¹²⁴ Tradução livre de: “(...) scales were used from the start in order to obtain quantitative estimates of certain surface ideological trends”.

¹²⁵ Tradução livre de: “The aim was to gain a view of the ‘over-all picture’ into which smaller features might later be fitted, rather than to obtain highly precise measures of small details in the hope that these might eventually add up to something significant”.

tem de se referir a “normas morais”, como o mérito, por exemplo, para fundamentar seu discurso e sua ação na sociedade (SOUZA, 2009, p. 435).

Por isso, Adorno defende, neste tipo de questão, a aplicação de “indiretas” (1950, p.15). O exemplo dado por Adorno das questões indiretas aplicadas em sua pesquisa são as seguintes: “(a) Hoje em dia com tantos tipos diferentes de pessoas se movimentando muito e misturando-se livremente, a pessoa tem que ter um cuidado especial para se proteger contra infecções e doenças” e “(b) A homossexualidade é uma forma especialmente podre da delinquência e deveria ser severamente punida” (ADORNO, 1950, p.15¹²⁶), lembrando-se que tais perguntas foram aplicadas nos EUA na década de 1940, quando a homossexualidade era um tema ainda muito controverso. Segundo ele, aqueles que concordam com uma dessas sentenças tende a concordar com a outra, e quem concorda com ambas tende a concordar com questões abertamente antidemocráticas, como, por exemplo, de que membros de minorias são inferiores. Como as pessoas podem concordar com os enunciados por diferentes motivos, é importante mesclar o preconceito da questão com um *verniz* racional normalmente atrelada a ela no discurso vulgar. Dessa forma, se chega ao objetivo da questão em uma cadeia, que primeiro formula uma questão que não tem uma conexão manifesta com a ideologia pesquisada, mas que está fortemente conectada a ela e, em segundo, faz uma questão atrelada à primeira, demonstrando aqueles itens indiretos têm forte ligação com a premissa antidemocrática da segunda pergunta.

O terceiro momento, de questões *projetivas*, é composto por perguntas abertas, que tem que, “como a maioria das outras técnicas projetivas, apresentar o assunto com material de estímulo ambíguo e emocionalmente entoadado” (ADORNO, 1950, p.16¹²⁷). A ambiguidade não está na estrutura formal da questão, mas na abertura para se responder mais emocionalmente do que com referência a fatos. Por isso, a questão deve ser formulada de modo bem aberto para permitir o máximo de variações de respostas, para que, no fim das contas, o entrevistado enxergue dentro da pergunta aquilo que o afeta. Um exemplo de uma pergunta projetiva no assunto deste trabalho seria: “você acha justo que seu filho tenha perdido a vaga para alguém que não se esforçou como ele?” Na resposta aberta a uma questão projetiva pode vir à tona a expressão dos conflitos e valores do entrevistado sobre o assunto. Após diversas tentativas, Adorno selecionou aquelas “(...) questões [projetivas] que, em

¹²⁶ Tradução livre de: “(a) Nowadays with so many different kinds of people moving around so much and mixing together so freely, one has to be especially careful to protect himself against infection and disease” (...) “(b) Homosexuality is an especially rotten form of delinquency and ought to be severely punished”.

¹²⁷ Tradução livre de: “(...) like most other projective techniques, present the subject with ambiguous and emotionally toned stimulus material”

conjunto, deram o ponto de vista mais amplo das tendências de personalidade do sujeito e correlacionadas mais altamente com padrões ideológicos superficiais” (1950, p.16¹²⁸).

Estes passos da pesquisa de Adorno, dos quais Jessé Souza assente, estão no marco da teoria crítica e podem ser úteis para se fazer um diagnóstico inicial da relação e da força de uma ideologia ou mentalidade em um tempo. O tipo de questionário acima exposto, aplicado por Adorno, serve, pelos objetivos traçados, para caracterização do modo próprio do racismo brasileiro, da relação entre trabalho intelectual e material, da estigmatização proveniente da relação entre classe e raça e da ideologia do mérito, podendo ser útil na análise da relação social patológica causada por elas. Suas consequências na autorrelação dos indivíduos afetados sob o prisma do reconhecimento necessitam, no entanto, de mais recursos de pesquisa qualitativa.

O reconhecimento e sua negação devem ser analisados tanto na formulação de perguntas *projetivas*, quanto realizando entrevistas abertas com membros selecionados da amostragem, pois uma pesquisa que pretenda investigar as estruturas de reconhecimento internalizadas nos sujeitos não pode prescindir da análise qualitativa, uma vez que o sentimento de injustiça ocorre no âmbito individual como demonstrativo das opressões sociais. Como não se trata aqui de uma análise psicológica, mas social, deve-se empreender a ligação da experiência pessoal aos padrões de reconhecimento cristalizados nas instituições sociais. A análise qualitativa como fase deste programa de pesquisa se justifica, do mesmo modo, no estudo do racismo no Brasil, como afirma Sérgio Costa:

(...) sem o apoio em estudos qualitativos que permitam identificar a forma como a dinâmica racial efetivamente opera no plano das relações sociais, não se pode pressupor, a partir da possibilidade de agrupamento das desigualdades nos pólos branco/não branco, que a sociedade efetivamente funciona com base nessa polaridade (COSTA, 2002a, p. 145).

Os dados qualitativos aqui servem tanto para desvendar este mecanismo quanto para confirmar o racismo presente na análise dos dados quantitativos, a partir de entrevistas mais fluidas com algumas perguntas chave, como na pesquisa de Pinzani e Rego (2013). Para se encontrar o discurso social patológico inclusive com assentimento daqueles que são oprimidos pela própria lógica por trás dele, não se pode pressupor, de antemão, a falta de consciência daqueles atores sobre a sua própria condição. Pelo contrário, se há alguma assimetria entre entrevistador e entrevistado, ela deve ser empiricamente demonstrada a partir dos resultados da pesquisa. Esta é a proposta do *igualitarismo metodológico* de Robin

¹²⁸ Tradução livre de: “(...) were the questions which taken together gave the broadest view of the subject's personality trends and correlated most highly with surface ideological patterns”.

Celikates (2009), que tenta escapar da pressuposição de teóricos críticos, como Bourdieu, que “enxergam aquilo que a sociedade não enxerga”, a partir de uma relação dialógica nas pesquisas. Celikates ajuda a demarcar o problema metodológico para a análise da incidência da patologia social na estrutura psíquica do sujeito, na seguinte forma:

Uma tensão se dá a partir desses dois extremos: os impedimentos estruturais das capacidades reflexivas dos atores só podem ser diagnosticados e enfrentados e um processo dialógico entre a teoria crítica e seus destinatários, que, de certo modo, pressupõe e envolve essencialmente essas capacidades (CELIKATES, 2009, p.182¹²⁹).

A partir do *igualitarismo metodológico* de Celikates pode-se realizar pesquisa empírica no sentido que a teoria crítica se coloca, de realizar um diagnóstico capaz de apontar as patologias sociais que impedem a emancipação a partir da realidade social. Trata-se aqui, mais uma vez, do pressuposto também honnethiano de que a realização de crítica imanente não pode prescindir de adentrar ao contexto e, por isso, teria que se colocar em uma relação ambígua com suas fontes. O *igualitarismo metodológico* tem fundamento no que Celikates chama de modelo da simetria, o que não significa a inexistência de assimetria real. Em primeiro lugar, se trata de não pressupor esta assimetria existente entre os conhecimentos específicos do pesquisador e a aplicação do método. A assimetria deve ser, antes, empiricamente esclarecida já na *escuta* das fontes. A partir daí, se pode demarcar aquilo que é controverso na autorrelação e nas relações sociais dos destinatários da pesquisa a partir de suas próprias declarações, pois, caso contrário, o pesquisador teria que se colocar já na retaguarda, desconfiando da sinceridade das respostas, o que determina o andamento da entrevista. Por isso, o que o *igualitarismo metodológico* requer é, que se volte às fontes nem que seja para confirmar a assimetria e, dado isso, deixar que os diferentes polos da pesquisa – realidade pesquisada e pesquisador – realizem seus papéis: um entrega a substância da pesquisa e o outro a analisa criticamente. Partir metodologicamente de uma assimetria sem confirmá-la significaria assumir o papel da realidade pesquisada, negando, novamente, o pressuposto teórico crítico de partir da realidade em seu diagnóstico e, assim, acabar por reproduzir uma estrutura metodológica da ciência tradicional já censurada pela teoria crítica. Como alerta Pinzani e Rego “[o] que nos interessa é antes a advertência de que os críticos sociais podem facilmente assumir uma posição paternalista e achar que conhecem melhor do que os envolvidos a situação que pretendem descrever” (2013, p.28). Reconhecer esta

¹²⁹ Tradução livre de: “Aus diesen beiden Extremen ergibt sich eine Spannung: Die strukturellen Einschränkungen der reflexiven Fähigkeiten der Akteure können nur in einem dialogischen Prozess zwischen der kritischen Theorie und ihren Adressaten diagnostiziert und angegangen werden, der diese Fähigkeiten in einem gewissen Maß voraussetzt und wesentlich involviert“.

assimetria a partir de resultados empíricos pode ser um bom começo na compreensão mais profunda do nosso contexto, levando-se em conta a patologia social como distúrbio de segunda ordem (ZURN, 2011). Por isso, a saída do *igualitarismo metodológico* deve dar voz ao entrevistado, levando em conta, e não pressupondo, a possibilidade de distorção (PINZANI e REGO, 2013), em razão do mecanismo social patológico.

Dar voz é, segundo a pesquisa por Pinzani e Rego, chamada *Vozes do Bolsa Família* (2013), uma forma de deixar vir a tona as consequências mais profundas da opressão social nos afetados, inclusive na manifestação de contradições internas que caracterizam o contexto. Sobre o método qualitativo, os autores afirmam que:

Usamos em nosso trabalho de coleta de dados a técnica da entrevista aberta, e não a do questionário fechado, pois julgamos ser a única possível nesse tipo de investigação, exatamente porque se pretende alcançar alguns níveis da estrutura subjetiva dos entrevistados. Seu método principal, como é bastante conhecido, consiste na entrevista longa munida apenas de um roteiro de questões e na audição atenta da fala mais livre possível dos entrevistados (...). A entrevista objetiva apreender tanto quanto possível as mudanças mais profundas ocorridas na pessoa do entrevistado (PINZANI e REGO, 2013, p.16).

Esta discussão sobre metodologia parece bastante para se traçar um programa de pesquisa inicial, na nossa opinião, em duas fases, uma vez que tratar de justiça como reconhecimento a partir de Honneth envolveria duas partes: uma análise social do contexto e seu reflexo nas relações dos indivíduos consigo mesmo e com os outros. Uma vez que não se quer somente se “captar” o preconceito racial, mas também discutir o preconceito na autorrelação dos indivíduos afetados e levando-se em conta o marco da teoria do reconhecimento, precisa-se de um segundo passo que analise a “autorrealização” dos indivíduos nas diferentes esferas / instituições. Não é possível abdicar da primeira fase da pesquisa sob o risco de que se pressuponha, por exemplo, a força da ideologia do mérito e do racismo mascarado na sociedade brasileira sem se valer de resultados empíricos.

A primeira fase da pesquisa deverá envolver diversos passos, desde a utilização de dados estatísticos até os qualitativos. Após se identificar os setores e regiões de maiores discrepâncias sociais e econômicas, pode-se destacar esta população para aplicação do método traçado por Adorno e utilizado por Jessé Souza, passando pelos três tipos de questões: i) as contextuais / sociodemográficas, ii) as atitudinais aplicadas no formato indireto, acopladas por duas questões, uma mais distante e outra mais próxima da ideia pesquisada e iii) as projetivas abertas com *probes* (BRADBURN et. al., 2004) que confirmem o sentido de respostas pouco substanciais, todas sobre a temática aqui pré-analisada da confluência entre ideologia do mérito, valorização do trabalho intelectual e material e racismo mascarado. Seria

interessante nesta fase cruzar os dados sociodemográficos para se averiguar o assentimento a estes discursos por aqueles potenciais afetados de forma negativa, o que permite constatar a eficácia do mecanismo social patológico e a dimensão conflituosa da relação entre o sujeito e a sociedade.

A segunda fase da pesquisa deve ser formulada com entrevistas abertas, de método qualitativo, com perguntas formuladas a partir dos resultados da primeira fase, aplicada aos cotistas, tanto egressos quanto estudantes. Naqueles casos em que o indivíduo tem clareza de uma opressão no contexto, pode-se, também, a partir daí, analisar-se de que modo este conflito emerge para o sujeito. Além disso, é importante cruzar os resultados desta fase da pesquisa com as perguntas sociodemográficas sobre o contexto social e o engajamento político, ligados ao motivo de escolha de determinado curso e da utilização do sistema de cotas. Assim, se pode averiguar como o debate na esfera pública, por exemplo dentro de movimentos sociais, interferiu no seu plano de vida. Por este motivo, a formulação das perguntas e orientações desta fase deve confrontar as práticas sociais patológicas atestadas na primeira fase à autorrealização individual dos entrevistados. Assim, se pode atestar se as cotas raciais serviram, em alguma medida, como *política de reconhecimento*.

Estas duas fases da pesquisa podem ligar o diagnóstico do tempo às condições recíprocas de reconhecimento, a partir de uma controvérsia pontual – o fator de cor e raça na “(re)distribuição” de bens –, mas que pode trazer o debate acerca dos princípios de justiça presente na nossa sociedade e demonstrar de que modo este conflito social aparece para os sujeitos.

CONCLUSÃO

O teor normativo que acopla o diagnóstico do tempo à teoria da justiça em Honneth tem, do ponto de vista da esfera pública democrática, a função de legitimar discursivamente as ações políticas como as cotas raciais, na medida em que articula *ser* e *dever-ser* na análise do contexto. A partir do contexto brasileiro, as cotas raciais podem ser uma saída para a mediação entre integração e conflito social, como dilema originário do Estado-nação: por um lado, sua legitimação e integração dependem de uma identidade, a qual, por outro lado, provoca desigualdades, assimilações e hierarquias. As cotas, neste sentido, conseguem tensionar e transformar o sentido dado à identidade nacional sem cair na *barbarização do conflito social* (HONNETH, 2011c).

Ou seja, a manutenção do conflito na esfera pública e sua legitimação discursiva, e não pela força, é uma forma de se assegurar os pressupostos democráticos do Estado brasileiro. Este dilema, que envolve o lugar do dissenso, próprio da democracia, e a estabilização de identidades, própria do Estado-nação, é o problema cotidiano de todo Estado democrático. A solução desta equação insolúvel está na manutenção de uma tensão constante da identidade nacional como lugar não ocupado (SALCEDO REPOLÊS, 2010).

A legitimação das cotas deve se dar cotidianamente na necessidade de combate à desigualdade de raça persistente e na percepção de seus resultados benéficos. Contudo, a expectativa de que os efeitos em médio prazo das cotas raciais podem diminuir a discriminação racial no Brasil deve ser pensada dentro de alguns limites. Esse potencial existe e deve ser analisado na pesquisa empírica, porém já se pode esperar que os limites das cotas são os limites que a esfera jurídica impõe.

Pelo menos em *Luta por reconhecimento* (HONNETH, 2003a) e em *Redistribuição ou Reconhecimento* (FRASER E HONNETH, 2003) a esfera do direito desempenhava um papel substancial na eticidade, pois esta era a esfera que poderia interferir na correção de distúrbios ou disfunções das outras, adentrando na sua lógica interna pelo princípio da igualdade. É neste sentido que se pode falar de *política de reconhecimento* mesmo não havendo nenhuma menção explícita a este termo no próprio Honneth: uma política pública que visa o reconhecimento se sustenta na possibilidade de o direito influenciar positivamente as outras esferas, na tentativa de garantir as condições recíprocas de reconhecimento e, por conseguinte, de autorrealização pessoal. Desde que não confundido com o sentido tayloriano¹³⁰,

¹³⁰ Cf. TAYLOR, 1994.

entendemos que faz todo o sentido se falar de *política de reconhecimento* no modo aqui delineado.

Em *O direito da liberdade* (2011a) Honneth deixa claro que o direito não pode ser um lócus privilegiado para a persecução da justiça, pois ela se realiza nas instituições sociais e extrapola as relações que podem ser juridicamente reguladas. A ingerência do direito, por exemplo, na esfera das relações íntimas deve ser feita com a cautela de não assumir o lugar do seu princípio interno. Honneth comenta como houve uma mudança qualitativa a partir da cristalização de princípios internos à esfera das relações íntimas que tensionou a abertura da regulamentação jurídica, no que tange, por exemplo, à aceitação de famílias homoparentais (2011a, p.259). Se, por um lado, estes ganhos são traduzidos em direitos, por outro lado, a fixação no direito pode causar a patologia social da juridificação, que ocorre com a elevação da liberdade negativa, criando o equívoco na concepção de que toda a liberdade se resume a ter/obter direitos (ASSHEUER, 2012).

Com o direito, portanto, se pode combater algumas práticas racistas, mas não diretamente o racismo. Do mesmo modo, o direito tem pouca eficácia direta sobre a dinâmica inicial de socialização do indivíduo e sobre seus planos de vida: o horizonte de expectativas, por exemplo, de um jovem negro e pobre que vive em um aglomerado só pode ser atingido indiretamente, uma vez que o grau de exclusão é tão profundo que o ato de tal sujeito colocar em perspectiva a possibilidade de prestar vestibular e fazer um curso superior só pode ser encarado como uma grande exceção. É claro que, de forma indireta, a democratização do ensino superior pode gerar efeitos positivos sobre a *ralé* (SOUZA, 2009), mas a expectativa é que, no primeiro momento, as cotas raciais beneficiem aqueles indivíduos que já estão em condição, seja familiar ou escolar, de apontar para este horizonte porque venceram não apenas as barreiras financeiras, como sobretudo as simbólicas.

A explicitação dos limites das cotas raciais não é levada aqui como uma objeção à continuidade de sua implementação no Brasil, mas a uma clareza daquilo que ela propõe. A vantagem da análise da justiça nas cotas raciais pela teoria do reconhecimento de Honneth está na concepção fundamental de que um progresso moral na sociedade advém das lutas sociais que emergem no contexto. Neste sentido, os resultados e estabilizações dessas lutas, mesmo que fossem restritas à esfera do direito, representam tanto um ganho pontual, quanto uma transformação qualitativa em todo o contexto.

Sendo assim, os efeitos inesperados de uma política de cotas raciais podem se revelar especialmente interessante, como, por exemplo, com a amenização do estigma social, pois os

negros podem, com as cotas, passar a ser vistos em locais sociais antes incomuns, o que, em certa medida, relativiza a associação direta entre o negro e a pobreza e criminalidade. Outro efeito indireto pode ser o redimensionamento da gramática e a hierarquia entre empregos, pois, se no primeiro momento, as cotas confirmam o quadro de maior valorização dos trabalhos “intelectuais”, pois visam incluir os negros nestes postos, no segundo momento, essa distância pode diminuir pela valorização dos trabalhos materiais, seja pela lógica sistêmica – pois alguma parte de seu contingente prioritário migrará para o trabalho intelectual – ou pelo redimensionamento simbólico – na medida em que o desacoplamento entre raça e cor pode alterar os contornos do *habitus* da classe média e baixa. Ainda do ponto de vista do desvelamento de uma patologia social, as cotas podem mostrar o fenômeno da degradação moral do negro como degradação do trabalho material em nosso contexto, o que tem a possibilidade de desnaturalizar estas posições.

Todos estes possíveis efeitos das cotas raciais demonstram que o estudo pretendido neste trabalho é ainda muito incipiente, em razão da incipiência dessas políticas afirmativas de combate à estrutura racista. Como afirma Jessé de Souza, o problema de fundo é aceitação da subcidadania através da naturalização da desigualdade social, provocada historicamente por uma modernização seletiva no Brasil. No entanto, a desigualdade social não pode ser enxergada parcialmente, como um problema só de classe social ou um problema estritamente racial, sob o risco de que se perca, junto à simplificação da questão, a análise do potencial de uma transformação político-social de irradiar para os outros âmbitos de desigualdade.

Vista do amplo espectro em que se inserem, as cotas raciais são também “cotas sociais”, como defendemos, porque um ganho no contexto contra o racismo não significa a emancipação paulatina somente do negro, mas da sociedade como um todo. Não perceber isso dentro da teoria de Honneth significa não compreender a via de mão dupla que vincula indivíduo e sociedade desde a formação da consciência até a realização da liberdade nas instituições sociais. A questão é que justamente esta visão atomística de integração social e justiça que perpetuam a invisibilidade das desigualdades de um contexto. Neste sentido, uma teoria da justiça, como toda teoria, é sempre mais que só uma teoria: ela é, como nos ensina a teoria crítica, um instrumento na manutenção do *status quo*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W; et.al.. *The Authoritarian Personality*: Studies in Prejudice Series. Social Studies Series, n°III, New York: American Jewish Committee, 1950.
- _____. Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. *Gesammelte Schriften*, vol. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- _____; HORKHEIMER, Max. Dialektik der Aufklärung. In: ADORNO, Theodor. Philosophische Fragmente. *Gesammelte Schriften*, vol. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.
- AROCENA, Felipe. Multiculturalism in Brazil, Bolivia and Peru. *Race and Class* - Institute of race relations, vol.49, n.4, 2008.
- ASSHEUER, Thomas. *Wenn Philosophen Romane lesen*. Coluna de Literatura do Jornal “Die Zeit Online“. Disponível no sítio <http://www.zeit.de/2012/08/Philosoph-Honneth>. Matéria do dia 16 de fevereiro de 2012.
- AVRITZER, Leonardo; GOMES, Lilian C. B.. Política de reconhecimento, raça e democracia no Brasil. Dados – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol.56, n.1, 2013.
- BHABHA, Homi K. DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation. In: _____. *Nation and narration*. London, New York: Routledge, 1993.
- BOLTE, Gerhard. *Von Marx bis Horkheimer*: Aspekte kritischer Theorie im 19. und 20. Jahrhundert. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1995.
- BOWEN, Willian G.; Bok, Derek. *The Shape of the River*: Long-Term Consequences of Considering Race in College and University Admissions. Princeton University Press, 1998.
- BRADBURN, Norman; SUDMAN, Seymour; WANSINK, Brian. *Asking Questions*: the definitive guide to questionnaire design – For market research, political polls, and social and health questionnaires. Revised Edition. Jossey-Bass, 2004.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Análise de Situação de Saúde. *Saúde Brasil*: uma análise da situação de saúde no Brasil. Brasília: Ministério da Saúde, 2005.
- _____. Supremo Tribunal Federal. *Petição inicial da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental número 186-2*. Brasília/DF, jul., 2009.
- BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. 3° ed., São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Constitucionalismo e história do direito*. Belo Horizonte: Pergamum, 2011.
- CELIKATES, Robin. Nicht versöhnt. Wo bleibt der Kampf im „Kampf um Anerkennung“? In: BERTRAM Georg W et al. *Socialité et reconnaissance*. L’Harmattan, 2007.
- _____. *Kritik als soziale Praxis*: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009.

- COSTA, Sérgio; WERLE, Luís. Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n.49, nov., 1997.
- _____. A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. *Tempo Social*, 13(1), Rev.Sociol. USP, São Paulo, maio de 2001.
- _____. *As cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002a.
- _____. A construção sociológica da raça no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 24, n.1, 2002b.
- _____. *Dois atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DE CAUX, Luiz Ph. O lugar da noção de excedente de validade no modelo crítico da reconstrução normativa de A. Honneth. In: BAVARESCO, A.; OLIVEIRA, N. de; KONZEN, P. (Orgs.). *Justiça, Direito e Ética Aplicada: VI Simpósio Internacional sobre a Justiça*. Porto Alegre: Fi, 2013.
- DERANTY, Jean-Philippe. *Critical Theory and its Discontents: between Honneth and Rancière*. Seminário realizado na Universidade Federal de Minas Gerais entre os dias 22 e 26 de setembro de 2014.
- DOMINGUES, Petrônio. O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930). *Diálogos Latinoamericanos*, n.10, Universidade de Aarhus, 2005.
- DURKHEIM, Émile. Da Divisão do trabalho social. In: DURKHEIM, Émile. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FAORO, Raimundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. Porto Alegre: Globo, 1958.
- FERES JÚNIOR, João. Aspectos semânticos da discriminação racial no Brasil. Para além da teoria da modernidade. *RBCS*, vol. 21, nº. 61, junho, 2006.
- _____; DAFLON, Verônica Toste; CAMPOS, Luiz Augusto. Cotas no STF: os argumentos como eles são. *Insight – Lero-Lero*, abr.-jun, 2010.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- FLEISCHACKER, Samuel. *Uma breve história da justiça distributiva*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition: a political-philosophical exchange*. London/New York: Verso, 2003.

- _____. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, 2006.
- _____. Reconhecimento sem ética? Revista *Lua Nova*, São Paulo, 70, 101-138, 2007.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal* [1933]. 9ª edição brasileira. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1958.
- _____. *Nôvo mundo nos trópicos*. 1ª ed. aum. e atual. São Paulo: Edusp, 1971.
- _____. *Sobrados & mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. [1936] 5ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora; Brasília: INL, 1977.
- GIANNOTTI, José Arthur. (Review) Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel, de Axel Honneth. *Crítica*, 2007.
- GILROY, Paul. *The black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- GUTMANN, Amy. Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus. In: HONNETH, Axel *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. 2. Aufl. Frankfurt am Main; New York : Campus Verlag, 1993.
- _____. Introduction. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.
- _____. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.
- _____. Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno. In: _____. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.
- _____. Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- _____. *Erkenntnis und Interesse*. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994.
- HASLANGER, Sally. *Resisting Reality: social construction and social critique*. Oxford University Press, 2012.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- HONNETH, Axel. *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. 2. Aufl. Frankfurt am Main; New York : Campus Verlag, 1993.
- _____. *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994.

- _____. Anerkennung und moralische Verpflichtung. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Band 51, I, 1997.
- _____. Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition. In: _____. *Die zerrissene Welt des Sozialen*. Sozialphilosophische Aufsätze. Erweiterte Neuauflage, 1999a.
- _____. The social dynamics of disrespect: Situating critical theory today. In: DEWS, Peter (org). *Habermas: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1999b.
- _____. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000a.
- _____. Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft: einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale [1981]. In: _____. *Das Andere der Gerechtigkeit*: Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000b.
- _____. *Leiden an Unbestimmtheit*: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie. Stuttgart: Philipp Reclam, 2001.
- _____. Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions. *Inquiry*, 45:4, 2002.
- _____. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003a.
- _____. Nachwort: Der Grund der Anerkennung: Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen. In: _____. *Kampf um Anerkennung*: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003b.
- _____. Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse. In: _____. *Unsichtbarkeit*: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003c.
- _____. Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von »Anerkennung« In: _____. *Unsichtbarkeit*: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003d.
- _____. Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel. In: MERKER, Barbara; MOHR, Georg; QUANTE, Michael. *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn: Mentis Verlag, 2004a.
- _____. Antworten auf die Beiträge. In: HALBIG, Christoph; QUANTE Michael (Org). *Axel Honneth*: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung. Münster: LiT Verlag, 2004b.
- _____. *Verdinglichung*. Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005.
- _____. *Sofrimento de Indeterminação*: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007a.
- _____. *Pathologien der Vernunft*: Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007b.
- _____. Rassismus als Sozialisationsdefekt: Ein Gespräch von Krassimir Stojanov mit Axel Honneth. *Eurozine*: Contribution by Critique & Humanism, 2007c.

- _____.; RICHTER, Mathias. Diskussion: Wo bleibt die Solitarität. Zum Status eines Leitbegriffs kritischer Gesellschaftstheorie und dessen Ort in der Anerkennungstheorie von Axel Honneth. In: MENKE, Christoph; REBENTISCH, Juliane (Org). *Axel Honneth, Gerechtigkeit und Gesellschaft*. Postdamer Seminar, 2008a.
- _____. Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição. *Civitas*, Porto Alegre, v.8, n.1, 2008b.
- _____. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo moderno. *Civitas*, Porto Alegre, v.9, n.3, 2009a.
- _____. Kampf um Anerkennung und Engagement: Wege zur normativen Begründung Kritischer Theorie. Gespräch mit Roger Behrens und Harald Lemke. In: BASAURE, Mauro; REEMTSMA, Jan Philipp; WILLIG, Rasmus (Hrsg). *Erneuerung der Kritik: Axel Honneth im Gespräch*. Frankfurt am Main: Campus, 2009b.
- _____. *Das Ich im Wir*. Studien zur Anerkennungstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2010a.
- _____. Entrevista "Manchmal kommt dann ein Einfall", publicada no Jornal "Die Zeit Online", na coluna *ZEIT Campus*. Nr. 03. Disponível no sítio <http://www.zeit.de/campus/2010/03/studieren-sprechstunde>, 2010b.
- _____. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2011a.
- _____. Die Moral im „Kapital“: Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik. *Leviathan*, vol.39, Verlag für Sozialwissenschaft, 2011b.
- _____. Verwildierungen des sozialen Konflikts: Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts. *MPIfG Working Paper*, 2011c.
- HORKHEIMER, Max. Geschichte und Psychologie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 1, 1932.
- _____. Traditionelle und kritische Theorie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 6, 1937.
- _____. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1967.
- IKAHEIMO, Heikki; LAITINEN, Arto; QUANTE, Michael. Leistungsgerechtigkeit: Ein Prinzip der Anerkennung für kulturelle Besonderheiten? In: HALBIG, Christoph; QUANTE Michael (Org). *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Münster: LiT Verlag, 2004.
- KRECKEL, Reinhard. *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1992.
- LAESER. *Tempo em curso*. Os empreendedores afro-brasileiros: um estudo exploratório a partir da PME. Ano V; vol. 5; nº 7, Julho, 2013a.
- _____. *Tempo em curso*. O crescimento da participação dos pretos & pardos: dados da PNAD 2012. Ano V; vol. 5; nº 10, Outubro, 2013b.

- _____. *Tempo em curso*. O IDH 2013 desagregado pelos grupos de cor ou raça. Ano V; vol. 5; nº 11, Novembro, 2013c.
- _____. *Tempo em curso*. O Projeto de Lei 6.738/13 e os pretos & pardos no serviço público. Ano VI; vol. 6; nº 4, abril, 2014.
- LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, vol. IV (2), 2000.
- MACINTYRE, Alasdair. Ist Patriotismus eine Tugend? In: HONNETH, Axel *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. 2. Aufl. Frankfurt am Main; New York : Campus Verlag, 1993.
- MARIN, Inara Luisa. Psicanálise e emancipação na teoria crítica. In: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.
- MARX, Anthony W. *Making race and nation: a comparison of South Africa, the United States, and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel* [1843]. 2ª Ed. Rev. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MENDONÇA FILHO, Kleber. *O som ao redor*. Filme, Recife: Vitrine Filmes, 2012.
- MENKE, Christoph; REBENTISCH, Juliane (Org.). *Axel Honneth, Gerechtigkeit und Gesellschaft*. Postdamer Seminar, 2008.
- MENKE, Christoph. Das Nichtanerkenbare. Oder warum das moderne Recht keine „Sphäre der Anerkennung“ ist. In: FORST; HARTMANN; JAEGGI; SAAR. *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- NAU, Heino Heinrich. *Der Werturteilsstreit: Die Äusserungen zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik* (1913). Marburg: Metropolis Verlag, 1996.
- NOBRE, Marcos. Introdução: modelos de teoria crítica. In: _____ (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.
- _____. *A Teoria Crítica*. 3ªed. São Paulo: Coleção Passo-a-Passo, Zahar, 2011.
- _____; REPA, Luiz. *Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana*. Campinas: Papyrus, 2012.
- OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. O mulato, um obstáculo epistemológico. *Revista Argumento*, nº4, Rio de Janeiro, jan. 1974.
- OLIVEIRA, Lucia Elena Garcia de; PORCARO, Rosa Maria; COSTA, Tereza Cristina Nascimento, IBGE. *O lugar do negro na força de trabalho*. Rio de Janeiro: IBGE, 1983.
- PACHECO, Ana Cláudia Lemos. Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das ciências sociais brasileiras – um diálogo com o tema. *Afro-Ásia*, 34, 2006.

- PINZANI, Alessandro; REGO, Walquiria D. L. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: UNESP, 2013.
- QUIJANO, Aníbal. La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana. In: BRICEÑO-LEÓN, Roberto; SONNTAG, Heinz R. (org.). *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 1998.
- RAWLS, John. *Die Idee des politischen Liberalismus, Aufsätze 1978-1989*. Frankfurt am Main. 1992.
- _____. *Uma teoria da justiça*. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, Marcos (Org). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2008.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil*. 2ªed., 7ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Carlos Antônio Costa; SILVA, Nelson do Valle. Cor, Educação e Casamento: tendências da seletividade marital no Brasil, 1960 a 2000. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol.52, n1, 2009.
- SAFATLE, Vladimir. Abaixo de zero: Psicanálise, Política e o “Deficit de Negatividade” em Axel Honneth. *Discurso*, Departamento de Filosofia/USP, v. 43, 2014.
- SALCEDO REPOLÊS, Maria Fernanda. *Identidade do sujeito constitucional e controle de constitucionalidade: raízes históricas da atuação do Supremo Tribunal Federal*. Coleção FCRB. Estudos; 8. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2010.
- SANCHES, Mariana. São Paulo tem romaria de empresários para contratar imigrantes. *O Globo*. Disponível em <http://oglobo.globo.com/brasil/sao-paulo-tem-romaria-de-empresarios-para-contratar-imigrantes-13633389>. São Paulo, 17 de agosto de 2014.
- SANDEL, Michael. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- _____. *Justice, qual a coisa certa a fazer?* Discutindo ações afirmativas. Aula na Universidade de Havard. Disponível na Univesp-TV, no link <https://www.youtube.com/watch?v=ATHvbjqse8Fs>, maio de 2012.
- SANSONE, Lívio. Cor, classe a modernidade em duas áreas da Bahia (algumas primeiras impressões). *Estudos Afro-Asiáticos*, 23, 1993.
- SEGLOW, Jonathan. Rights, Contribution, Achievement and the World: Some thoughts on Honneth's Recognitive ideal. In: *European Journal of Political Theory*, 8:61, 2009.
- SCHMIDT AM BUSCH, Hans-Christoph. Marktwirtschaft und Anerkennung. In: HALBIG, Christoph; QUANTE Michael (Org). *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Münster: LiT Verlag, 2004.
- SCHWARCZ. Lilia Moritz. As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX: o contexto brasileiro. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva (orgs). *Raça e Diversidade*. São Paulo: Edusp, 1996.

- _____. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. 8ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SIEP, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg/München: Alber, 1979.
- _____. Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der Grundlinien im Blick auf die Vorrede. In: _____. G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag, 2005.
- _____. Kampf um Anerkennung bei Hegel und Honneth. In: FORST, Rainer et. al. *Sozialphilosophie und Kritik*. Axel Honneth zum 60. Geburtstag. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009.
- _____. *Wir sind dreifach frei*. Coluna de Filosofia do Jornal “Die Zeit Online”. Disponível no sítio <http://www.zeit.de/2011/34/L-S-Honneth>, matéria do dia 20 de agosto de 2011.
- SILVA, Nelson do Valle. Distância social e casamento inter-racial no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, 14, 1987.
- SILVÉRIO, Valter Roberto. Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, n.117, nov., 2002.
- SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1976.
- SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora da UNB, 2000a.
- _____. Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira. *Estudos Afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, n° 38, dez. 2000b.
- _____. Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 12(1), maio 2000c.
- _____. *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- _____. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- _____. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012a.
- _____. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. 2ªed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012b.
- _____. Niklas Luhmann, Marcelo Neves e o “Culturalismo Cibernético” da moderna teoria sistêmica. In: DUTRA, Roberto; BACHUR, João P. *Dossiê Niklas Luhmann*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- _____. *Classes populares no Brasil contemporâneo*. Aula inaugural do Programa de Pós-graduação em Economia e Demografia, realizada na Faculdade de Ciências Econômicas da UFMG, no dia 19 de março de 2014.

- STOJANOV, Krassimir. *Die Anerkennung ist ein Grundmechanismus sozialer Existenz: Interview von Krassimir Stojanov mit Axel Honneth*. Eurozine, 2006.
- STRYDOM, Piet. Cognition and recognition: on the problem of the cognitive in Honneth. *Philosophy Social Criticism*, 38: 591, 2012.
- TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: _____. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- TEIXEIRA, Juliana Cristina. *As patroas sobre as empregadas: discursos classistas e saudosistas das relações de escravidão*. 8º Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero. Brasília: CNPq, Secretaria de Políticas para as Mulheres, Ministério da Educação (MEC). Disponível em http://estatico.cnpq.br/portal/premios/2013/ig/pdf/juliana_cristina.pdf, 2013.
- TELLES, Edward. *Racismo à Brasileira: Uma Nova Perspectiva Sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- THIJSSSEN, Peter. From mechanical to organic solidarity, and back: with Honneth beyond Durkheim. *European Journal of Social Theory*, vol.15, n°4, 2012.
- TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- VOIROL, Olivier. Teoria crítica e pesquisa social: da dialética à reconstrução. *Novos Estudos CEBRAP*, 93 – jul, 2012.
- WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez; Campinas: UNICAMP, 1992.
- _____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.
- WERLE, Denilson; MELO, Rúrion. Introdução: teoria crítica, teorias da justiça e a “reatualização de Hegel. In: HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- _____; _____. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2008.
- WHITEBOOK, Joel. Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen. *Psyche Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 8, ano 55, 2001.
- WILLIG, Rasmus. Grammatology of modern recognition orders: an interview with Axel Honneth. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 13:1, 2012.
- ZURN, Christopher. Social Pathologies as Second-Order Disorders. In: PETHERBRIDGE, Danielle (Org.). *Axel Honneth: critical essays : with a reply by Axel Honneth*. Boston: Leiden, 2011.