

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Direito

Zuenir de Oliveira Neves

**ABORDAGEM JUSFILOSÓFICA DAS RELAÇÕES DE DOMINAÇÃO
INSTITUCIONALIZADA E DAS POSSIBILIDADES DE SUA SUPERAÇÃO**

Belo Horizonte
2012

Zuenir de Oliveira Neves

**ABORDAGEM JUSFILOSÓFICA DAS RELAÇÕES DE DOMINAÇÃO
INSTITUCIONALIZADA E DAS POSSIBILIDADES DE SUA SUPERAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Antônio Cota Marçal

Belo Horizonte
2012

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

N518a

Neves, Zuenir de Oliveira

Abordagem jusfilosófica das relações de dominação institucionalizada e das possibilidades de sua superação/ Zuenir de Oliveira Neves. Belo Horizonte, 2012.

201f.

Orientador: Antônio Cota Marçal

Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito.

1. Ética política. 2. Reconhecimento (Direito). 3. Mediação. I. Marçal, Antônio Cota. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 17

Zuenir de Oliveira Neves

**ABORDAGEM JUSFILOSÓFICA DAS RELAÇÕES DE DOMINAÇÃO
INSTITUCIONALIZADA E DAS POSSIBILIDADES DE SUA SUPERAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Antônio Cota Marçal (Orientador) - PUC Minas

Giovani Clark – PUC Minas

Marcos Vinício Chein Feres - UFJF

Belo Horizonte, 21 de junho de 2012.

*A todos que acreditaram nesse
trabalho.*

AGRADECIMENTOS

À luz do invisível, com que troco forças, das quais, às vezes, penso não dispor, mas que surgem do improvável, surpreendendo minha pequenez de homem finito. Universal absoluto, presente não só em mim, mas em tudo e todos, que crescem sob seu lume, mesmo sem dele se darem conta.

A Rúbia que, com seu companheirismo expresso em incontáveis sentidos, representa a evidência viva de que não se é nem se pode ser humano sozinho.

A minha mãezinha querida, pela renúncia silenciosa, sacrificosa e não menos amorosa de nossa convivência em favor de um sonho impossível de ser construído sem bastantes horas cotidianas de reclusão.

Ao querido professor Marçal que, generosamente, acolheu-me e, com sabedoria e espírito democrático para ouvir o que eu pensava, não deixou que sua inteligência fosse ofuscada pela vaidade.

À Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, instituição na qual me graduei e que, mais uma vez, participa do meu amadurecimento intelectual, espiritual e humanitário.

À Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais, cujo incentivo material se fez indispensável ao cumprimento dessa jornada.

RESUMO

Esta pesquisa se debruça sobre a institucionalização política de crises éticas através do Direito. No segundo capítulo, desenvolve-se um estudo da racionalidade moderna sob as perspectivas de Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Michel Foucault e Axel Honneth, para se concluir que apesar de os diálogos direcionados ao consenso e os conflitos por reconhecimento visarem à emancipação dos seres humanos, esta ainda é fortemente prejudicada pelo individualismo e pelo egoísmo. Tal capítulo prepara as ideias que serão mais bem elucidadas no quarto tópico, que cuida das influências das patologias sociais da racionalidade sobre os processos de mediação do justo. No terceiro capítulo, explana-se a interface entre as relações de reconhecimento e as mediações do justo e a conexão existente entre esses processos mediadores e a constituição do Direito nas circunstâncias modernas. Descreve-se como as concepções do justo se desenvolvem no interior das relações de reconhecimento, elucida-se a correspondência que o Direito precisa manter com as necessidades sociais de justiça (relação de dependência) e evidencia-se sua influência nos processos de atualização do bom (relação de participação). No desfecho desse capítulo, conclui-se que tanto a prática de ações sociais acriticamente fundamentadas em padrões injustos que integram normas e institutos jurídicos como o manejo processual irrefletido destes revelam patologias da racionalidade desenvolvidas nas microrrelações de reconhecimento jurídicas e extrajurídicas. No quarto capítulo, descrevem-se efetivamente as interferências das patologias sociais da racionalidade nos processos de reconhecimento e de mediação do justo. O objetivo é esclarecer que as concepções distorcidas de justiça nascidas no seio das relações de reconhecimento constituem fatores indicadores da influência perniciosa de patologias sociais modernas, mormente o egoísmo e o individualismo, sobre a racionalidade dos sujeitos. Como estes não mais encontram nos outros o sentimento de si mesmos, têm dificuldades de se limitarem nos respectivos impulsos e de, assim, preservarem a liberdade, convencidos da dependência recíproca para o alcance da autorrealização. Por tal motivo, não se autorrealizam. Contudo, esse fato não os impede de prosseguirem na construção de conceitos de justiça relacionados à realidade egoística em que estão e que são. O quinto capítulo quer evidenciar que essas concepções de justiça se tornam um problema político quando carreadas para o Direito. Porque, por intermédio do

Direito, elas – que incorporam formas individualísticas de organização social - moldam processualisticamente as instituições, que começam a ditar os mecanismos jurídicos a serem utilizados reciprocamente por sujeitos cada vez menos autorrealizados, mas que, em vão, esperam encontrar no Estado a autorrealização que não alcançaram em suas relações éticas. O sexto capítulo propõe a reelaboração intersubjetiva da vontade determinante do Direito como alternativa à desinstitucionalização da crise ética elucidada, o que será feito, de um lado, através do resgate de valores éticos nos processos de formação e, de outro, pela construção das condições igualitárias de comunicabilidade. Acredita-se, entretanto, que, enquanto a disposição para a reelaboração da vontade determinante do Direito estiver impedida pelas circunstâncias patológicas modernas, o sofrimento decorrente da situação de irrealização pela não inclusão do outro e, portanto, de si, é que ditará as reformas éticas pessoais e institucionais.

Palavras-chave: Institucionalização de crises éticas pelo Direito. Reconhecimento. Mediação do justo. Patologias sociais da racionalidade moderna. Reelaboração intersubjetiva da vontade. Sofrimento.

ABSTRACT

This research focuses on the political institutionalization of ethical crises by Law. The second chapter develops a study of the modern rationality from the perspectives of Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Michel Foucault and Axel Honneth, to conclude that although the dialogue directed to the consensus and the struggle for recognition pursue the emancipation of human beings, it is still strongly damaged by human selfishness and individualism. Such chapter prepares the ideas that will be better explained in the third topic, which deals with the influences of the social pathologies of rationality on the process of fairness mediation. In the third chapter, it's explained the interface between relations of recognition and mediations of fairness and the connection between these processes of mediation and the constitution of Law in the modern circumstances. It describes how the conceptions of justice develop inside the relations of recognition, elucidates the correspondence that the Law must keep with the social justice needs (dependency relationship) and makes clear its influence on the process of updating the good (participatory relationship). In the end of this chapter, it is concluded that both the practice of social actions uncritically based on unfair standards that integrate norms and legal institutes and the thoughtless procedural dealing with them reveal pathologies of rationality developed in legal and extralegal micro-relationships of recognition. In the fourth chapter, it's effectively described the interferences of social pathologies of rationality on the process of recognition and of fairness mediation. The aim is to make clear that the distorted conceptions of justice born within the relations of recognition correspond to indicative factors of the pernicious influence of modern social pathologies, especially the selfishness and individualism, on the rationality of the subjects. Since the subjects no longer experience in the other the sense of themselves, they face with difficulties in limiting their impulses, and thus, in preserving freedom, convinced of their mutual dependence to achieve self-fulfillment. For this reason, they don't fulfill themselves. Although, this fact doesn't prevent them from continuing in the construction of concepts of justice related to the reality in which they are and that they are. The fifth chapter aims to explain that these conceptions of justice change into a political problem, when they are taken to the Law. Because, through the Law, they – which incorporate individualistic forms of social organization – procedurally shape the institutions, that begins to dictate the legal mechanisms to be used by subjects

gradually less self-fulfilled, but that, in vain, expect to find in the State the self-fulfillment which they couldn't achieve in their ethical relationships. The sixth chapter proposes the intersubjective reworking of the will that determines the Law as an alternative to deinstitutionalization of the elucidated ethical crisis, what will be done, on one hand, through the rescue of ethical values in the processes of formation, and, on the other, through the construction of equal conditions of communicability. It's believed, however, that while the willingness to rework the will that determines the law is prevented by modern pathological circumstances, the suffering due to the situation of unfulfillment for not including the other, and therefore, oneself, is what will dictate the ethical personal and institutional reforms.

Keywords: Institutionalization of ethical crisis by Law. Recognition. Mediation of fairness. Social pathologies of modern rationality. Intersubjective reworking of will. Suffering.

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	19
2 A MODERNIDADE: DA INDIVIDUALIDADE AO INDIVIDUALISMO E À RAZÃO INSTRUMENTAL.....	31
3 A MEDIAÇÃO DO JUSTO E A BASE ÉTICA DO DIREITO.....	79
4 AS PATOLOGIAS SOCIAIS DA RAZÃO COMO FATORES RESPONSÁVEIS PELOS VÍCIOS NOS PROCESSOS DE MEDIAÇÃO DO JUSTO.....	91
5 A RELAÇÃO ENTRE JUSTO PATOLÓGICO E ORDEM POLÍTICA: a institucionalização política da crise ética.....	106
6 A REELABORAÇÃO DA VONTADE COMO ALTERNATIVA À DESINSTITUCIONALIZAÇÃO DA CRISE ÉTICA: a questão do sofrimento..	149
6.1 O resgate dos valores éticos e a edificação das condições igualitárias de comunicabilidade.....	154
6.2 Sofrimento e emancipação: a apropriação da vontade de liberdade.....	169
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	188
REFERÊNCIAS.....	197

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A Modernidade trouxe consigo o rompimento com uma ideia de verdade definitiva, dando destaque às ações humanas e às formas como estas poderiam alterar o *status quo*. A ênfase moderna na racionalidade e a proposta de emancipação em relação às explicações teocêntricas medievais, o projeto Iluminista de igualdade, liberdade e fraternidade em contraposição ao poder absoluto, tudo isso representou o intento moderno de abandono do estado de menoridade intelectual anunciado por Kant, estado ao qual os seres humanos haviam se entregado já fazia algum tempo. (KANT apud HONNETH, 2009).

Entende-se, particularmente, que a Idade Moderna teve o grande mérito de ter possibilitado o deslocamento do fundamento da vida ética. Este passaria, a partir de então, a ser o próprio sujeito histórico, autoconsciente, racional, autônomo e crítico, e não mais algo e/ou alguém a ele externos, não mais uma ordem político-religiosa capaz de lhe ditar o sentido das ações. De acordo com Oliveira:

A razão deixa de ser acolhedora e imitadora da ordem cósmica para transformar-se na fonte articuladora do sentido, que concede às ações humanas a qualidade do ético, que agora se entende como autodeterminação do sujeito. A razão emerge, assim, como o grande poder de negatividade, a partir do qual surge um novo sentido para a liberdade: o homem, através de sua razão, é livre diante do “fático enquanto tal”, pois ele pode distanciar-se criticamente dele e só aceitar o que passar pelo crivo do tribunal da razão. É essa transcendência do fático que constitui propriamente a dignidade do homem e o instaura como sujeito racional-ético, como liberdade de seguir sua razão. Explicita-se aqui o tema central da modernidade: a razão é o grande instrumento de emancipação da humanidade, a fonte de criação do começo novo para o homem, o penhor de sua vida autônoma. (OLIVEIRA, 1996, p. 18).

Para Oliveira (1996), a centralização moderna nos indivíduos e na sua razão não só os desvinculou do jugo da superstição, como também despertou neles o sentimento de igualdade necessário para a persecução de seus fins enquanto individualidades. O próprio sistema capitalista constituiu-se como expressão do ideal moderno de maior individualização, na medida em que a autonomia econômica por ele proporcionada despersonalizou as relações e despertou nos homens a ideia de que eles poderiam, igualitariamente, acessar as condições materiais de vida independentemente de sua origem.

Até hoje, contudo, discute-se se a Modernidade se trataria de um “projeto inacabado” (HABERMAS apud CAMARGO, 2006, p. 51) ou se ela corresponderia a

um processo progressivo de perda da autonomia humana. As discussões envolvem, basicamente, o tema referente ao caráter instrumental assumido pela razão moderna, em especial, no contexto do Capitalismo tardio. Confirma esse fato a literatura envolvendo as tentativas de reabilitação do potencial emancipatório da teoria crítica, que Habermas e Honneth, apesar das divergências recíprocas, empreenderam em crítica à *Dialética do Iluminismo* e mesmo às obras de Michel Foucault.

Discussões à parte, o fato é que, diante do quadro de injustiças e desigualdades econômicas e sociais que se assiste na atualidade mundial, mormente na brasileira, o bom senso impõe dizer que não seria a Modernidade que extirparia a dominação do mundo, mesmo porque, no seu desenrolar, subsistiram formas outras e variadas de dominar.

De um lado, é viável a afirmação segundo a qual, nas circunstâncias atuais, a autorreformulação intersubjetiva pode ser alcançada pela via comunicativa. De outro, é igualmente possível asseverar que a humanidade vive mergulhada em conflitos, pois ainda convive com as sequelas do individualismo exacerbado.

Esse individualismo ganhou notoriedade, sobretudo, no século XVIII, quando os homens radicalizaram a igualdade iluminista do direito à distinção, inclusive econômica, a ponto de se sentirem absolutamente independentes uns dos outros no que tange à concretização de seus projetos individuais. (SIMMEL, 1971). Depois, ele foi se assentando com o desenvolvimento do Capitalismo do século XIX, período no qual a hipertrofia da razão instrumental conduziu ao agravamento do estado de isolamento desses mesmos homens, cujas relações passaram a se orientar pelo ganho estritamente pessoal.

É em função dessas ocorrências que se diz que as circunstâncias individualistas da sociedade moderna, sobretudo as capitalistas, favoreceram a violação das condições intersubjetivas de existência e que, com essa transgressão, a racionalidade foi progressivamente se distorcendo e se paralisando. (HONNETH, 2009). Os sujeitos se viram, assim, não só privados do senso de comunidade, que é necessário à autorrealização, como também incapacitados de encontrar motivos racionais para o respeito voluntário do outro.

É comum se agir e não se considerar a alteridade, não se pensar na perspectiva alheia. Enfim, é corrente a busca da satisfação pessoal desvinculada da preocupação voluntária com a inclusão do outro. Quando não se autolimitam em

seus impulsos, ofendendo-se reciprocamente em seus direitos, os sujeitos buscam a autorrealização de que necessitam na indiferença em relação aos problemas que chamam de “alheios”.

Fazem-no, a princípio, não porque queiram deliberadamente prejudicar os parceiros de interação, e sim porque, em decorrência do mencionado processo histórico de distorção da racionalidade, foram se privando progressivamente da vontade livre e impondo, de tal forma, dificuldades ao encontro de razões para a inclusão dinâmica do outro. Na grande parte dos casos, a razão não atua proativamente através de uma lógica de cooperação intersubjetiva voluntária voltada para a viabilização das liberdades. Fazer bem tem correspondido a, no máximo, não fazer mal.

Ignoram os sujeitos, entretanto, que a ofensa desferida ao outro pode se dar também omissivamente e que toda forma de agressão à esfera alheia constitui violação à sua própria condição intersubjetiva de ser e de estar no mundo. Por desconhecerem tal fato, ou melhor, por não se apoiarem em uma reflexão sobre a dependência recíproca das liberdades, os sujeitos não se realizam e, o que é pior, desorientam-se ao se depararem com as dificuldades que a violação da intersubjetividade lhes impôs ao acesso crítico à eticidade violada.

Em termos gerais, a eticidade pode ser aqui concebida como a “esfera do ser social que – com base em formas interativas de práxis – define normas comunitárias para a ação dos indivíduos”. (COUTINHO, 2011). Nessa esfera, o respeito às condições intersubjetivas de existência - e, por assim dizer, o reconhecimento do outro - funcionam como verdadeiros pressupostos da autorrealização. Por tal razão é que se afirma que o indivíduo só pode se realizar na medida de sua socialização, ou seja, na proporção direta das interações que trava com seus iguais.

Existiria, assim, na eticidade, um vínculo entre reconhecimento, socialização e liberdade. (RAVAGNANI, 2011). São mais livres aqueles que, no âmbito dos processos históricos e culturais de socialização, reconhecem a alteridade e estabelecem relações inclusivas de mediação com a comunidade que integram. Nessas relações, podem afirmar a autonomia de sua subjetividade.

Embora violada, a eticidade se torna a única capaz de auxiliar os sujeitos em seus processos de autorreformulação, segundo uma lógica voltada à libertação e ao respeito às condições intersubjetivas de existência. Aliás, por ela os sujeitos são não só auxiliados em seu processo de autorreforma, como também determinados ao

respeito à alteridade. Caso insistam na desconsideração da liberdade alheia, ingressarão em um processo intenso de sofrimento, decorrente do não atendimento das necessidades psíquicas de autorrealização. Violarão, assim, a própria condição de seres socialmente inseridos no mundo.

Mas, porque acreditam que determinadas condutas e formas egoísticas de pensar tornadas comuns são normais, esses indivíduos, já apáticos, simplesmente as reiteram, não as criticam ou as questionam. Embora aspirem sempre à autorrealização, fazem-no mediante a apreensão egoística do seu conceito, desvinculando-o da existência alheia. Porém, não atentam nem para o fato de que sua subjetividade está em progressiva formação nem para a relevância de suas ações ou omissões na constituição do outro. Sua razão se paralisou, haja vista que se viu diminuída na capacidade de querer-se livre e de agir em direção à ampliação da liberdade, através de uma perspectiva crítica da realidade ética.

Nesses casos de violação da intersubjetividade e da eticidade, fala-se em “patologias sociais da racionalidade” (HONNETH, 2009, p. 31), que correspondem a deformações da capacidade de análise crítica, a deturpações do potencial racional questionador, determinadas pela influência de sistemas de pensamento e ideologias. São essas patologias, portanto, caracterizadas pela apatia e pela ausência de reação crítica, reação que, acredita-se, seria capaz de promover o restabelecimento da eticidade e das condições intersubjetivas de existência violadas.

Vê-se, portanto, quão prejudicial à higidez da racionalidade se torna a interferência de imperativos sistêmicos e ideológicos. Sua presença é danosa ao acesso crítico intersubjetivo à eticidade, ou seja, é prejudicial ao encontro do sentido para a inclusão propiciadora da realização do outro e de si próprio e, por conseguinte, à derradeira construção de um “nós” calcado no reconhecimento recíproco.

São vários os canais pelos quais imperativos sistêmicos e ideológicos participam na constituição dos indivíduos e lhes condicionam as formas individualistas e egoísticas de pensar, de debater e de agir. Todos eles, entretanto, obviamente representam criações da racionalidade humana.

As ciências sociais, como a Política e o Direito, e, ainda, as religiões e a mídia são exemplos desses canais, pois, por meio delas, subjetividades são (de)formadas por um ideal ilusório de liberdade. Ilusório, porque, em grande parte das vezes,

decorre de uma promessa de liberdade, de um compromisso que, todavia, está alicerçado em uma lógica de exclusão das diferenças.

Essas imposições ideológicas revisitam as consciências individuais diuturnamente, em forma de “verdades” científicas, religiosas e midiáticas, egoisticamente concebidas e direcionadas à dominação. São convertidas em bases de verdade, em fundamentos incontrovertidos das ações individuais. Delas os indivíduos se valem para efetuarem julgamentos recíprocos, o que fazem mediante a identificação arbitrária da individualidade do outro com o conceito que dele têm.

Os sujeitos sociais, entretanto, não só se esquecem de que eles próprios já são constituídos pela objetividade egocêntrica do mundo, como não atentam para o fato de que as pequenas relações, que integram, desempenham um papel fundamental na reprodução inconsciente dos imperativos sistêmicos desenvolvidos na sociedade moderna.

Em tais microrrelações é que ocorrem as violações omissivas e comissivas da intersubjetividade, o deslocamento do sentido normativo dos ideais sociais e, ainda, a renitência inconsciente dos indivíduos já apáticos na recomposição das condições de existência. Portanto, é nelas que sujeitos irrealizados, mas, sempre e de alguma forma, visando à autorrealização, rendem-se aos obstáculos que as práticas individualistas impuseram ao acesso crítico à eticidade e à ampliação da liberdade.

Mas é nessas relações que a conversão de imperativos sistêmicos em bases de verdade dá ensejo a distorções nas concepções do bom, do justo e do correto (MARÇAL, 2007). Mudam-se os valores socialmente cultivados e, com eles, as necessidades, os desejos e, ainda, os padrões de aferição da legitimidade das ações. Com essas alterações, novas concepções desvirtuadas de justiça se desenvolvem. Desvirtuadas, na medida em que se apoiam na exclusão recíproca.

Diz-se, assim, que a estrutura social patológica, inaugurada com a degeneração do projeto moderno de individualização em individualismo e complementada com a instrumentalização do outro, adulterou a própria percepção da justiça, do bem e da correção, levando a que os sujeitos ingressassem nas respectivas relações com concepções já distorcidas, porque eminentemente egoísticas.

Nesse sentido, a conversão de tais imperativos sistêmicos em bases de verdade das relações sociais trouxe prejuízos significativos aos processos sociais de mediação do justo, caracterizados pela atualização do bom, segundo padrões

sociais de dever-ser. Os prejuízos explicam-se pela interferência das patologias da racionalidade na dinâmica de autorreformulação dos indivíduos, oportunidade na qual as acepções de justiça são desenvolvidas. Essas reformas intersubjetivas são sempre realizadas pela via do reconhecimento mútuo, o qual, entretanto, agora se vê sacrificado pela troca interminável de patologias entre consciências ainda não suficientemente convencidas da dependência recíproca de suas liberdades.

Mas a conversão reiterada dos imperativos em bases de verdade não só prejudica a compreensão social da justiça, do bem e da correção, como interfere no arcabouço jurídico e político das sociedades, na medida em que as concepções do bom, do justo e do correto reverberam na configuração do Estado. É preciso esclarecer que existe, de um lado, uma relação intrínseca entre a constituição intersubjetiva das subjetividades e a mediação social do justo, e, de outro, uma interface entre esse processo mediador e a constituição da ordem jurídica e política.

Explica-se: na medida em que se relacionam dialeticamente, os sujeitos históricos alteram-se e participam, ainda, da alteração dos outros e da realidade em que estão. É nesse movimento do conteúdo social, motivado pela busca do encontro de si na esfera alheia, que, mediante padrões definidos de correção, eles desenvolvem concepções renovadas do bom e do correto e medeiam o justo. Ou, se se quiser, submetem esse justo a um processo constante de reconstrução e redefinição. O Direito e o Estado, por sua vez, não só participam, como dependem dessas formulações conceituais de bem, correção e justiça, desenvolvidas nas microrrelações sociais, para que tenham sua legitimidade. Eles participam, por exemplo, por meio de processos judiciais, legislativos e administrativos - nos quais o explanado movimento de reconhecimento se repete - e de padrões de correção positivados, que são disponibilizados às microrrelações jurídicas e extrajurídicas. E dependem dos conteúdos conceituais do bom, do justo e do correto socialmente constituídos, na medida em que os padrões jurídicos de correção e justiça, a servirem de parâmetro para as ações sociais e para a elaboração das normas e institutos de Direito, são estabelecidos em conformidade com as mediações ocorridas no plano jurídico e extrajurídico. Isso evidencia que o critério de correção utilizado para a conclusão sobre a justiça da ação, norma ou instituto não é apenas jurídico mas também ético.

Porém, como observado, a base ética que serve de parâmetro à constituição do Direito é problemática, porque a racionalidade que a integra é marcada pelas

mencionadas patologias sociais, que a Modernidade não logrou extirpar. A arbitrariedade, o particularismo, os valores egoísticos, enfim, o individualismo e mesmo a simples indiferença em relação ao outro – já tornado outro de si nas microrrelações - emperram a ampliação da liberdade e da felicidade individual e social e, o que é pior, com o auxílio das instituições jurídicas.

No contexto das relações de dependência e participação travadas entre as estruturas jurídicas e os conceitos de justiça desenvolvidos nas relações éticas jurídicas e extrajurídicas, essas patologias se movimentam em via de mão dupla: a utilização dos padrões de correção positivados pelo Estado e dos mecanismos processuais faz com que elas transitem das relações interindividuais às instituições e retornem em forma de técnicas e instrumentos repressivos jurídico-políticos pretensamente racionais, neutros e impessoais (processos, procedimentos, sentenças, princípios, leis, códigos, súmulas, polícia, sistemas carcerários, multas, sequestros judiciais, confiscos, etc.), mas arbitrários, particularistas e egoísticos.

A seguir, essas técnicas e instrumentos, já regados a individualismo e devidamente institucionalizados, são utilizados pelos parceiros de interação, uns contra os outros. É nesse sentido que se reputa procedente a constatação feita por Bunchaft (2009), acerca da existência do “escravo feliz”, ou seja, daquele que não tem consciência da situação de infelicidade, devido ao fato de ter sua subjetividade controlada. O “escravo feliz” não apresenta disposição ou força potencial para provocar mudanças aptas à recomposição das condições intersubjetivas de autorrealização, porque acredita, piamente, que os mecanismos oferecidos pelo sistema o conduzirão à liberdade almejada.

Sucedo, com isso, que indivíduos e instituições não se constroem de forma livre, vão vivendo em situação comensal, alimentando-se das mesmas patologias e moldando-se reciprocamente. Ambos não se reformulam pautados em uma lógica de inclusão e ampliação mútuas das liberdades. Evocam um direito apoiado em concepções de justiça oriundas de uma estrutura ética patológica, auto-organizam-se e, reciprocamente, coordenam-se, segundo padrões patológicos comuns de correção.

Quanto menos livres, mais os indivíduos pretendem o reconhecimento com base em padrões jurídicos elaborados em circunstâncias patológicas e mais e mais legitimam estados de injustiça social e de não liberdade com o auxílio do Direito, na

medida em que, embora aspirando à autorrealização, utilizam-no em desfavor do reconhecimento mútuo.

Enfim, institucionalizam politicamente a crise ética iniciada nas relações individuais, por intermédio da recorrência constante ao justo jurídico teorizado e/ou normatizado. O justo que foi concebido para garantia da sua liberdade e que, no entanto, revela-se, agora, incapaz de prover a autorrealização almejada, por patológico que é.

Seguem projetando o individualismo nas instituições, através das normatizações, teorizações e litígios, e reservando, sem que o queiram, os lugares dos grupos de poder saídos da sua realidade social e que estão no Estado, porque o recurso ao justo jurídico patológico os auxilia na manutenção do *status quo* social e político.

Dão, assim, sentido às formas, aos arquétipos criados pela própria racionalidade compartilhada nos processos doentios de mediação do justo. Com isso, vão se autocondicionando e se autolimitando em seu potencial de negação e de atualização do ser e de si, na medida em que não encontram meios outros viáveis de negação e atualização que não aqueles ditados por essas mesmas formas.

Fazem do Estado, portanto, seu maior algoz, porque, em função da incapacidade de gerir os próprios conflitos sem o auxílio do Direito, entregam às instituições estatais - reflexos das relações entre suas consciências - o direito, ou melhor, a potestade na concessão e, até mesmo, na limitação arbitrária da própria liberdade. Potestade, porque, em muitas ocasiões, sentenças judiciais refletindo meros impulsos de justiça de seus prolores são exaradas até mesmo em ofensa a princípios de justiça há muito albergados pelo Direito. Tal é o caso a ser abordado mais à frente, envolvendo a presunção indistinta de dispensa discriminatória nas relações de trabalho. Essa dedução não criteriosa, conforme se verá, viola a proibição de condenação sem prova e, segundo se entende, só contribui para aumentar a dependência dos sujeitos em relação ao Estado e para diminuir sua capacidade de administrar os próprios conflitos.

O fato é, entretanto, que os indivíduos desconhecem que essa incapacidade de gestão dos conflitos foi construída mediante um processo complexo, contínuo e crescente de paralisação e de distorção da racionalidade. Ou seja, essa inaptidão se originou da desmotivação na busca dos porquês, das reais razões da inclusão do

outro e da perda do senso de comunidade. Tal processo foi qualificado pela conversão de imperativos sistêmicos em bases de verdade, conversão que foi minando a capacidade de autorreforma e de percepção e mediação do justo.

Desse modo, irrealização, não liberdade e exercício do Direito encontraram-se a serviço da dominação jurídico-política. Pode-se dizer que há saída para esse quadro, mas não pela via exclusiva do Direito. Se, por um lado, o Estado e o Direito são necessários à coordenação e à viabilização do exercício das liberdades públicas, por outro, não se pode dizer que a solução para esse estado de dominação institucionalizada se dará pela pura movimentação dos mecanismos jurídicos. No capítulo intitulado “A relação entre justo patológico e ordem política: a institucionalização política da crise ética”, ver-se-á, mais detalhadamente, como o Direito se presta à instrumentalização da dominação e da violação das condições intersubjetivas de existência.

Sustentar, friamente, que o Direito cumpre seu papel de suprir e mesmo neutralizar expectativas de comportamento, em esquecimento de que o objeto jurídico do suprimento judicial pode ser fruto de injustiças e inadequações sociais, equivaleria à manutenção irrefletida do universal concreto patológico constituído nos processos de mediação do justo. Correr-se-ia, enfim, o risco de continuar contribuindo para a institucionalização política de crises éticas, mediante a justificação de mecanismos de Direito arbitrários, particularistas e egoísticos.

Sob a perspectiva de justiça aqui desenvolvida, esses mecanismos que os indivíduos utilizam não podem ser nem bons nem corretos. Sobretudo, porque sua produção se assenta sobre a lógica da desconsideração do outro, a lógica que nega a intersubjetividade, a dialeticidade e a igualdade, a lógica que não conduz à ampliação da liberdade, porque implica a imposição de interesses, e não a cooperação mútua. A mesma lógica, cuja edificação dependeu e depende da anuência de todos, adquiriu existência independente e, agora, revela-se renitente quanto à submissão de suas inclinações aos mandamentos éticos e racionais responsáveis pela autorreformulação intersubjetiva.

Mas, se a saída desse quadro de dominação institucionalizada que se forma desde as pequeninas relações não está no Direito, em que lugar mais pode estar, senão na sua base ética, onde tudo começou?

É pela alteração das relações éticas que embasam o Direito, é na sede das microrrelações sociais, onde ocorrem os processos de reconhecimento e as

mediações do justo, que se dará o processo de libertação e de desinstitucionalização das crises de individualismo. Esse processo só pode ser levado a efeito por sujeitos que já estão em interação, na medida em que somente quem já é constituído pela objetividade do mundo pode reinventar a si mesmo, ao outro e à realidade em que está e que é.

Nessas pequenas relações é que os sujeitos em interação terão as chances de iniciar o resgate e a reelaboração dos ideais ético-normativos norteadores da vida em sociedade e possibilitadores da ampliação intersubjetiva da liberdade. São nelas que, mediante uma lógica ampliadora da liberdade, esses indivíduos desenvolverão a capacidade de influir autorreflexivamente sobre suas vontades, de se autolimitarem em seus impulsos, segundo o padrão da amizade.

Em tais relações, o respeito à alteridade terá seu início, e somente nelas, ou, mais especificamente, no processo de formação (HONNETH, 2007) que as envolve, é que poderão ser encontradas as motivações racionais suficientes para a autolimitação recíproca na satisfação das carências intersubjetivas.

Portanto, é no âmbito dessas microrrelações que os sujeitos poderão se reabilitar na capacidade de encontro dos motivos racionais para a recuperação do potencial de reconhecimento mútuo e de atualização positiva das concepções de justiça, bem e correção a se refletirem no Direito e no Estado e a retornarem em forma viabilizadora e coordenadora das liberdades.

É por intermédio das microrrelações intersubjetivas que se partirá, enfim, do nível da interessoalidade (das relações eu-tu) para o que Manfredo Araújo de Oliveira chama de “estruturalidade ou institucionalidade”, nível caracterizado pela “criação de espaços de mútuo reconhecimento das liberdades”. (OLIVEIRA, 1998, p. 31). Enfim, é nelas que se iniciará o processo espontâneo de superação do sentido patológico que condiciona a atualização das instituições jurídicas e políticas. Não há como se chegar a esse patamar sem a aquisição da liberdade nos níveis mais elementares.

Para tanto, torna-se necessário aos indivíduos, caso não desejem o prosseguimento de institucionalizações crescentes de crises éticas, a reelaboração da vontade que determina o Direito, através do resgate de valores éticos e da edificação de igualitárias condições de comunicabilidade, indispensáveis ao desenvolvimento da existência intersubjetiva, mediante a consciência acerca da dependência recíproca das liberdades.

O resgate ético é capaz de proporcionar o crescente acesso crítico às circunstâncias patológicas – até então impedido pelas convicções e práticas - e o soerguimento do amor e da amizade, que auxiliarão na importância atribuível à alteridade. A construção das condições iguais de comunicabilidade, a ser, por sua vez, realizada tomando-se por norte esses mesmos padrões, instrumentalizará a constituição livre dos indivíduos e das instituições que criam.

A reelaboração da vontade determinante do Direito destinar-se-á, então, à desinstitucionalização política das crises de individualismo e à habilitação do Estado à função de contribuir para a viabilização do desenvolvimento das individualidades. Visará, enfim, à recharacterização das instituições jurídicas e políticas e das consciências, mediante a construção de concepções renovadas de justiça, bem e correção, cujo reflexo no Estado seja “sadio”, porque ligado a uma vontade que considera o outro e que, por isso, constitui-se socialmente como livre. Essas compreensões acerca do justo, do bom e do correto, conforme será visto, são somente alcançáveis a partir de processos dialéticos, pragmáticos e teoréticos de reconhecimento, iniciados nas microrrelações éticas jurídicas e extrajurídicas.

Porém, enquanto a relação entre anomalia social e apatia crítica for de causa e consequência, ou seja, enquanto as convicções e práticas inibirem o acesso crítico às circunstâncias sociais patológicas que as originaram e prejudicarem a disposição da razão para efetuar as mudanças necessárias, a lógica do sofrimento, motivado por sentimentos de solidão, vazio existencial e abatimento, é que continuará ditando as reformas pessoais, sociais e institucionais.

Assim o será, pelo menos na medida em que as potencialidades de resistência crítica e de formação da vontade livre se deixarem importunar por concepções egocêntricas de autorrealização e de justiça e enquanto essas mesmas concepções insistirem em migrar das relações individuais para o Estado.

Só assim terão os sujeitos um meio de, possivelmente, compreender que o individualismo os impedia de analisar, espontânea e criticamente, as violações perpetradas às condições intersubjetivas de existência e que a violência, consciente ou inconscientemente, dispensada ao outro, prevenia-os de “serem-consigo-mesmos-nos-outros” (HONNETH, 2007, p. 62) e, portanto, correspondia a uma agressão a si próprios e às instituições.

O sofrimento, ou melhor, o “impulso de sofrimento” (ADORNO apud HONNETH, 2009, p. 83), corresponderá, então, à forma indesejada - não a mais

eficaz, mas, nas circunstâncias, a menos ineficaz - de fazer com que a racionalidade distorcida e paralisada encontre disposição e força necessárias para se pensar, questionar os valores que a constituem e resgatar os valores éticos capazes de lhe permitir o acesso crítico às circunstâncias sociais.

Se tivessem ciência de que a violação das condições intersubjetivas de existência lhes causaria a redução das faculdades do eu e, portanto, impedi-los-ia de se autorreformularem e se autorrealizarem, não teriam os sujeitos perpetuado o desconhecimento recíproco nem colaborado para a constituição do justo patológico. Principalmente, se soubessem que esse desconhecimento e esse justo se projetariam no Estado e retornariam em prejuízo de si mesmos. Cedo ou tarde, todavia, o impulso de sofrimento lhes imporá o abandono do vazio existencial determinado por seu individualismo e a busca da liberdade da vontade.

Saber se a tentativa de abandono do sentimento de vacuidade é motivada pela reflexão sobre a viabilização da liberdade do outro, e não exclusivamente sobre a sua própria, trata-se de uma grande questão. Isso, porém, só será averiguável no momento da “apropriação afetiva” (HONNETH, 2009, p. 157), e não somente intelectual, da vontade.

Nessa ocasião, é que, efetivamente, alterar-se-á a percepção de si e do outro. Aqui é que os sujeitos partirão da mera percepção e negação das influências irracionais indesejadas e repressoras da individualidade em direção à incorporação dessa repressão às aspirações afetivas. Fato é que chega um momento em que se torna impossível às consciências a manutenção da neutralidade em relação a sentimentos de irrealização, por mais que tais sensações estejam, inicialmente, ligadas a concepções distorcidas de bem e justiça.

2 A MODERNIDADE: da individualidade ao individualismo e à razão instrumental

O advento da Modernidade se explica pelo intento teórico humano de contraposição a uma verdade pronta e acabada. Pode-se dizer que suas raízes remontam, timidamente, ao Renascimento, movimento cultural, artístico e científico, pelo qual a razão iniciou o processo de superação do pensamento medievo, questionando-lhe os valores e dando ênfase às ações humanas.

O humanismo renascentista, entretanto, não seria capaz de implicar uma cisão radical da razão com a mentalidade medieval, visto que a crítica era, ainda, considerada como forma de manifestação do dom divino e, assim, uma maneira de aproximação dos homens em relação a Deus.

Apesar disso, a ênfase crescente nas ações humanas, ocorrida na baixa Idade Média, guardou para si o mérito de possibilitar a ascensão social de uma classe burguesa, cujos valores individualistas se fariam perceber nos setores artístico, científico e comercial dos séculos XIV ao XVI.

Os exemplos de tais mudanças são muitos e vão desde o mecenato até as teses heliocêntricas defendidas por Galileu Galilei, Nicolau Copérnico e Giordano Bruno. Esses acontecimentos indicariam, respectivamente, a evidenciação de uma burguesia que ostentava seu poder político e econômico - mediante o patrocínio das obras artísticas e dos estudos renascentistas - e a quebra do monopólio eclesiástico do saber.

Porém, a despeito de comumente se atribuir o advento da Modernidade às transformações culturais, políticas e econômicas ocorridas nos séculos XV e XVI, tais como o Renascimento, o surgimento dos Estados Nacionais e o início do desenvolvimento do Capitalismo, poder-se-ia dizer que teve ela seu importante impulso com o Iluminismo surgido no século XVII. Com o movimento iluminista, a crença na emancipação humana atingiu o seu cume e a contraposição da razão à imaginação, ao subjetivismo da crença tradicional enquanto simples adesão da vontade e ao Antigo Regime, alcançou níveis antes inimagináveis, sobretudo após o século XVIII.

Este correspondeu ao período no qual a liberdade de pensamento se tornou necessidade geral e os humanos puderam expor suas discordâncias em relação às restrições sociais e institucionais impostas às suas mais diversas potencialidades

individuais, fossem elas de cunho intelectual, político, cultural, religioso ou econômico. Tais limitações, segundo Simmel (1971), eram, no geral, relacionadas ao controle despótico do comércio, à intolerância da Igreja, ao paternalismo estatal, etc. Vários foram os setores onde esses descontentamentos se manifestaram, indo desde o campo econômico até o filosófico.

Isso é prontamente observável numa variedade de contextos. Vê-se isso no estilo da economia política entre os fisiocratas, que exaltam a livre competição dos interesses individuais como uma ordem natural das coisas; na sua elaboração sentimental por Rousseau, para quem a ruína do homem pela sociedade histórica é a fonte da atrofia e todo o mal; na sua manifestação política na Revolução Francesa, que elevou a ideia da liberdade individual ao ponto de permitir os trabalhadores a formarem associações até para a proteção de seus próprios interesses; e na sua sublimação filosófica por Kant e Fichte, que conceberam o ego como suporte do mundo perceptível e fizeram de sua autonomia absoluta o valor moral. (SIMMEL, 1971, p. 218, tradução nossa).¹

Percebe-se que essa nova concepção filosófica, que apreendeu a estrutura política e religiosa de então como prejudicial à emancipação da razão, correspondia a uma extensão da proeminência inicialmente conferida por Descartes, e mesmo por Leibniz, à racionalidade, na explicação da condição existencial humana. Embora muitos dos escritos cartesianos – sobretudo aqueles exarados nas *Meditações* – prestem-se à explicação da existência de si e de Deus, entende-se, como Collinson (2006, p. 105), que Descartes “propagou a confiança no intelecto humano para alcançar o entendimento do mundo, e no poder de cada indivíduo de realizar julgamentos racionais”.

A explicação de Descartes para a existência de Deus partia de uma dúvida racional acerca de tudo, menos de que o próprio homem existia enquanto ser pensante e que, em função de suas dúvidas, era imperfeito. A consciência de Descartes sobre a imperfeição humana levou-o à conclusão de que sua afirmação se apoiava numa ideia de perfeição cuja causa tinha de ser perfeita. (COLLINSON, 2006).

¹ This is readily observable in a variety of contexts. One sees it under the garb of political economy among the physiocrats, who extol the free competition of individual interests as the natural order of things; in its sentimental elaboration by Rousseau, for whom the ravaging of man by historical society is the source of all atrophy and all evil; in its political manifestation in the French Revolution, which elevated the idea of individual freedom to the point of forbidding workers to form unions even for the protection of their own interests; and its philosophical sublimation by Kant and Fichte, who conceived the ego as the bearer of the knowable world and made its absolute autonomy the moral value.

Da mesma forma, entende-se que a Monadologia de Leibniz, embora apoiada na noção de uma infinitude divina que tudo prescreve, já equivalia a um esforço da racionalidade para a explicação da realidade de maneira alternativa àquela orientada pela superstição e pela crença acrítica.

Pela proposta leibniziana, construída no interior de seu sistema metafísico, a realidade seria formada por uma infinidade de substâncias imateriais sem partes – as mônadas - submetidas a uma perfeição divina e infinita que tudo criaria. (COLLINSON, 2006). A formação de Leibniz em Matemática, Filosofia, Direito, Engenharia e História, bem como sua condição de inventor e Diplomata não escondiam, contudo, a confiança que depositava no propósito prático e racional-explicativo da filosofia que concebera. Segundo Collinson:

Leibniz acreditava que a filosofia era uma prática de grande importância e que ela iria resolver questões teológicas e políticas, bem como prover uma base coerente para os desenvolvimentos científicos e matemáticos. Sua visão era a de uma grande síntese do conhecimento, uma enciclopédia universal que seria acessível por meio de catálogos, resumos e índices para as comunidades de acadêmicos internacionais que, quando confrontados com grandes problemas políticos e sociais, estariam aptos para sentar juntos e calcular as soluções corretas. (COLLINSON, 2006, p. 121).

Nesse sentido, ambas as concepções, porque metodologicamente apoiadas na explicação racional das coisas, foram fundamentais à efetivação do projeto filosófico moderno de negação da pura superstição, propósito que seria impulsionado pelos filósofos iluministas, como Kant. Tais concepções iniciaram uma forma de enxergar o mundo que se pretendia diversa daquela que se apoiava em pressupostos meramente teocêntricos.

Essa forma se fortaleceria nos séculos XVIII e XIX. E, na mesma medida desse fortalecimento, a superstição passaria a equivaler a um obstáculo a ser transposto pela capacidade crítica, considerada como condutora dos seres humanos à emancipação. Era preciso “evoluir”...

Evolução significava, em tais circunstâncias, maior individualização, menor consideração exclusiva do ser como elemento estritamente dependente do seu grupo e, por conseguinte, progressiva aquisição de autonomia intelectual, política e econômica, independentemente de condição sexual ou origem cultural, racial, social, etc.

Rouanet (1993) explica que a palavra “autonomia” compreenderia a liberdade e a capacidade individual para o exercício de direitos e que suas três acepções, acima elencadas, estariam reciprocamente relacionadas e mesmo condicionadas. A primeira espécie de autonomia envolveria a liberdade e a capacidade para racionalizar a fé e para criticar os dogmas religiosos. A segunda abarcaria o direito de rejeitar a heteronomia e o despotismo e de tomar parte na vida pública, decidindo como cidadão. A terceira abrangeria a possibilidade de alcance dos bens materiais necessários à subsistência, em negação do cerceio estatal imposto à liberdade de ação e em recusa a um mercado que a todos subjuga. Sobre a ideia iluminista:

[...] ela é (1) universalista em sua abrangência – ela visa todos os homens, sem limitações de sexo, raça, cultura, nação -, (2) individualizante em seu foco – os sujeitos e os objetos do processo de civilização são indivíduos e não entidades coletivas -, e emancipatória em sua intenção – esses seres humanos individualizados devem aceder à plena autonomia, no tríplice registro do (3) pensamento, da (4) política e da (5) economia. (ROUANET, 1993, p. 33).

A concepção de individualismo universal presente na ideia iluminista é explicada por Simmel (1971) como estando vinculada à noção de igualdade natural, por sua vez decorrente da convicção sobre uma perfeição moral atribuível a todos os humanos, uma perfeição que haveria de se revelar na ocasião da remoção dos obstáculos impostos à liberdade. Sendo todos moralmente iguais, não haveria motivos para desigualdades. Cada um, como todos, haveria de ser respeitado em sua dignidade, e só desse respeito poderia brotar a liberdade.

Tal convicção devia-se à influência da concepção mecanicista e científica da natureza, conforme a qual todos os fenômenos, inclusive os humanos, seriam regidos por leis universais gerais. Simmel (1971) atribui a esse sistema de pensamento o motivo da centralidade moderna no homem universal, e não propriamente no histórico e no concreto. Este teria sido reduzido ao primeiro, no sentido de que, na sua essência, residiriam as leis do todo, do universal. Nos dizeres do autor, “em cada pessoa individual, o homem em geral vive como sua essência, como toda parte da substância, peculiar como sua configuração pode ser, exhibe na sua essência as leis penetrantes da substância em geral”. (SIMMEL, 1971, p. 219, tradução nossa).²

² In each individual person, man in general lives as his essence, just as every piece of matter, peculiar as its configuration may be, exhibits in its essence the pervasive laws of matter in general.

Restava aos homens, agora universalmente considerados livres e iguais, libertarem-se de todos os obstáculos e jugos historicamente impostos à manifestação de sua humanidade, à expressão da sua essência e da de seus iguais. A ideia era que o indivíduo, ao mesmo tempo em que se autorreferisse como fonte pessoal de responsabilidade por suas próprias ações, não deixasse de perceber o que de comum tinha em relação aos outros. Importavam, assim, a afirmação da individualidade, mediante a liberação em relação às restrições e limitações históricas de então, e o reconhecimento abstrato da igualdade de todos em sua humanidade. Aqui, segundo Simmel, estariam Rousseau, Kant e Fichte.

Um homem, diz Kant, é certamente profano, mas a humanidade nele é sagrada. Para Rousseau, que seguramente tinha um senso forte para diversidades individuais, isso continua a estar no nível superficial: quanto mais o homem se volta para o seu coração, apegando-se ao seu absoluto interior mais do que às relações externas, mais fortemente a fonte da bondade e da felicidade flui para dentro dele, isto é, para dentro de todos igualmente. Uma vez que o homem é verdadeiramente ele mesmo nesse sentido, ele possui um poder acumulado que é suficiente para mais do que sua própria autopreservação, um poder que ele pode deixar transbordar, por assim dizer, sobre os outros, através do qual ele pode trazê-los para dentro de si e identificar-se com eles. Nós somos moralmente mais valiosos, mais compassivos e autênticos, quanto mais cada pessoa é simplesmente ela mesma, isto é, quanto mais cada pessoa deixa esse âmago se transformar na soberania interna a ela mesma, o âmago no qual todos os homens são idênticos para lá dos embaraços das suas limitações sociais e ilusões. (SIMMEL, 1971, p. 221, tradução nossa).³

A noção filosófica acerca da consideração da humanidade de todos prendia-se ao fato de que tais teóricos, sobretudo Rousseau, já haviam tido contato com as ideias de Hobbes e, sobretudo, de Locke, anunciadas nos idos do século XVII, sobre a barbárie a que se entregariam os homens quando da busca da efetivação de suas necessidades e desejos no estado de natureza. Sendo assim, sabiam que, se, por um lado, a satisfação do sistema de necessidades e desejos ainda continuava a representar, na Modernidade, a própria autorrealização humana, a própria condição de sociabilidade e de humanização dos seres (OLIVEIRA, 1996), por outro, a

³ A man, says Kant, is certainly profane, but the mankind in him is sacred. For Rousseau, who certainly had a strong sense for individual diversities, this is still at a superficial level: the more a man returns to his own heart, holding to his inner absoluteness rather than to external relations, the more strongly does the fountainhead of goodness and happiness flow into him, that is, into everyone equally. We are morally more worthy, more compassionate and authentic, the more each person is merely himself, that is, the more each person allows this inner core to become sovereign within himself, the core in which all men are identical beyond the muddle of their social bonds and accidental guises

liberação em relação às pressões oriundas do coletivo não poderia se dar sem a consideração da humanidade dos outros.

Embora considerasse o contrato como fonte legítima da autoridade e a valorização da individualidade como uma real necessidade, Rousseau já manifestava dissensão em relação à ideia liberal radical de autodeterminação da liberdade exclusivamente referida a uma prosperidade econômica ancorada na pura concorrência e na vazão dos interesses egoísticos. (OLIVEIRA, 1996). Estava convicto de que seria possível ao indivíduo efetivar sua liberdade na comunidade, de que não poderia a autonomia individual ser alcançada desconsiderando-se o todo.

Segundo Oliveira, “a tese de fundo é que a essência do ser-homem consiste no ser-livre, e tal liberdade não desaparece na sociabilidade, que, antes, constitui a condição possibilitadora de sua efetivação”. (OLIVEIRA, 1996, p. 24). O contrário disso, ou seja, o oposto à realização do indivíduo na comunidade e desta no indivíduo, significaria, para Rousseau, um modo egoístico de vida, expresso no amor próprio e no autoisolamento.

Era preciso promover a liberdade mediante o afastamento do egoísmo, alheamento que, conforme Oliveira (1996), Rousseau percebeu nem sempre ser possível pelo mero contrato instituidor da comunidade. Necessário seria submeter as vontades individuais ao seu substrato ético e racional, a vontade universal. Na leitura de base hegeliana, promovida por Oliveira, a ênfase de Rousseau no ético implicaria uma forma de valorização do universal como supressão das individualidades.

A saída encontrada por Rousseau consiste na submissão da vontade singular à vontade geral, que não é a simples soma das vontades singulares, casuais e arbitrárias, mas a vontade racional, universal. Com isso Rousseau encontra o nível específico em que a questão ética vai ser tratada na modernidade: o ético é o universal, de tal modo que o homem virtuoso é aquele cuja vontade individual se deixa normar pela vontade universal, a qual é, assim, criadora da comunidade entre os homens. A comunidade é fruto da universalidade: cada indivíduo situa-se agora como parte indivisível do todo. É a vontade racional, enquanto vontade universal, que “suprassume” as vontades individuais e cria um corpo moral e coletivo. O ético consiste nessa concordância com a vontade universal, portanto, fundamentalmente, um processo de universalização. (OLIVEIRA, 1996, p. 25).

Essa preocupação com a realização da liberdade no âmbito de uma relação de coordenação entre o particular e o universal, o geral e o individual, a identidade e a diferença, etc., Oliveira (1996) assegura ter constituído o cerne das maiores

preocupações de importantes filósofos do século XVIII e XIX, dentre os quais estão Kant, Hegel e Marx. Todos estão sintonizados, de algum modo, com a necessidade “de descobrir uma forma de comunhão dos homens entre si que não destrua a autonomia, de sorte que cada um, entrando nessa comunhão, só obedeça a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes”. (OLIVEIRA, 1996, p. 24).

Oliveira (1996) afirma, no entanto, que Kant está, de certa maneira, na contramão dos entendimentos esposados por seus contemporâneos. Grande parte destes, inclusive o próprio Kant, recusava de forma veemente a heteronomia, e já estava atenta às dificuldades que uma exacerbação da individualidade em nome da autonomia poderia trazer à liberdade. Sabia dos perigos de conversão da individualidade em individualismo oferecidos pelo recurso ao argumento da necessidade de consecução da autonomia.

Kant também sabia desses riscos, todavia, recorreu à subjetividade, à interioridade individual, para promover a afirmação da autonomia e a recusa da heteronomia. Por tal razão, valorizou a capacidade de autodeterminação humana em conformidade com a própria vontade, e não em obediência a uma vontade alheia. Sendo assim, a validade das ações deveria partir do próprio sujeito, e não de outro, na medida em que “a dignidade do homem radica na sua capacidade de autodeterminar-se a partir da liberdade”. (OLIVEIRA, 1996, p. 27).

Kant apostou na capacidade de autodeterminação do homem conforme a própria vontade, sobretudo porque acreditava em uma evolução histórica da razão. Ou seja, embora não desconhecesse uma história de opressão levada a efeito por aqueles a que chamava de “opressores” (KANT apud HONNETH, 2009, p. 10), o filósofo estava convicto de que os homens já estavam em condições de empreender o automelhoramento moral e a emancipação.

Seria indispensável, nas novas circunstâncias iluministas, que os sujeitos saíssem do estado de menoridade intelectual em que se encontravam e tomassem as rédeas de seu destino, servindo-se do “próprio” entendimento, sem direcionamento alheio. Para Kant, a responsabilidade por esse estado de menoridade era atribuível à preguiça e à covardia humanas. Estas, assegurava, fazem com que “uma parte tão grande da humanidade, muito depois de que a natureza a havia liberado da guia alheia [...] prefira sem embargo seguir sendo

menor de idade toda sua vida”. (KANT apud HONNETH, 2009, p. 22, tradução nossa)⁴.

Dessa forma, somente os próprios indivíduos é que poderiam sair dessa condição, mediante o uso público de uma razão que fosse capaz de alterar a estrutura política de seu tempo. Para tanto, far-se-ia necessário que reconhecessem seus próprios limites, tomando por referência não só a razão pura, como também máximas universalmente válidas, estabelecidas a partir da razão prática.

O acesso à maioria através do uso público da razão, segundo Kant citado por Honneth (2009), envolveria, então, a capacidade de os sujeitos influírem na estrutura política de seu tempo, valendo-se do próprio entendimento e considerando as limitações práticas a que estivessem submetidos. Segundo Honneth:

Kant parece ter ao mesmo tempo uma profunda confiança nos efeitos socializadores do uso público da razão, que alenta cada vez mais os sujeitos a fazer um uso autônomo de seu entendimento; à diferença de Hegel, que apenas se faz referência às condições político-públicas do nosso pensamento, Kant está profundamente convencido de que a capacidade de reflexão do ser humano cresce quanto mais forçado se vê a justificar-se publicamente. (HONNETH, 2009, p. 23, tradução nossa).⁵

Simmel (1971) afirma, entretanto, que a concepção kantiana de individualidade, apoiada na autonomia da vontade, coaduna-se com a política do *laissez faire, laissez passer*. O argumento do amadurecimento da interioridade humana e da existência de uma essência, dignidade ou humanidade, comum a todos, convergiria com a ideia de desnecessidade natural de uma ingerência externa sobre as relações individuais.

Se em todos os homens, idêntico “homem geral” existe como o que é essencial para eles, e se o pleno, desimpedido desenvolvimento de seu interior é assumido, não há naturalmente necessidade para a intervenção reguladora especial nas relações humanas. O jogo de forças deve acontecer na mesma harmonia do direito natural como nos acontecimentos celestes que, se um poder natural mudasse seus movimentos intrínsecos, só poderia arruinar-se no caos. (SIMMEL, 1971, p. 221, tradução nossa).⁶

⁴ Una parte tan grande de la humanidad, mucho después de que la naturaleza la haya liberado de la guía ajena [...] prefiera sin embargo seguir siendo menor de edad toda su vida.

⁵ Kant parece tener al mismo tiempo una profunda confianza nos efectos socializadores del uso público de la razón, que alienta cada vez más los sujetos a hacer un uso autónomo de su entendimiento; a diferencia de Hegel, que apenas si hace referencia a las condiciones político-públicas de nuestro pensamiento, Kant está profundamente convencido de que la capacidad de reflexión del ser humano crece cuanto más forzado se ve el individuo a justificarse públicamente.

⁶ If in all men, ever identical “man in general”, exists as what is essential to them, and if the full, unhampered development of this core is assumed, there is naturally no need for special regulating

Para o autor, aliás, aquele modelo de liberdade, calcado numa igualdade absoluta, fazia-se impossível de ser implementado, sobretudo porque dava brecha à ideia de que, se todos eram iguais, a todos também assistiria o igual direito de serem distintos, inclusive no que dissesse respeito ao aspecto econômico.

Foi, justamente, com base em uma concepção de liberdade justificada por outra de igualdade apreendida como ilimitada, que a totalidade dos indivíduos se sentiu autônoma e livre o suficiente para, ilimitadamente, estabelecer distinções mútuas, iniciando um novo ciclo de repressões. Aquele modelo de individualização, pelo qual liberdade e igualdade se apoiavam reciprocamente, e do qual se valeriam os homens para expressarem a sua mais profunda humanidade, foi sendo substituído pela desigualdade. Simmel afirma que:

Tão logo o ego houvera suficientemente se fortalecido pelo sentimento de igualdade e universalidade, ele procurou mais uma vez a desigualdade – mas desta vez uma desigualdade determinada apenas interiormente. (SIMMEL, 1971, p. 222, tradução nossa).⁷

Para se propagar, a desigualdade necessitaria não menos do que um grau de liberdade individual capaz de possibilitar ao ego a autossuficiência para a formulação de conceitos estritamente pessoais de igualdade. Reivindicava-se, assim, não mais o direito a ser livre enquanto indivíduo, mas a ser diferente e insubstituível em todos os sentidos possíveis.

A contraposição ao modelo social corporativo, teocêntrico e hereditário passou a se dar à custa da reafirmação do *self*, ao qual os indivíduos recorriam toda vez que se lembravam das limitações que a eventual persistência no sistema anterior poderia oferecer à liberdade. Esta, a partir dali, viria a ser justificada por setores dos mais diversos, domínios que iam desde a literatura e as artes – Simmel (1971) cita, além dos trabalhos de Goethe, os de Herder, Lessing e Lavater – até a filosofia de Fichte, Schlegel e Schleiermacher. Malgrado a proeza histórica alcançada e expressa na maior individualização e na evidente autonomia em relação às opressivas estruturas coletivas e institucionais, ali mesmo, no século XVIII e,

intervention into human relations. The play of forces must take place there in the same natural-law harmony as in the events in the heavens which, if a supernatural power were suddenly to change their intrinsic movements, could only collapse into chaos.

⁷ As soon as the ego had become sufficiently strengthened by the feeling of equality and universality, it sought once again inequality – but this time an inequality determined only from within.

depois, no XIX, as relações humanas seguiriam sendo importunadas pelo individualismo excessivo. Este imporria aos homens dificuldades para coordenarem a relação entre dois valores extremamente caros, a igualdade e a liberdade. Seria mesmo preciso uma boa dose de fraternidade para promover a coexistência entre estes bens jurídicos...

Para ser exato, a sombra que tampava a liberdade dos indivíduos não poderia ser banida inteiramente. A igualdade deles, pela qual sua liberdade era justificada, nunca existiu na realidade como fato consumado, e no momento em que os indivíduos receberam liberdade ilimitada, inconfundível desigualdade geraria uma nova repressão, uma repressão dos estúpidos pelos inteligentes, dos fracos pelos fortes, dos tímidos pelos agressivos. Parece-me que foi uma sensação instintiva para isso que resultou na extensão da demanda por liberdade e igualdade para incluir fraternidade. Pois foi só através do ato voluntário de renúncia como expresso nesse conceito que seria possível impedir a liberdade de ser acompanhada do total oposto da igualdade. Apesar disso, essa contradição entre igualdade e liberdade da individualidade permaneceu latente na concepção geral da essência de individualidade do século XVIII, e foi o século dezenove que primeiro [trouxe isso para fora...]. (SIMMEL, 1971, p. 222, tradução nossa).⁸

Daquela circunstância em diante, importava não mais a submissão da vontade individual a uma vontade geral, não mais a liberdade na comunhão, mas, tão somente, a própria vontade, a centralidade no ego, a liberdade pela liberdade, a distinção pela distinção. O conteúdo conceitual de humanidade perdia-se no egoísmo, no esquecimento da humanidade alheia, na não identificação com a alteridade, enfim, na negação prática da sociabilidade sob o pretexto de preservação da liberdade. Toda necessidade de autonomia, porque egoisticamente determinada, redundava na negação da própria autonomia e, portanto, em nova menoridade.

Hegel percebeu o problema que a exacerbação do ego estava trazendo aos homens. Por isso, censurou Kant no tocante ao recurso à pura subjetividade para afirmação da autonomia e aferição da validade das ações. A supressão do individualismo para a afirmação de uma individualidade autônoma, inevitavelmente

⁸ To be sure, the shadow that lay across the freedom of individuals could not be banished entirely. Their equality, by which their freedom was justified, never did exist in reality as accomplished fact, and at the instant individuals received unlimited freedom, unmistakable inequality would generate a new repression, a repression of dullards by the smart, of the weak by the strong, of the shy by the aggressive. And it seems to me that it was an instinctive sense for this that resulted in the extension of the demand for *liberté* and *égalité* to include *fraternité*. For it was only through the voluntary act of renunciation as expressed in the concept that it would be possible to prevent *liberté* from being accompanied by the total opposite of *égalité*. Nevertheless, this contradiction between the equality and the freedom of individuality remained latent in the general eighteenth-century conception of essence of individuality, and it was the nineteenth century that first [brought it out into the open...]

referida ao universal, correspondeu a uma das grandes questões enfocadas por Hegel.

É claro que Kant não desejou o quadro de repressões e desigualdades que ia se formando novamente em função de uma hipertrofia do ego. E isso se evidencia por sua filosofia prática, que também privilegia a “lei da própria liberdade”, pela qual, aliás, “ele [o homem] rompe com o isolamento e abre-se à universalidade da reciprocidade de ações de uns para os outros”. (OLIVEIRA, 1996, p. 140). Seu propósito era, como asseverado, a afirmação da autonomia, afirmação pela qual pugnou, tomando por base a convicção acerca da capacidade dos homens de encontrarem sua dignidade na autodeterminação. Esse processo, evidentemente, também envolvia a responsabilidade para com os outros. Aliás, conforme Oliveira, para Kant, “a liberdade, enquanto critério de moralidade, é a fonte de uma legislação que me abre, em princípio, à comunidade de todos os homens”. (OLIVEIRA, 1996, p. 140). Para Kant, toda ação humana haveria de ser motivada pela liberdade do indivíduo de se autodeterminar e de, por intermédio dessa autodeterminação, integrar-se à comunidade, em respeito à alteridade.

Por outro lado, como se verá nas motivações expostas por Hegel, a liberdade não poderia se apoiar na experiência moral, considerada pelo pensador de Stuttgart como demasiadamente subjetiva. Segundo Oliveira (1996), Hegel afirmou, em crítica a Kant, e mesmo a Fichte, que suas teorias corresponderiam a um “formalismo vazio” (OLIVEIRA, 1996, p. 27), pois a liberdade não se exauriria na subjetividade. Ao contrário, ela decorreria de processos históricos de mediação entre individualidade e universalidade, subjetividade e objetividade.

Na perspectiva hegeliana, a liberdade corresponderia ao produto de uma dinâmica universalizadora das individualidades pautada no reconhecimento recíproco, dinâmica que, no entanto, não se esgotaria na esfera econômica da sociedade civil, marcada pela busca egoística da satisfação das necessidades. Indo um pouco mais além, tal liberdade se efetivaria no âmbito político, que “constitui a instância em que o homem supera o campo de seus interesses puramente particulares e vitais e abre-se à comunhão com os outros homens”. (OLIVEIRA, 1996, p. 28).

Para Hegel, a marca ou princípio da sociedade civil seria a pessoa concreta, carente e naturalmente necessitada, arbitrariamente autoconcebida como fim em si mesmo e, no entanto, fundamentalmente relacionada a outras particularidades,

através das quais se autoafirmaria e inevitavelmente se universalizaria. (HEGEL, 1997). Hegel a divide em três momentos:

A – A mediação da carência e a satisfação dos indivíduos pelo seu trabalho e pelo trabalho e satisfação de todos os outros: é o sistema das carências;
B – A realidade do elemento universal de liberdade implícito neste sistema é a defesa da propriedade pela justiça;
C – A precaução contra o resíduo de contingência destes sistemas e a defesa dos interesses particulares como algo de administração e pela corporação. (HEGEL, 1997, p. 173).

Torna-se dispensável promover uma explicação detalhada de tais momentos neste trabalho, considerando-se os propósitos do presente capítulo. Resta dizer, todavia, que as relações que Hegel estabeleceu entre eles levaram-no à consideração da sociedade civil como o universal concreto formado por individualidades direcionadas à efetivação de conceitos egoísticos de bem-estar e de autorrealização.

Esse universal não é o da liberdade, mas da necessidade. (HEGEL, 1997). Representa o mais alto grau de desenvolvimento da particularidade, com a qual, inclusive, identifica-se. Por isso, constitui a verdade das individualidades. Integra-as, limitando-as e condicionando-as em suas escolhas. É por elas sustentado, porque se trata do meio, ou melhor, da referência de que necessitam para o alcance do fim maior, que já se disse ser o próprio interesse.

Pela mesma razão de sua sustentação, qual seja a busca da satisfação de prioridades, particularística, contingente e subjetivamente eleitas, a sociedade equivale também à sua própria ruína. Seus membros tendem à desconsideração dos outros e de seus costumes. Por tal motivo, Hegel afirma que a sociedade civil oferece “o espetáculo da devassidão bem como o da corrupção e da miséria”. (HEGEL, 1997, p. 169).

Como dito, para Hegel, seria no plano político, melhor dizendo, no Estado, que os homens se realizariam de fato, superando esse estágio social de individualismo e egoísmo, em alcance de uma universalidade a ser expressa nas leis e instituições. (OLIVEIRA, 1996). Pois, nesse âmbito, efetivar-se-ia a idéia ética enquanto unidade da “existência imediata, objetiva, no etos, no mundo dos costumes e das instituições, e a existência mediata, subjetiva, na autoconsciência dos indivíduos”. (OLIVEIRA, 1996, p. 104). Conforme Hegel, aqui é que, após o necessário e pleno desenvolvimento da subjetividade, alcançado mediante o

reconhecimento dos direitos próprios da esfera social, “a pessoa deve superar sua particularidade e ser reintegrada na substância universal”. (OLIVEIRA, 1996, p. 104).

A superação do individualismo da sociedade civil no político, caracterizada pela realização integral da liberdade e pelo derradeiro encontro entre imediato e mediato, objetividade e subjetividade, particularidade e universalidade, dependeria, porém, da história. Segundo Oliveira, para Hegel, nesta encontra-se um sentido, uma estruturação racional objetiva, que resulta das relações ocorridas entre as próprias subjetividades e que, ao mesmo tempo, desempenha uma função orientadora das ações individuais. (OLIVEIRA, 1996). Esse sentido não vem de fora, mas da própria história que o homem faz e é. A revelação, a clarificação na consciência dos homens, acerca desse sentido da história é que, para Hegel, evidenciaria o progresso da razão. Daí a sua perspectiva, segundo a qual a liberdade seria a realização da razão no político, porém, sempre na história.

Hegel vê na liberdade a determinação do sentido radical do processo histórico, que é o movimento através do qual, pela exteriorização, pela construção de um mundo objetivo, o homem medeia seu ser, precisamente, quando nessa exteriorização, o homem chega a si, identificando-se com essas obras, vendo nelas obras suas, e não poderes estranhos que o dominam. É nesse sentido que a liberdade é o *Bei-sich-selbst-sein* (o estar-junto-a-si) do homem, enquanto ser espiritual. Ora, se a história transformou-se no centro de gravidade do pensamento, é a partir dela que Hegel vai pensar o político, considerar as realizações econômicas, sociais e políticas à luz da racionalidade fundamental que perpassa a história, ou seja, à luz da problemática da efetivação da liberdade. Hegel pensa o político no contexto da problemática do direito, que para ele é a liberdade realizada. Nesse sentido, o tema da filosofia do direito é a realização da liberdade nas diferentes esferas da vida humana. (OLIVEIRA, 1996, p. 103).

Oliveira (1996) explica que, para Hegel, a consciência atinge a liberdade quando, após jornadas pela universalidade abstrata do Direito e pela Moralidade, chega à universalidade concreta da Eticidade. No primeiro plano, sua individualidade livre era juridicamente reconhecida como proprietária; no segundo, essa consciência realizou-se enquanto subjetividade (Kant); agora, na concreta, é que ocorre sua integração à comunidade e a sua extrema realização no Estado.

Os filósofos, contudo, sabem que, quando não ocorre de os pressupostos de suas construções teóricas serem distorcidos pelas interpretações, sucede de a realidade social fática limitar ou mesmo impedir a aplicação de suas teorias. O caso dos iluministas, em especial, Rousseau e Kant, e, depois, o do não iluminista Hegel constituíram exemplos disso.

Não é difícil perceber que, se os ideais de Rousseau e de Kant já eram de difícil alcance, com muito mais razão, ser-no-iam os de Hegel. Todas essas teorias foram tragadas pela forma individualista de vida assumida pela Modernidade. O equívoco da busca por autenticidade, individualização e autonomia na vida egocêntrica, na satisfação do próprio bem estar, em desconsideração dos outros, trouxe prejuízos à ampliação da liberdade. Isso porque ele dificultou a interlocução, requisito indispensável à percepção de si como ser relacional e ao conhecimento dos valores comunitários que servem de referência a essa mesma percepção. Segundo Araújo:

A partir do momento em que o indivíduo não consegue mais refletir sobre os bens superiores (hiperbens) que dão sustentação à sua existência, não há como ele se reconhecer como ser de expressão que se encontra no convívio de outros seres também de expressão. (ARAÚJO, 2004, p. 174).

Nesse sentido, o excesso de individualização representou a negativa à submissão da vontade individual à geral, à valorização do universal como suprassunção das individualidades e à ideia de comunidade, como queria Rousseau. Da mesma forma, a autonomia, a autolimitação da liberdade individual para garantia da sociabilidade, a autodeterminação a partir da liberdade e a dignidade a ela correlata, a capacidade subjetiva de influência na estrutura política a partir do próprio entendimento, enfim, a emancipação e a maioria intelectual, previstas por Kant, viram-se seriamente comprometidas diante do fenômeno moderno da centralidade excessiva no ego. E, se Hegel pudesse presenciar as críticas tecidas no seu *post mortem* por Marx, denunciando o Estado do século XIX como um instrumento da classe dominante, como uma projeção econômica das relações sociais de produção a serviço da opressão, talvez confirmasse, ali mesmo, aquilo de que já suspeitava, ou seja, o fenômeno da estagnação dos homens na esfera econômica da sociedade civil, reino das necessidades egoísticas e dos infortúnios. Adquiriria, ainda mais, a certeza de que a “forma individualista” de vida continuaria, por muito tempo, a impedir os seres humanos de abdicarem de seus interesses particulares para promoverem, comunitariamente, a ampliação de sua liberdade, mediante o ingresso real na dimensão política.

Tal forma foi tomando progressivo espaço, sobretudo no século XIX, quando o individualismo liberal se desenvolveu de forma vertiginosa, sob os auspícios da

“doutrina da liberdade e igualdade” indiferenciadas (SIMMEL, 1971, p. 225, tradução nossa)⁹ e da “doutrina da personalidade diferenciada”. (SIMMEL, 1971, p. 225, tradução nossa)¹⁰. A primeira favoreceu a livre competição, tendo se baseado no pressuposto de que todos seriam livres e iguais, e a última incentivou a divisão do trabalho, em reforço da ideia de que a todos assistiria o igual direito de serem distintos. Ambas, de acordo com Simmel (1971), influenciaram profundamente a subjetividade dos indivíduos e refletiram a convicção de que uma ordem natural seria capaz de propiciar o equilíbrio e a convivência harmônica entre os interesses de seres em competição livre e ilimitada.

É claro que um equilíbrio desse jaez não viria, e as críticas de Marx, Lukács e teóricos críticos do século XX, de Horkheimer a Honneth, confirmariam tal fato, através do estudo de temas destacando o caráter instrumental e dominador assumido pela racionalidade no contexto da sociedade capitalista moderna.

Não há dúvidas de que o advento do moderno sistema capitalista apresentou a “vantagem” de ter despersonalizado as relações e ensejado, com essa despersonalização, a redução da dependência de muitos em relação a alguns, característica do momento histórico anterior. A partir dali, para figurarem nas relações, que passaram a se basear no trinômio venda/compra/troca, aos elementos bastaria algum grau de independência econômica. A Modernidade capitalista reforçou a consideração da autonomia e da independência das individualidades, no sentido de ter concretizado o processo de ruptura com um estado de ausência de expectativa de prosperidade econômica que era gerado pela perpétua pertença a tal ou qual grupo familiar menos abastado.

Porém, foi também nela que a busca de autorrealização, felicidade, liberdade e individualidade exauriu-se no fator monetário, que o sentimento de independência proporcionado pelo “ter” monetarizou e objetivou as relações com os outros e subjetivou, ainda mais, as relações dos sujeitos consigo mesmos. De acordo com Simmel citado por Cavalcante:

Assim como o dinheiro em geral fez surgir - como resulta, evidentemente da nossa explicação - uma proporção radicalmente nova entre liberdade e compromisso, a reunificação, enfaticamente estreita e inevitável, efetuada por ele provoca, por outro lado, a conseqüência estranha de abrir um espaço extraordinariamente vasto para a individualidade e para o

⁹ Doctrine of freedom and equality.

¹⁰ Doctrine of differentiated personality.

sentimento de independência. O homem das épocas econômicas anteriores encontrava-se na dependência de poucos outros homens, mas estes outros eram individualmente bem definidos e impermutáveis, enquanto hoje em dia dependemos muito mais de fornecedores, mas podemos permutá-los ao nosso bel-prazer. Precisamente uma tal relação tem de gerar um forte individualismo, pois não é o isolamento em si que aliena e distancia os homens, reduzindo-os a si próprios. Pelo contrário é uma força específica de se relacionar com eles, de tal modo que implica anonimidade e desinteresse pela individualidade do outro, que provoca o individualismo. (SIMMEL apud CAVALCANTE, 2004).

Essa sensação de maior individualidade e independência, esse sentimento que se fez acompanhar da impressão de que se poderiam permutar pessoas como coisas nas mais diversas relações, não poderia redundar em outro desfecho, que não na instrumentalização do outro, como o próprio Simmel atestou.

É nesse sentido que se diz que o individualismo moderno, em especial, a sua “versão capitalista”, constituiu-se no fator determinante para o desenvolvimento da razão instrumental, sobretudo porque conduziu os seres humanos à perda dos horizontes morais. Esta se caracteriza pela ausência de inquirição sobre os fundamentos morais das ações, ausência ocorrida em função da separação do indivíduo em relação ao seu grupo. A consequência dessa falta de questionamento traduz-se no “hiato entre aquilo em que as pessoas acreditam e aquilo que é necessário para dar sentido às suas ações como expressão das suas identidades autênticas”. (ARAÚJO, 2004, p. 170). Ao mesmo tempo em que os sujeitos não questionam as bases morais do seu agir, agem convictos de que lhes é lícito desconsiderar os outros ou de que lhes é válido utilizá-los como meio para a consecução dos próprios objetivos, sem que isso acarrete prejuízos a si próprios. Com isso, coisificam a si e aos outros. Nessa ocasião de perda de referência ética, veem-se privados tanto da capacidade para avaliar o porquê de suas ações como do potencial para percepção da humanidade dos outros, percepção que lhes é necessária à autorrealização.

[...] estando preso numa estrutura mecânica de agir, o agente não consegue ter a liberdade para poder avaliar aquilo que sente nas suas ações. Por isso, a instrumentalização da vida tira a possibilidade de o agente ser livre para poder projetar as suas ações em direção àquilo que ele considera digno para a sua realização existencial. (ARAÚJO, 2004, p. 173).

Em verdade, tanto essa perda de horizontes morais quanto a formação da razão instrumental, por sua vez caracterizada, basicamente, por uma visão utilitarista

de tudo e de todos, correspondem a formas modernas de mal-estar, que, segundo Taylor citado por Araújo (2004), seriam responsáveis pela restrição da liberdade. A razão instrumental toma lugar no momento em que, em prejuízo da manutenção de uma liberdade somente possível através da mediação entre individualidade e comunidade, o sujeito se isola, desliga-se espiritualmente dos valores comunitários, recusando-se a todo e qualquer contato que não lhe proporcione a satisfação puramente pessoal. Passa a considerar como relevantes nada mais do que os seus próprios objetivos, para cuja efetivação os outros são apenas meios. Ora, tratar o outro como meio e não como fim, relegando sua humanidade a segundo plano, significa, certamente, reificá-lo e, portanto, dominá-lo.

É na relação entre dominação e racionalidade no contexto individualista da sociedade moderna que, basicamente, estão concentradas não só as objeções dos filósofos e sociólogos da teoria crítica do século XX, como também as críticas daqueles cujos trabalhos estão relacionados a tal tradição de pensamento, inclusive as análises de Michel Foucault. Falam todos a partir do mesmo tempo histórico, qual seja, a Modernidade, e embora uns afirmem ser esta um “projeto inacabado” (HABERMAS apud CAMARGO, 2006, p. 51) e outros a denunciem como um processo progressivo de perda da autonomia humana, todos estão concordes em torno do déficit da razão individualista em relação às propostas modernas de autonomia, independência e, enfim, de emancipação. Mesmo aqueles que desenvolveram brilhantes estudos sobre o tipo comunicativo de racionalidade, como Habermas, sabem que foi nesse período, sobretudo nas circunstâncias de desenvolvimento do sistema capitalista, que o ideal de efetivação da individualidade se degenerou em individualismo e a razão instrumental ganhou espaço.

Adorno e Horkheimer (2006) chegam a desconfiar da razão iluminista. Para ambos, a trajetória histórica e cambiante da razão, presente desde as transições entre os mitos, sempre contivera em si elementos de dominação. Essas passagens já correspondiam a formas de esclarecimento e, com a Modernidade, não haveria de ser diferente: na opinião dos destacados teóricos de Frankfurt, os ideais iluministas, até então concebidos como direcionados à emancipação humana, viram-se, nesse período, atrelados a um tipo de racionalidade que, cada vez mais, voltava-se ao exercício da dominação.

No conceito dos autores da *Dialética do esclarecimento*, somente um “pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir

os mitos”. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 18). O Iluminismo, mais do que a um movimento historicamente situado, correspondeu, em suas opiniões, a uma atitude do eu em face do desconhecido. Na linha dos movimentos “esclarecedores” que marcaram a passagem da mitologia para a epopeia dos povos, teria ele reproduzido a lógica de então, consistente na apreensão de um natural desconhecido a ser concebido como um “outro de si” por homens racionais que o queriam dominar. Partindo do pressuposto de que só o conhecimento, o saber, seria apto à remoção dos obstáculos que impediam a compreensão da verdade, esses mesmos homens empreenderam a manipulação técnica do mundo.

Segundo Camargo (2006), Horkheimer desenvolveu um estudo visando à explicação do caráter instrumental do mundo moderno a partir de uma classificação objetiva e subjetiva da razão. A primeira modalidade expressaria a verdade própria do mundo, encontrando na humanidade sua finalidade precípua. Já a segunda, caracterizada pela finalidade de atendimento ao instinto humano de autoconservação, objetivaria a dominação do mundo mediante o cálculo, a classificação e a dedução.

A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurecem a sementeira da nova barbárie. (CAMARGO, 2006, p. 35).

No plano social, a reprodução de uma lógica dominadora resultou em um modelo de alienação que se fez diagnosticar pelos teóricos críticos de Frankfurt. Estes reconheceram no Iluminismo não uma proposta de mudança nas ações individuais, mas um projeto pedagógico permeado pela integração entre os conceitos de racionalidade e dominação. Essa conexão conceitual se fazia premente, mormente nas circunstâncias capitalistas.

Os filósofos frankfurtianos, mediante a constatação de que a Modernidade correspondia ao ápice de um processo histórico de dominação que se abatia sobre os homens e sobre a natureza, concluíram que a razão instrumental não havia considerado o conteúdo racional dos fins que perseguia. Em função disso, teria ela entrado em conflito com os propósitos emancipatórios iluministas, reproduzindo,

enfim, uma lógica dominadora que se voltou contra os próprios humanos, em forma de alienação.

Por tal motivo, Adorno (2006) sustenta que o Iluminismo, para combater o que chamava “mitos”, também desenvolveu os seus próprios e, com isso, alienou-se de seu objeto de poder.

Observa-se na história da constituição da modernidade a vitória do esclarecimento sobre a mitologia. Porém, Adorno pensa que para triunfar, o esclarecimento produziu seus próprios mitos: o poder, a ciência, o positivismo, o capitalismo, a disciplina taylorista, a uniformidade comunista. Segundo Adorno (1985, p. 24), “o preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder”. A razão alienada é o resultado do iluminismo e a expressão desse fato é a sociedade unidimensional, totalmente administrada, sociedade sem oposição, na qual os conflitos e antagonismos foram dissimulados na identidade comum que a norma e o mercado estabelecem. (MATOS, 1993, p. 30).

Diferentemente, todavia, de Marx e Lukács, que concebiam a dominação nas sociedades modernas, predominantemente, em termos de dominação de classe, de trabalho e de relações sociais de produção dotadas de alguma potencialidade emancipatória, Adorno (2006) absteve-se de conferir a essas categorias a centralidade do seu plano teórico. Tal opção se deve ao entendimento de Adorno (2006), para quem, do fato de os indivíduos pertencerem a determinada classe, não decorreria uma consciência que os conduzisse à liberdade.

Entretanto, embora o trabalho deixasse de ter algum caráter central e emancipatório, a ideia de reificação continuaria a ser uma constante na sua obra. De acordo com Sílvio César Camargo:

O conceito de reificação será assim decodificado enquanto um véu tecnológico, ou seja, a cultura no capitalismo tardio se transforma em expressão não apenas da metamorfose do valor de uso em valor de troca, mas toma-se o “espírito”, para Adorno, como inseparável da objetividade social do capitalismo”. (CAMARGO, 2006, p. 46).

Adorno (2006) concebia que o tipo instrumental de racionalidade burguesa havia se convertido numa ideologia reificadora. Esta se pulverizou e se amalgamou de tal forma à realidade social, que passou a determinar a formação das instituições e do próprio eu e a comprometer a capacidade de reflexão e de ação dos indivíduos. Os padrões e valores burgueses atravessariam, assim, as consciências já acrílicas, ditando aos indivíduos formas de pensar e de se comportar, tarefa esta assumida

pelos *mass media*, que, curiosamente, também apresentariam seu próprio valor de troca na sociedade administrada.

Hoje, a indústria cultural assumiu a herança civilizatória da democracia de pioneiros e empresários, que tampouco desenvolvera uma fineza de sentido para os desvios espirituais. Todos são livres para dançar e para se divertir, do mesmo modo que, desde a neutralização histórica da religião, são livres para entrar em qualquer uma das inúmeras seitas. Mas a liberdade de escolha da ideologia, que reflete sempre a coerção econômica, revela-se em todos os setores como a liberdade de escolher o que é sempre a mesma coisa. A maneira pela qual uma jovem aceita e se desincumbe do *date* obrigatório, a entonação no telefone e na mais familiar situação, a escolha das palavras na controversa, e até mesmo a vida interior organizada segundo conceitos classificatórios da psicologia profunda vulgarizada, tudo isso atesta a tentativa de fazer de si mesmo um aparelho eficiente e que corresponda, mesmo nos mais profundos impulsos instintivos, ao modelo apresentado pela indústria cultural. As mais íntimas reações das pessoas estão completamente reificadas para elas próprias que a idéia de algo peculiar a elas só perdura na mais extrema abstração: *personality* significa para elas pouco mais que possuir dentes deslumbradamente brancos e estar livres do suor nas axilas e das emoções. Eis aí o triunfo da publicidade na indústria cultural, a mimese compulsiva dos consumidores, pela qual se identificam às mercadorias culturais que eles, ao mesmo tempo, decifram muito bem. (ADORNO, 2006, p. 138).

Porém, para Adorno (2006), a dominação não se restringiria a um mero fenômeno cultural, pois nem mesmo as ciências positivas escapariam ao seu diagnóstico acerca da dominação no período moderno. A própria verdade científica, então produzida sob uma perspectiva positivista de separação entre sujeito/objeto e teoria/prática, passou a ser encarada por Adorno como mera forma assumida pela consciência na realidade, algo mutável e submetido a uma dinâmica histórica e social.

Adorno (1956) desconfiava do caráter sistemático e logicamente fechado das ciências positivas, principalmente das sociais, porque, conforme pensava, as ciências, em seus processos de elaboração da verdade, também seriam passíveis de serem tanto “ideologizadas” quanto “ideologizantes”. Essa constatação se exemplificaria pela própria ocultação de interesses, promovida por uma identidade formal total entre o conceito e o objeto.

Dessa forma, numa linguagem marxista – influência importante em Adorno - poderiam as ciências assumir papéis de forças produtivas e de relações de produção, prestando-se, de tal maneira, à dominação e à inibição do potencial

emancipatório, porque sua racionalidade técnica assumiria o papel orientador de toda uma cultura.

Em sua crítica à sociologia classificatória de Durkheim, Adorno (1956) a acusa de postular uma totalidade que se apoia no mero dado, em menosprezo à capacidade dos sujeitos para imprimir dinamicidade à realidade social. Na obra *Temas básicos da sociologia*, que escreve em parceria com Horkheimer, Adorno assevera que a propositura de leis essenciais pela sociologia organicista de Durkheim atribui ao grupo independência e superioridade em relação aos seus membros e, com isso, “nega, potencialmente, a interação do universal e do particular na sociedade e justifica amiúde a submissão heteronômica dos indivíduos às entidades estatais e cooperativas.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1956, p. 68).

Para Adorno (1956), uma totalidade verdadeira não se impõe sobre suas partes, pelo contrário, dialeticamente as leva em consideração. E, por partir do pressuposto de que as coisas não são como se apresentam, tal totalidade é, além de tudo, crítica: porque sabe da insuficiência da identificação entre essência e aparência e, assim, da precariedade de uma postulação que pugne pela correspondência entre *noumenon* e *fenomenon*, verifica, sem se impor como um mero fato, tudo aquilo que, sendo parte, esteja ou não de acordo com ela.

Uma totalidade que se impusesse sobre a individualidade como algo dado, sem considerar o caráter dialético da relação entre o universal e o particular, não poderia ser verdadeira e, por tal razão, haveria de ser rejeitada, pelo fato de ter se absterido da crítica e, com isso, encarnado a dominação. A rejeição de uma totalidade falsa haveria de se dar, contudo, não de forma ideal e separada da realidade, mas no próprio processo formador e reprodutor das consciências nele imersas.

Por tais razões, Adorno (2006) não via com bons olhos a tendência à utilização dos critérios das ciências naturais nas análises sociais. Pois, como assegura Camargo, esse seria:

Um dos caminhos não apenas pelos quais uma teoria social positivista desocupa-se de pretensões de verdade estéticas e normativas, mas também a condenação do pensamento e da reflexão teórica pela sociologia, em detrimento de uma propagação de procedimentos empíricos. (CAMARGO, 2006, p. 40).

Para Camargo (2006), Adorno considerava que esses procedimentos, dissessem respeito ao positivismo de Durkheim ou mesmo ao lógico, significavam a

proeminência do método e da lógica formal sobre a verdade e a realidade objetiva. Eles pertenceriam a ciências estruturalmente construídas em atenção a uma lógica dominadora, que faz do conceito o objeto de estudo e do empiricamente apreendido, a essência. Uma lógica que inibe a autocrítica, porque induz os homens ao esquecimento de que eles próprios são constituídos pela objetividade do mundo e de que a racionalidade da qual se utilizam se destina à dominação.

Entretanto, apesar das análises não muito otimistas sobre as condições modernas, Adorno não abandonou a ideia de que, embora imersos nos resultados de um processo histórico, seria possível aos sujeitos acessar a liberdade, o que se daria com base em uma normatividade social proporcionada pela própria Modernidade. Se, por um lado, esse pensamento reflete a influência da ideia kantiana de autonomia do sujeito racional capaz de se emancipar, por outro, rejeita a noção de acesso à liberdade a partir da perspectiva de um sujeito transcendental. Como assegura Camargo (2006), o sujeito que pode alterar a realidade e emancipar-se é aquele já constituído pela objetividade do mundo.

Porém, seria Habermas quem empreenderia uma crítica à concepção de Adorno e Horkheimer sobre a Modernidade. Segundo concebe, a partir da obra *Dialética do esclarecimento*, a teoria crítica experimentou um declínio no seu caráter emancipatório. Tal decadência se deveu, em seu entendimento, à redução na pretensão de uma normatividade ou de um dever-ser que, desde os seus primórdios, a própria teoria crítica reivindicava, justamente porque não se conformava com a intenção positivista de mera descrição da realidade. (HABERMAS, 1998).

Para Habermas (1998), essa perda da normatividade estava diretamente ligada à concepção totalizante da razão como sendo instrumental e à desconsideração do aspecto normativo, que, para ele, já estaria presente nas interações sociais modernas. Sendo assim, o objetivo de sua crítica seria o resgate dessa normatividade, o que faria mediante a demonstração de que a Modernidade não poderia mais ser apreendida, tão somente, através da categoria das relações produtivas.

De acordo com Habermas (1998), a crítica total da razão como instrumental, empreendida por Adorno e Horkheimer, inseria-os na aporia de se valerem de uma razão que, ao mesmo tempo, acusavam de ter perdido a capacidade reflexiva. Porque se apoiaram na relação de dominação do sujeito sobre a natureza para analisar a constituição e, concomitantemente, a perda do eu, Adorno e Horkheimer

havam desconsiderado o caráter comunicativo da racionalidade moderna. Para Habermas (1998), esse caráter estava além da instrumentalidade técnica e não correspondia àquele por eles apontado como responsável pelo obscurecimento da razão.

Apoiado em Weber e contra o pessimismo de Adorno, Habermas percebeu que, agora, nas condições modernas, o tipo comunicativo de racionalidade se fazia possível. (CAMARGO, 2006). Tal racionalidade comunicativa não era tão evidente nas sociedades ditas tradicionais, porque, nestas, a ciência, a moral e a arte ainda não haviam alcançado o grau de autonomia proporcionado pela Modernidade, razão pela qual as esferas objetiva, social e subjetiva eram dificilmente distinguíveis.

Baseado tanto na noção de emancipação pela universalização de princípios - ideia, presente, por sua vez, na razão prática kantiana - como na crítica que Hegel faz a Kant, enfatizando a necessidade da intersubjetividade para a constituição do eu, Habermas afirmaria que a liberdade propugnada pela *Aufklärung* se faria possível. (HABERMAS apud CAMARGO, 2006). Porém, para que essa possibilidade se convertesse em realidade, tal caráter comunicativo deveria ser considerado, o que envolveria a estipulação social de padrões linguísticos direcionados ao entendimento.

A afirmação habermasiana surpreenderia os pós-estruturalistas e mesmo os seguidores dos precursores da teoria crítica, que, conforme ressaltado, já haviam diagnosticado a Modernidade como um fenômeno caracterizado por uma perda do eu e de sua capacidade reflexiva.

A visão de Habermas era, no entanto, diferente, pois, em sua opinião, na sociedade moderna, existiriam dimensões sociointegrativas cuja principal característica seria o estabelecimento intersubjetivo e linguisticamente mediatizado de normas comportamentais a serem universalmente seguidas pelos sujeitos. Os padrões do agir comunicativo apontavam, assim, para a constatação de que a espécie humana também se orientava e se autorreproduzia por símbolos linguísticos que estariam voltados para o plano das interações sociais. (HABERMAS apud CAMARGO, 2006). Estas não poderiam ser tratadas, tão somente, a partir de uma concepção instrumental da razão, como haviam feito Marx e Lukács, com sua centralização na categoria trabalho, e, de certa forma, Adorno e Horkheimer.

Com isso, Habermas logra deslocar o papel constitutivo do eu da pura reflexão subjetiva para o médium linguístico e faz com que a crítica recaia não sobre

a incapacidade de autorreflexão do sujeito, mas sobre as distorções geradas pelas influências que um agir racional com relação a fins - seja na modalidade estratégica e/ou na instrumental – exerce sobre atos de linguagem direcionados ao entendimento que é buscado por indivíduos linguisticamente competentes. Acerca da distinção entre a ação instrumental e a estratégica, escreve Camargo:

A ação instrumental estaria concentrada em tarefas técnicas de controle e apropriação da natureza e do mundo objetivo, ao que corresponde um saber empírico. A racionalidade estratégica estaria, por sua vez, centrada em um processo de escolha de fins entre várias alternativas de ação, ou seja, Habermas se refere a este tipo de ação, quando em sua racionalidade própria levam-se em consideração as decisões que dizem respeito a oponentes racionais. Ambas as ações estão orientadas ao “êxito”, mas enquanto que a ação instrumental se reporta à realização de um estado de coisas desejado, na ação estratégica o êxito se mede pelo grau de influência sobre as decisões de um oponente, em conformidade com as regras da escolha racional, ou seja, mediante um saber analítico. (CAMARGO, 2006, p. 64).

A racionalidade desse entendimento/acordo dependerá dessa não distorção do procedimento comunicativo, o qual, no seu curso normal, é marcado pela exposição de argumentos direcionados não ao êxito, mas ao entendimento. Em face da aceitação ou da rejeição de enunciados, inicia-se um processo argumentativo destinado à validação destes pela via do resgate da normatividade inerente aos próprios atos de fala. As proposições serão racionais na medida em que decorram desses processos e estejam orientadas ao entendimento.

A possibilidade do entendimento mútuo, em Habermas (1998), funcionaria como uma espécie de “termômetro” de uma liberdade cujo oposto seria a dominação pela técnica. Uma vez estabelecido que essa possibilidade consensual representaria o critério apto à distinção entre o agir comunicativo, de um lado, e, de outro, o agir instrumental e o estratégico, Habermas se viu na necessidade de fixar as dimensões sociais em que eles se aplicariam. Para tanto, estabeleceu duas esferas de integração, a social e a sistêmica, às quais tais modalidades de agir estariam respectivamente relacionadas. Surgiam os domínios do mundo da vida e do sistema.

O primeiro funcionaria como um pano de fundo, no qual os sujeitos, valendo-se da linguagem, levariam a efeito as interações sociais, interpretando-se reciprocamente e expondo suas pretensões e respectivos fundamentos na busca de um consenso. Compreende a cultura, a sociedade e a personalidade, caracterizadas, respectivamente, pelo saber acumulado, pelas ordens das quais

nasce um sentimento de solidariedade interno ao grupo e pela competência comunicativa. O segundo domínio, o do sistema, é representado pela economia e pelo Estado, os quais, com o processo de modernização social, teriam se autonomizado e passado a ser coordenados pela técnica. (HABERMAS apud CAMARGO, 2006).

Ao situar a cultura no mundo da vida e reconhecer-lhe um importante papel na reprodução simbólica da sociedade, Habermas, embora admitindo que a reificação e a cultura de massas correspondiam a uma realidade do sistema capitalista, estaria manifestando sua dissensão em relação a Adorno, para quem a razão instrumental se encontraria indiscriminadamente nos diversos setores socioculturais. Sendo assim, afora a hipótese da colonização do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos, a cultura, então situada na esfera comunicativa, não poderia ser considerada, de antemão, como invadida por uma racionalidade instrumental. Em havendo tal invasão é que se poderia falar em dominação.

Os processos de poder e dominação ocorrem justamente quando aquelas regras e procedimentos técnicos derivados da esfera sistêmica penetram nas esferas próprias ao agir comunicativo. O saber técnico e instrumental é conduzido para o âmbito do *Lebenswelt*, e a razão prática, enquanto ação comunicativa, perde a sua potencialidade esclarecedora, ocorrendo a colonização do mundo da vida. (CAMARGO, 2006, p. 73).

Mediante tal posicionamento, Habermas, apoiado na firme convicção acerca do potencial emancipatório do Iluminismo, visava à reabilitação das possibilidades de o indivíduo lograr a liberdade, através da participação democrática no espaço público.

Apesar da sua concepção de que o mundo da vida comportaria uma comunicação não direcionada à dominação, Habermas não deixaria de ver que o consenso racional corria o risco de ser importunado por aquilo a que Camargo (2006, p. 75) chamou de “patologias da modernidade”, exemplificadas pela apropriação privada da riqueza pública.

Em poucas palavras, Habermas sustenta que a contradição básica da ordem capitalista segue sendo a apropriação privada da riqueza pública – dito em termos do modelo discursivo da razão prática: a repressão de interesses generalizáveis mediante seu tratamento como interesses particulares -. Como conseqüência disto, as decisões políticas em que se reflete o princípio de organização social vigente deixam de ser ‘*ipso facto*’ sucessíveis de um consenso racional. (MCCARTHY apud CAMARGO, 2006, p. 75).

Como afirma Camargo (2006), a Modernidade foi marcada, primeiramente, por um mercado capitalista liberal que despoltizou a dominação de classe com a pulverização da venda da mão de obra assalariada; depois, já no capitalismo tardio, sucedeu-se a crescente intervenção estatal, afastada do viés comunicativo e cada vez mais próxima de uma racionalidade técnica que contribuiria para a repolitização e a institucionalização das relações de dominação entre classes. A isso se seguiu, no sistema político, uma sequência de crises, em cujo contexto surgiram movimentos sociais reveladores de uma natureza não exclusivamente econômica dos conflitos.

É justamente na emancipação buscada pelos movimentos sociais surgidos no capitalismo tardio que Habermas enxerga a evidência mais pura da reprodução simbólica desempenhada pelo mundo da vida e, por conseguinte, a expressão mais forte da capacidade de resistência à dominação engendrada pela colonização sistêmica. Sua constatação contradiz a crítica adorniana do mundo administrado segundo os moldes de uma razão instrumental irresistível.

Para Habermas citado por Camargo (2006), a existência da capacidade de reação demonstraria que a Modernidade já oferece os elementos necessários à emancipação; que, na verdade, a morte do sujeito, anunciada pelos pós-estruturalistas, não existiria, e sim que as interpretações da sociedade moderna com base na categoria central do trabalho é que haviam chegado ao fim. Em seu entendimento, a Modernidade não se trataria senão de um projeto inacabado, ela continuava “viva”, com todo o seu espírito e suas utopias.

Acontece que, ao lado de Habermas e teóricos de Frankfurt, surgiriam, sobretudo após a década de 50, concepções epistemologicamente diferenciadas, mas igualmente importantes, acerca da Modernidade. Dentre elas, situam-se aquelas de matriz estruturalista, em cujo âmbito estaria a crítica desenvolvida por Foucault.

Em sua obra *Modernidade e dominação*, Camargo (2006) traça um paralelo entre as teorias de Adorno e Foucault, evidenciando-lhes os pontos de aproximação e de afastamento, bem como suas diferenças em relação ao pensamento de Habermas.

Segundo entende, tanto Adorno, por sua dialética negativa, quanto Foucault, com sua crítica genealógica, desconfiam da razão iluminista e, apesar das

diferenças epistemológicas, rejeitam a ideia de uma subjetividade transcendental kantiana, tecendo cada um, à sua forma, uma crítica histórica da constituição do sujeito.

Para ambos, a Modernidade representou a degenerescência da autonomia humana, porque estaria ela relacionada diretamente às ideias de poder e dominação. Mas, para Foucault, a perda da autonomia do sujeito é devida à imposição das tecnologias de poder sobre os corpos na sociedade de disciplina e, por isso, seria preciso entender como os saberes e os discursos eram construídos. Já para Adorno, tal fato se deve, como explicado, à coisificação das consciências. (CAMARGO, 2006).

Assim como Adorno, Foucault tinha forte influência da genealogia de Nietzsche, para quem a verdade ditada pela razão moderna é permeada por relações de poder, constituindo-se numa autêntica vontade de poder. Para Nietzsche, o caráter dual da razão moderna, que a tudo classifica segundo um critério totalizante (o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, etc.), encerraria uma arbitrariedade que se expressaria na própria linguagem usada para a construção dos pensamentos e discursos. (CAMARGO, 2006).

Contudo, as apropriações de Nietzsche feitas por Adorno e Foucault se diferenciam. Em Adorno, a dominação estaria atrelada a uma racionalidade instrumental que veio se formando ao longo do desenvolvimento civilizacional, a ponto de chegar a contribuir para a formação de um mundo administrado. Por outro lado, a crítica genealógica da Modernidade, empreendida por Foucault, além de visar à análise da formação do indivíduo sob as condições modernas, objetiva evidenciar as relações de poder e saber que subjazem às ciências, especialmente as humanas. Para Foucault, a razão moderna não era emancipatória, pelo contrário, além de incutir no sujeito a noção ilusória de liberdade, ela se valia das ciências para a institucionalização social da dominação. (CAMARGO, 2006).

De Nietzsche, Foucault apreendeu, ainda, a recusa à explicação da Modernidade a partir da dialética hegeliana, a qual propugnava o progresso histórico da razão rumo à totalidade encarnada no espírito absoluto. A concepção sustentada por Hegel acerca da Modernidade como totalidade era rechaçada por Nietzsche e Foucault, sob o argumento de que o pensamento hegeliano seria totalitário, por se basear na identificação entre a ideia, o conceito e a realidade. Para Foucault, era

possível se pensar a Modernidade partindo da diferença e da desconstrução do sujeito. (CAMARGO, 2006).

A interpretação histórico-genealógica dispensada por Foucault à Modernidade na sua obra *Vigiar e punir* quer evidenciar que a passagem da sociedade medieval para a moderna foi caracterizada pela relação entre norma, corpo e disciplina, relação que, em verdade, representaria a maneira pela qual a razão dita esclarecedora ocultaria um poder estratégico ofuscador da subjetividade e da autonomia dos indivíduos. (FOUCAULT, 2004).

Segundo Foucault (2008), a ascensão política da burguesia se fez acompanhar do estabelecimento de um sistema jurídico codificado e dotado de representação parlamentar. Tal sistema espelhou a transição do fundamento da soberania do príncipe para a vontade geral, sendo, entretanto, só formalmente igualitário, porque, na realidade, atrelava-se a mecanismos burgueses de controle disciplinar que se estendiam ao todo social.

Dentre tais mecanismos, situa-se o “panopticon”, inicialmente um tipo de controle e fiscalização prisional que, na verdade, expressava os reflexos, sobre a criminologia, das preocupações da sociedade moderna com as condutas potenciais dos sujeitos. Pela teoria foucaultiana, o “panopticon” converteu-se no modelo estrutural dessa mesma sociedade. A razão da vigilância seria, assim, a importância dispensada não só ao que o indivíduo havia feito, mas, sobretudo, ao que ele poderia vir a fazer.

O Panopticon era um edifício em forma de anel, no meio do qual havia um pátio com uma torre no centro. O anel se dividia em pequenas celas que davam tanto para o interior quanto para o exterior. Em cada uma dessas pequenas celas, havia segundo o objetivo da instituição, uma criança aprendendo a escrever, um operário trabalhando, um prisioneiro se corrigindo, um louco atualizando sua loucura, etc. Na torre central havia um vigilante. Como cada cela dava ao mesmo tempo para o interior e para o exterior, o olhar do vigilante podia atravessar toda a cela; não havia nela nenhum ponto de sombra e, por conseguinte, tudo o que fazia o indivíduo estava exposto ao olhar de um vigilante que observava através de venezianas, de postigos semi-cerrados de modo a poder ver tudo sem que ninguém ao contrário pudesse vê-lo. (FOUCAULT, 2008, p. 87).

Com a instituição do panoptismo e a sua generalização para o todo social, fundava-se um tipo de sociedade na qual alguém que tinha poder exercia atos de vigilância, de exame, sobre os indivíduos, impingindo-lhes um saber normalizador que ditava o certo e o errado, o dever e o não dever, e que ora os recompensava,

ora os punia. A sociedade moderna, segundo Foucault (2009), seria caracterizada pela generalização de mecanismos de controle disciplinar. Por esse sistema, fosse nas fábricas, hospitais ou escolas, vigiava-se, controlava-se e punia-se.

Assim, para Foucault (2008), a partir do século XIX, o poder se exercitou mediante o pressuposto da coexistência entre um direito de soberania e uma teoria da disciplina. O primeiro era presente nas sociedades ocidentais desde a Idade Média, passando, ainda, por Hobbes e Rousseau. Centrava-se na questão da legitimidade do poder e, por conseguinte, tanto nos direitos do soberano e na obediência dos súditos quanto nos direitos individuais limitadores daquele poder. A teoria da disciplina consistia no projeto de uma sociedade burguesa, cujos mecanismos de poder interessados na exclusão, uma vez generalizados para o todo social, passaram a ter importância econômica, política e, principalmente, jurídica. Segundo Foucault:

A partir do momento em que as coações disciplinares tinham que funcionar como mecanismos de dominação e, ao mesmo tempo, se camuflar enquanto exercício efetivo de poder, era preciso que a teoria da soberania estivesse presente no aparelho jurídico e fosse reativada pelos códigos. Temos, portanto, nas sociedades modernas, a partir do século XIX até hoje, por um lado, uma legislação, um discurso e uma organização do direito público articulados em torno do princípio do corpo social e da delegação de poder; e por outro, um sistema minucioso de coerções disciplinares que garanta efetivamente a coesão deste mesmo corpo social. Ora, este sistema disciplinar não pode absolutamente ser transcrito no interior do direito que é, no entanto, o seu complemento necessário. (FOUCAULT, 2008, p. 106).

Complemento, porque a regra, dita “natural”, veiculada pelos discursos e técnicas disciplinares, não seria propriamente a jurídica, mas a da normalização, do “ajuste” ao sistema. Por ela, disciplinas criariam formas de saber e de conhecimento, diferenciando o “normal” do “anormal”. Este se tornaria aferível não só pelo código lícito/ilícito, como também por tudo aquilo que o sistema, por critérios de utilidade e proveito, concebesse como devido. Assim, a análise do exercício do poder não se esgotaria nos aparelhos tradicionais de Estado.

Como se pode perceber, as interpretações de Foucault sobre a racionalidade moderna são bastante distintas das de Habermas, para quem a Modernidade, dada uma normatividade que lhe é própria, comportaria a capacidade emancipatória dos indivíduos.

Para Habermas, a teoria desenvolvida por Foucault não é normativa, porque, assim como a de Adorno, é ela construída a partir de uma visão estratégica da ação, de uma perspectiva que reduz as possibilidades de se enxergar a emancipação dos sujeitos. Por entender que Foucault se apoiou em Nietzsche para se opor à razão instrumental, Habermas o designou de conservador e antimodernista, tendo o acusado, inclusive, de apelar para a irracionalidade.

Com uma atitude modernista [os jovens conservadores] fundam um irreconciliável antimodernismo. Transferem para o remoto e arcaico as forças espontâneas da imaginação, da experiência de si, da afetividade, opondo maniqueistamente à razão instrumental um princípio ainda apenas acessível à evocação, princípio que pode ser a vontade de potência ou a soberania, o ser ou uma força dionisíaca do poético. Na França, essa linha vai de George Bataille até Derrida, passando por Foucault. Sobre todos paira, naturalmente, o espírito de Nietzsche, ressuscitando nos anos 70. (HABERMAS apud CAMARGO, 2006, p. 101).

Contudo, segundo Eribon (1996), a acusação feita por Habermas a Foucault, de que este recorria à irracionalidade para se opor à razão instrumental, não procedia, porque era criticamente centrada numa postura filosófica que Foucault já tinha abandonado havia algum tempo. A busca de experiências da loucura por detrás das formas de racionalidade consta de *Histoire de la folie*, escrita entre os anos de 1956 e 1960 e publicada em 1961, enquanto a crítica feita por Habermas consta da publicação de um discurso em francês por ele proferido em 1980, época em que Foucault estava ocupado com a sua *Folie et déraison*, obra na qual tecia uma crítica histórica da razão.

Anos mais tarde, o próprio Habermas veria em textos de Foucault que versavam sobre o ensaio de Kant, intitulado *O que é o Iluminismo*, a crença mais evidente na capacidade emancipatória do homem. Em tais circunstâncias, Foucault faz uma leitura da interpretação kantiana da Modernidade e indaga se esta não corresponderia a uma espécie de atitude humana em relação ao momento histórico vivido, mais do que ao momento histórico mesmo; assim, uma forma de se relacionar com o mundo e de, portanto, pensá-lo, senti-lo e se conduzir tomando-o por parâmetro. (CAMARGO, 2006).

Habermas classificaria as observações de Foucault sobre a filosofia kantiana como considerações acerca de uma espécie de “ontologia do presente”. Consoante afirma, Foucault, em textos posteriores aos anos 80, passou a entender que as afirmações de Kant sobre a *Aufklärung* equivaleriam ao ponto de contato entre uma

filosofia esotérica e uma realidade historicamente definida. (HABERMAS apud CAMARGO, 2006). Para Habermas, as impressões de Foucault sobre o caráter prático e atual da filosofia kantiana ter-no-iam incluído entre os herdeiros do ideal emancipatório iluminista. Essas impressões evidenciavam que “[...] haveria entre a concepção genealógica presente em *Vigiar e Punir* e o seu pequeno texto acerca do *Aufklärung* (*sic*) uma mudança quanto ao seu tratamento da relação entre dominação e emancipação.” (CAMARGO, 2006, p. 102). Uma das razões para esse pensamento está no trecho reproduzido por Camargo, que se segue:

Agora bem, a maneira que Kant coloca a questão do *Aufklärung* (*sic*) é inteiramente diferente: não é a entrada do mundo em uma nova era, nem o intento de prever sinais de sucessos transcendentais, nem a imagem de uma vitória já obtida. Kant a define de uma forma inteiramente negativa, como um ‘Ausgang’, uma ‘saída’ ou um ‘escape’. (FOUCAULT apud CAMARGO, 2006, p. 102).

Foucault, todavia, diferentemente de Habermas, que se apoia na noção kantiana de uma universalidade normativa moderna como suporte ético para a socialização e a emancipação, quer criticar concretamente, de forma histórica e genealógica, o caráter dominador assumido pela razão, abstendo-se de uma concepção abstrata da racionalidade. Em sua visão, a formação dos sujeitos na sociedade de disciplina é permeada por uma relação existente entre o poder e o saber. (FOUCAULT, 2008).

Para Habermas, haveria uma esfera em que os atos comunicativos seriam encarnados por uma racionalidade que permitiria aos indivíduos pressuporem, com base no mundo da vida, a validade dos enunciados e sustentarem uma pretensão de universalidade que conduzisse à emancipação. Foucault, por outro lado, quer demonstrar que o tipo de emancipação visualizado por Habermas é obstado pela própria conversão da sociedade moderna em uma sociedade de disciplina. Esse modelo de sociedade seria caracterizado por microrrelações de poder e de contrapoder, no interior das quais os sujeitos lutariam e ofereceriam resistência.

Segundo Eribon (1996), Foucault valoriza a historicidade humana, em rejeição à ideia de um universal e de uma constante antropológica. Em sua concepção, a pretensão de universalidade é histórica, e os intelectuais não deveriam se ater a ela, mas ao deslocamento crítico e incessante no próprio presente. As falhas desse tempo histórico entendidas como fatores limitadores do homem é que haveriam de

ser detectadas, partindo-se de uma investigação genealógica. Sobre o caráter dessa inquirição, explica Eribon:

O que é pois o trabalho de pesquisa genealógica, senão a condição, o meio da liberação de um enclave? A investigação histórica e crítica, que exige o desvio pela erudição, pelo mergulho no universo dos arquivos, é pois, como diz Foucault em uma fórmula magnífica que o contém inteiramente, “o labor paciente que dá forma à impaciência da liberdade”. (ERIBON, 1996, p. 178).

Por não aceitar a ideia sobre um universal abstrato, incorporada pela teoria do agir comunicativo, Foucault concebe que a análise das condições comunicativas elaborada por Habermas caiu na utopia de pressupor a viabilidade de uma comunidade na qual os sujeitos pudessem se valer de uma “palavra ideal” ou de um tipo exclusivo de racionalidade comunicacional. (FOUCAULT apud ERIBON, 1996, p. 173).

Segundo entendia, tal raciocínio era demasiadamente essencialista e totalmente desvinculado do que acontecia de prático na realidade social. Tão essencialista que contradizia a própria direção tomada pelos teóricos frankfurtianos e o fazia ainda mais convicto de sua afinidade com a Escola de Frankfurt. Afinidade esta, que, inclusive, foi declarada na ocasião da exposição de Foucault à Sociedade Francesa de Filosofia, no ano de 1978. (ERIBON, 1996).

Foucault considerava que, para desenvolver as questões ligadas à indagação sobre o que era a *Alfklärung*, seria necessário à filosofia francesa se aproximar dos escritos de Horkheimer e Adorno. E, em tom de lamentação pelo não encontro entre a filosofia francesa e a Escola de Frankfurt, diz, no prefácio da edição americana da obra *Le normale et le pathologique*, de Canguilhem:

Se fosse necessário procurar fora da França alguma coisa que correspondesse ao trabalho de Cavallès, de Koyré, de Bachelard e de Canguilhem, seria certamente na Escola de Frankfurt que o acharíamos [...]. Na história das ciências da França, como na teoria crítica alemã, o que se trata de examinar, no fundo, é justamente uma razão cuja autonomia de estruturas traz consigo a história dos dogmatismos e dos despotismos. Uma razão que, por conseguinte, só tem efeito de libertação com a condição de que consiga se libertar de si mesma. (FOUCAULT apud ERIBON, 1996, p. 174).

Segundo entende, a Escola de Frankfurt evidenciou que a racionalidade moderna havia se transformado em instrumento de opressão, dados os efeitos de poder que seu exercício surtia.

Entretanto, não deixou de dirigir suas censuras também aos teóricos críticos. Em sua opinião, a crítica que estes desenvolveram à razão moderna apoiava-se em uma história já pronta e de influência puramente marxista, uma história que partia do pressuposto de que o homem seria produto do próprio homem. Mas, ao mesmo tempo em que queria produzir uma história própria, Foucault admitia não saber como chegar ao que aspirava, a produção de um homem diverso daquele concebido por uma natureza ou como portador de uma essência. (ERIBON, 1996).

Assim como Habermas, Foucault (2008) não deixa de reconhecer a existência da dominação de classes na sociedade moderna. Porém, em sua opinião, esse fenômeno seria, tão somente, uma manifestação de um poder que é anterior à existência da própria burguesia e que, na realidade, foi teoricamente apropriado na forma de luta de classes.

Sendo assim, em sua visão, o exame tradicional ou descendente, feito a partir da pressuposição de um poder central que desce às estruturas moleculares da sociedade e as penetra, é inapropriado e frágil. Nesse sentido, débil também seria uma análise das estruturas de poder que levasse em conta, exclusivamente, a dominação entre classes. (FOUCAULT, 2008).

Por entender que a dominação se dá também na forma de rede, ou seja, entre os próprios indivíduos, no seu dia a dia, e não somente pelo exercício do poder estatal ou de classe, Foucault (2008) sustenta a necessidade de uma análise “ascendente” do poder. Ou seja, o filósofo pugna por um exame acerca do modo pelo qual as microestruturas sociais (a família, a vizinhança, o ambiente de trabalho, etc.) não só constituem os indivíduos, como também instrumentalizam a repressão.

Deve-se, antes, fazer uma análise ascendente do poder: partir dos mecanismos infinitesimais que têm uma história, um caminho, técnicas e táticas e depois examinar como estes mecanismos de poder foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, subjugados, transformados, deslocados, desdobrados, etc., por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global. Não é a dominação global que se pluraliza e repercute até embaixo. Creio que deva ser analisada a maneira como os fenômenos, as técnicas e os procedimentos de poder atuam nos níveis mais baixos; como estes procedimentos se deslocam, se expandem, se modificam; mas sobretudo como são investidos e anexados por fenômenos mais globais; como poderes mais gerais ou lucros econômicos podem inserir-se no jogo destas tecnologias de poder que são, ao mesmo tempo, relativamente autônomas e infinitesimais. (FOUCAULT, 2008, p. 103).

A razão levantada por Foucault (2008) para empreender uma análise ascendente do poder repousa na sua concepção pessoal, segundo a qual se poderia deduzir qualquer coisa do fenômeno da dominação de classes, adotado como critério para o tipo de análise descendente. Para sustentar seu pensamento, fornece os exemplos da loucura e da sexualidade infantil.

A interpretação tradicional ou “descendente” diria que a lógica burguesa, por se apoiar no critério da utilidade dos corpos no processo produtivo, tende tanto à exclusão dos loucos pela via da internação como à repressão da sexualidade infantil. Por tal entendimento, os loucos e as crianças seriam excluídos, porque sua inutilidade decorreria, respectivamente, da inadequação intelectual à produção industrial e da ausência de fertilidade apta a contribuir para esse mesmo processo pela via do aumento das forças produtivas. (FOUCAULT, 2008).

Em refutação específica à análise tradicional sobre a repressão da sexualidade infantil, Foucault (2008) dirá que o critério por ela adotado permite a construção de um raciocínio inverso. Ou seja, em sua concepção, o critério adotado, o da dominação de classes, permitiria o entendimento sobre a necessidade não da repressão da sexualidade infantil, mas, pelo contrário, da precocidade sexual para a reconstituição infinita da força de trabalho.

Foucault (2008), entretanto, afirma que à burguesia não interessa a exclusão dos “inadaptados”, e sim a técnica e o procedimento da exclusão em si mesmos considerados, os quais contribuem para a detenção do poder. No seu entendimento, aconteceu que, num determinado momento, esses mecanismos passaram a ter uma importância econômica e política tão grande, que chegaram às esferas do Estado, integrando-se, definitivamente, ao sistema global.

Contudo, seria Honneth, com sua tese de livre docência, intitulada *Luta por reconhecimento*, que, sob influência de Hegel, dirigiria a Habermas sua crítica enfocando o papel dos conflitos sociais.

Segundo Honneth (2003a), a teoria habermasiana do agir comunicativo não conseguiu suprir suficientemente o déficit sociológico da teoria crítica, deficiência esta consistente na ausência de uma ação social que fosse capaz de mediar as estruturas econômicas e a socialização dos indivíduos.

A separação proposta por Habermas entre um sistema, no qual uma razão instrumental coordenaria a reprodução material da sociedade, e um mundo da vida, em que uma racionalidade comunicativa possibilitaria as integrações sociais,

conduziu-o à neutralização normativa do sistema, porque não levou em conta o modo como os conflitos sociais o estruturavam. Em seu entendimento, Habermas foi conduzido à justificação da racionalidade instrumental, quando desenvolveu o conceito oposto de racionalidade comunicativa, em crítica a Adorno e Horkheimer. (HONNETH, 2003a).

Honneth já havia iniciado suas reflexões em *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Crítica do poder: fases na reflexão de uma teoria crítica da sociedade), quando realizou um estudo detalhado acerca dos escritos de Habermas e de Foucault sobre as possibilidades da emancipação humana.

Em *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, ele admite o seu objetivo de tentar integrar num quadro comunicativo o que denominou de “avanços” da teoria social (HONNETH, 2003a, p. 23), proporcionados pelos escritos históricos de Foucault, sem, contudo, desconsiderar a noção de luta por reconhecimento pensada por Hegel em seus escritos de juventude.

Porém, não o faz tomando por base os pressupostos da razão idealista, mas busca na psicologia social de George Herbert Mead – para quem o conceito de pessoa é fruto da construção intersubjetiva - o apoio necessário para dar às ideias de Hegel o que chama de “inflexão empírica”. (HONNETH, 2003a, p. 24).

Sem descartar a ideia de intersubjetividade já buscada por Habermas em Hegel, Honneth (2003a) vai dizer que a base das interações seria não o consenso, mas os conflitos, que também teriam sua lógica moral própria. A gramática dessas interações, por outro lado, seriam lutas motivadas por sentimentos de desrespeito a estruturas do reconhecimento previamente constituídas num contexto ético. Essas estruturas veem-se, agora, afetadas, seja pela violência física, pela negativa de direitos, ou pela desvalorização social.

Essas estruturas correspondem, a princípio, às dimensões do amor (ou esfera emotiva), do direito (ou esfera jurídica) e da estima social. Dentre elas, somente nas duas últimas percebe-se uma tensão moral apta a desencadear conflitos envolvendo movimentos sociais. (HONNETH, 2003a).

O amor corresponde ao padrão de reconhecimento inerente às relações particulares familiares e equipara-se, conforme Honneth (2003a), à amizade, como será visto mais à frente. Está relacionado à autoconfiança que decorre da alternância entre momentos de dependência e de autonomia do sujeito em

referência a outrem. Por isso, Honneth (2003a) vai afirmar que o sucesso das ligações afetivas depende da capacidade, adquirida na infância, de equilíbrio entre o autoabandono simbiótico e a autoafirmação.

A segunda dimensão, consistente no direito, envolve a noção de respeito recíproco e é responsável pelo desenvolvimento do autorrespeito, porque garante a universalização da noção de dignidade. Se alguém está convencido de que existe um motivo para que lhe confirmem respeito, ele próprio deve respeitar os direitos alheios. Tal postura liga-se à coordenação das próprias ações a partir da consideração dos direitos do outro. (HONNETH, 2003a).

Já a estima social engloba não só a autoestima, como também o respeito solidário, ambos relacionados à ideia de contribuição que cada indivíduo pode trazer para o todo social. Todos precisam contar com a chance de serem socialmente estimados por aquilo que desempenham em benefício da comunidade, porque, para além da titularidade e do reconhecimento de direitos, sobressai a necessidade política de não se ser considerado indiferente às questões sociais. (HONNETH, 2003a). A percepção da hostilidade social às realizações voltadas para o todo é recebida como forma de desmoralização capaz de gerar a destruição da autoestima. O reconhecimento na forma de estima social envolve, assim, a relação travada entre a minha autopercepção e a percepção que tenho sobre a impressão que os outros têm de mim.

Ao que tudo indica, a autorrelação dos sujeitos se tornará dependente da (não) perturbação, diga-se, do (não) desrespeito a expectativas referidas às três dimensões ou padrões de reconhecimento citados.

Para Honneth (2003a), os sujeitos possuem expectativas de serem reconhecidos por seus pares e, quando não atendidos, indignam-se moralmente e reagem, empreendendo uma “luta por reconhecimento”. Esse fato leva o ofensor a perceber-se como sujeito socialmente dependente do outro e a ver que sua ação não tem consentimento intersubjetivo em um determinado contexto ético preestabelecido. Segundo Honneth, uma individualização e uma inclusão maiores resultam desse movimento.

Os sujeitos, no quadro de uma relação já estabelecida eticamente, vêm sempre a saber algo mais de sua identidade particular, pois trata-se em cada caso até mesmo de uma nova dimensão de seu Eu que vêm confirmada, eles abandonam novamente a etapa da eticidade alcançada, também de modo conflituoso, para chegar de certa maneira ao

reconhecimento de uma forma mais exigente de individualidade; nesse sentido, o movimento de reconhecimento que subjaz a uma relação ética entre sujeitos consiste num processo de etapas de reconciliação e conflito ao mesmo tempo, as quais substituem umas às outras. (HONNETH, 2003a, p. 47).

Aqui, percebe-se a dimensão positiva dos conflitos, pois, a partir deles, os indivíduos teriam a oportunidade de se interagirem e, de forma relacional, compreenderem e construir sua própria identidade por intermédio das ações sociais que, constante e concomitantemente, desempenhassem.

Pode-se dizer, portanto, que, na esfera social, espaço da eticidade, os indivíduos são capazes de se reconhecerem reciprocamente, através das práticas intersubjetivas, e de desenvolverem dimensões de sua subjetividade, na medida em que seguem sabendo de si por intermédio do outro. Contudo, em situações de desrespeito ou não atendimento às suas expectativas, impulsionados pela necessidade de recomposição das estruturas de reconhecimento, eles iniciam a contestação das práticas que consideram impeditivas da autorrealização intersubjetiva e, assim, promovem as transformações necessárias na realidade. (HONNETH, 2003a).

Honneth não quer somente evidenciar que as mudanças sociais decorrem desses conflitos por reconhecimento motivados pelo desrespeito, ou seja, que as alterações nos padrões sociais se sucedem através de infindáveis posturas reflexivas dos sujeitos e dos grupos. Seu objetivo se estende também à demonstração de que essas mesmas experiências de desrespeito possuem significados históricos, sendo generalizáveis a ponto de fornecerem um parâmetro crítico normativo do processo histórico e um conceito de eticidade calcado no reconhecimento.

Para demonstrar que os padrões de reconhecimento denotam o progresso moral histórico, Honneth (2003a) parte de uma forma de interação social em que os três padrões de reconhecimento, amor, direito e estima, que estavam unidos indistintamente, vão se diferenciando e, ao mesmo tempo, liberando o potencial de autorrealização que lhes é interno. Em cada esfera, formam-se estruturas normativas, que serão reclamadas nos conflitos, à medida que se tornarem acessíveis através da experiência do desrespeito. Enquanto, conflituosamente, adquirem a consciência de si e dos outros, os sujeitos se desenvolvem e se

autorrealizam, contribuindo, ao mesmo tempo, para o desenvolvimento e para a realização do todo social em que se inserem.

Para Kompridis (2004), professor da York University, a adoção, proposta por Honneth, do critério do sentimento de desrespeito para o desencadeamento de uma luta por reconhecimento esvazia o conteúdo questionador da teoria crítica. Isso porque ela acarreta o abandono da normatividade da razão pela normatividade da autorrealização. Segundo concebe, Honneth promove o rompimento entre razão e crítica:

O enfraquecimento conceitual e normativo de uma tradição de questionamento não é um preço que deveria ser também pago facilmente a qualquer hora. Honneth tenta justificar o preço de sua mudança de paradigma normativo com a promessa de um amplo campo de questionamento. Contudo, a tentativa de Honneth de contrapor-se à minúcia da racionalidade teórica da crítica social parece destinada a compartilhar o fato do qual procura escapar. Mesmo se concedermos ao objetivo de Honneth, a estreiteza da preocupação hegeliana de esquerda com as patologias da razão, igualmente minuciosa, se não mais minuciosa, tal concessão dificilmente pode ser descrita como um ganho teórico. Mas isso não é tudo. Ao abandonar a normatividade da razão pela normatividade da autorrealização, Honneth quebra o elo normativo e conceitual entre razão e crítica, sem o qual esse paradigma não pode funcionar com sucesso como uma Teoria Crítica. (KOMPRIDIS, 2004, p. 331).

Bunchaft (2009), em concordância com a tese sustentada por Kompridis, acerca da cisão ocorrida entre razão e crítica, menciona a expressão “escravo feliz” (BUNCHAFT, 2009, p. 156) para designar aqueles que não têm consciência da infelicidade que os acomete. Essa inconsciência se deve ao controle exercido pelo tipo industrial e massificado de sociedade sobre sua subjetividade e seu potencial para desejar mudanças.

Consoante seu entendimento, o Esclarecimento não proporcionou a emancipação humana. Sendo assim, o papel da teoria crítica seria o de conduzir os sujeitos a uma consciência desse estado de infelicidade gerado pelas circunstâncias capitalistas objetificadoras dos seres humanos. Tal função de estabelecer um nexo entre razão e crítica, entretanto, não poderia ser desempenhada por teorias que se baseassem numa psicologia moral do sofrimento, como a de Honneth, e sim por construções teóricas que prestigiassem o diálogo público. Em sua opinião, somente este permitiria uma reconstrução racional das práticas culturais e, portanto, uma mudança de perspectiva. (BUNCHAFT, 2009).

Para Bunchaft (2009), na teoria de Habermas, o vínculo entre razão e crítica é mantido pela possibilidade de transcendentalização e universalização das pretensões de validade moral alcançadas de forma intersubjetiva num contexto ético linguisticamente mediatizado. Pela via de um processo argumentativo, sujeitos culturalmente situados e afetados por determinada norma seriam capazes de eleger situações ideais de fala. Quanto mais próxima dessas situações estivesse a ordem social, mais evidente seria a sua legitimidade.

Já a mudança proposta por Honneth, que ela caracteriza como uma redução do reconhecimento às perspectivas da autorrealização, levou-o, em sua opinião, a incorrer num relativismo ético negador da possibilidade de qualquer princípio universal de justiça, uma vez que fez a emancipação depender das “necessidades emocionais do sujeito”. (BUNCHRAFT, 2009, p. 157). Consoante afirma, a teoria de Honneth conduz ao entendimento de que não há como se aferir o estado de injustiça nos casos de ausência da experiência subjetiva do sofrimento.

Cabem, aqui, todavia, algumas considerações sobre os entendimentos de Kompridis e de Bunchaft.

Não se entende que haja um abandono da normatividade da razão em função de uma normatividade da autorrealização, como pretende Kompridis, até mesmo porque as produções racionais já são, na sua origem, determinadas por necessidades psíquicas irracionais. A instauração de um debate público e o empreendimento de uma luta por reconhecimento passam pela necessidade inconsciente do alcance de uma autorrealização que, inclusive, pode ter sido previamente impossibilitada pelo não atendimento das condições intersubjetivas de existência.

Como dizia Adorno citado por Honneth (2009), as produções intelectuais se voltam à satisfação de impulsos naturais. Entende-se, dessa forma, que, se não fosse esse sentimento de insatisfação, sequer haveria discussões racionais voltadas para o consenso. Essa sensação que impõe a necessidade de mudança constitui-se na causa pré-intelectual ou no pressuposto das produções racionais intersubjetivas, e é nesse sentido que se torna inócuo dizer que Honneth abandona a normatividade da razão para optar pela normatividade da autorrealização.

Da mesma forma, nada há que autorize Bunchaft a dizer, em citação a Kompridis, que o conteúdo crítico da teoria de Honneth se vê esvaziado por um

relativismo ético que, por estar atrelado puramente às dimensões psicológicas do indivíduo, desconsidera um princípio universal de justiça.

Primeiramente, porque, para Honneth, esse relativismo ético não existe. No seu entendimento, não são quaisquer demandas que podem ser classificadas como lutas por reconhecimento, mas, tão somente, aquelas que visem à ampliação da autonomia, ao desenvolvimento do indivíduo e do seu meio social. Tal ideia passa pela pretensão de obtenção de um respeito que o indivíduo se sente no direito de ter, pelo fato de atribuí-lo aos outros. Lutas desse caráter só podem ser válidas, se estiverem referidas a um movimento pelo qual o indivíduo, ao adquirir a consciência de si, passe também a perceber o outro.

Entende-se que esse relativismo ético seria compartilhado por Honneth, se sua teoria propugnasse uma luta destituída do potencial de autorreformulação intersubjetiva e ampliadora da liberdade; caso sua teoria se limitasse à mera legitimação dos imperativos egoísticos dos contendores e não levasse em consideração a importância do outro no processo de autorreforma. Isso, como visto, não é o que ocorre.

Em segundo lugar, não há relativismo ético teórico capaz de impedir, anular ou mesmo desconsiderar a tendência à universalização constante de princípios de justiça. Isso independe de um querer teórico. A disposição social à universalização principiológica é uma constante, sobretudo na sociedade moderna. Ainda que não quisessem levar em conta esses princípios, as teorias – mesmo aquelas com tônica na dimensão psicológica dos indivíduos – continuariam a falar a partir deles e a se deixar influenciar por eles. Elas seguiriam se originando do lugar em que houve a universalização prévia desses princípios pelos sujeitos. Sendo assim, não podem essas teorias desconsiderá-los, o que, por outro lado, não significa que estejam impedidas de contribuir para a reformulação social à qual eles estão constantemente submetidos.

A teoria de Honneth não deixa nem poderia deixar de apresentar componentes universalistas. Contudo, para Honneth, não só esse universal racional como também as próprias experiências subjetivas da injustiça são incessantemente elaborados e reelaborados pelos próprios sujeitos em suas relações conflituosas. Esse universal racional se reformula em função da realidade processual concreta.

Em *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, a construção intersubjetiva, permanente e sempre aberta desse universal e da

identidade dos envolvidos reflete a influência de Hegel sobre Honneth. O intento teórico hegeliano dá ênfase às pretensões universalistas sem descurar do desenvolvimento do sujeito concreto.

É por se acreditar que Honneth alertou para o fato de que são as necessidades de autorrealização motivadas por experiências de injustiça que movimentam os conflitos por reconhecimento e até mesmo os próprios debates direcionados ao consenso, que se afirma que sua teoria não rompeu o elo entre razão e crítica nem abandonou a normatividade da razão pela normatividade da autorrealização ou incorreu em um relativismo ético. Pelo contrário, suas ideias levam à conclusão de que o sistema é estruturado por sujeitos sociais em conflitos constantes por reconhecimento. (HONNETH, 2003a).

O que traz incômodo a Bunchaft e a Kompridis, quando acusam Honneth de abandonar a normatividade da razão pela normatividade da autorrealização, é, portanto, a não ponderação de que até mesmo as produções racionais humanas originárias dos debates voltados ao consenso são determinadas por necessidades psíquicas irracionais de autorrealização. Estas, repita-se, estão relacionadas a experiências subjetivas de injustiça que se reelaboram constantemente. Na realidade, tais necessidades correspondem a causas pré-intelectuais cuja consideração entende-se como indispensável ao processo de elaboração intersubjetiva da vontade livre, uma vez que determinam a própria razão.

Tem-se, dessa forma, que as produções racionais consensuais não podem participar eficazmente do processo de inclusão desatendendo às necessidades de autorrealização desencadeadas por experiências de injustiça, sob pena de não levarem em conta a insuficiência das manifestações linguísticas na expressão de eventuais necessidades pré-intelectuais legítimas ou de assumirem o risco de contrariedade a estas.

Concebem-se como necessidades pré-intelectuais legítimas aquelas cujo atendimento, embora não reivindicado no debate, não vai de encontro à lógica de efetivação e de ampliação intersubjetiva da liberdade individual e social, mas ao encontro dela, em seu benefício. São favoráveis à inclusão, porque assentadas em acepções do justo cujo implemento respeita a alteridade, promove a igualdade de todos em dignidade e favorece a realização recíproca entre comunidade e individualidade. Por isso, devem ser incessantemente perquiridas nos debates, necessitam de ser objeto de preocupação constante, pois sua não efetivação

desencadeia um sofrimento que não é mera expressão de uma vontade pueril, caprichosa e rebelde diante da frustração de seus interesses egoístas. Pelo contrário, esse sofrimento é tão legítimo como elas e, portanto, precisa ser considerado.

Pode acontecer de, mais do que nas hipóteses de conflitos, o debate se apoiar em critérios unívocos prontos e conducentes à anulação dessas mesmas necessidades. Em tais casos, o preço que se paga pela negligência na consideração destas, ou seja, o custo do sacrifício imposto à não identificação das diferenças entre os sujeitos é a maior probabilidade de não autorrealização intersubjetiva e, por conseguinte, de não libertação.

Uma vez assentada a ideia de premência na observância das necessidades de autorrealização dos sujeitos para o processo de inclusão, cabem algumas considerações quanto ao potencial dos debates e dos conflitos na identificação delas.

Os conflitos por reconhecimento desencadeados pelo sentimento de desrespeito, porque também mediáveis pela linguagem, são, à maneira dos debates direcionados ao consenso, igualmente incapazes de expressar as necessidades de realização dos sujeitos de forma plena e definitiva.

Porém, pelo fato de não se manifestarem somente pela linguagem, entende-se que é mais através deles do que dos debates direcionados ao consenso que essas necessidades podem ser mais amplamente identificadas e atendidas, considerando a espontaneidade na manifestação de suas motivações.

É nos conflitos que as motivações egoísticas - que nos debates consensuais possivelmente seriam objeto de reserva mental ou de silêncio - têm probabilidades de se revelar mais abertamente. Por meio deles, pode-se identificar mais amplamente o *leitmotiv* irracional egoístico oculto, mas correntemente presente nas manifestações “racional” das necessidades, bem como se visualizar os reais motivos da negação da liberdade e, por fim, as causas da não autorrealização.

Nesse sentido, as produções racionais discursivas humanas direcionadas ao consenso, embora importantes e necessárias à ampliação da liberdade, são incapazes de proporcionar o conhecimento e a inclusão do outro à maneira daquelas imersas em situações de conflitos. Apesar de a razão produzida nos debates poder contribuir para a viabilização da autorrealização, constantemente a limita em maior escala, porque sempre a submete a uma expressão linguística mais defeituosa,

restritiva e parcial das necessidades reais dos sujeitos do que aquela exarada em situações conflituosas.

Até aqui não se vê problema, haja vista que, apesar de a razão – em hipóteses de discursos direcionados ao consenso ou de conflitos - não poder incluir o outro de forma imediata e definitiva, ela é passível de estar em constante processo de construção e ampliação. Embora se admita uma maior eficácia dos conflitos no processo de autorrealização, entende-se que, em ambas as circunstâncias, a inclusão gradual do outro será sempre possível, ao menos em termos teóricos.

O problema maior é que, desde a conversão da proposta iluminista de individualização em individualismo e do derradeiro processo de instrumentalização do outro, sobretudo no âmbito capitalista, esses conflitos e consensos vêm transitando no interior de um marco teórico essencialmente assentado no fenômeno da distorção e da paralisação da razão. Ou seja, os critérios utilizados para dirimi-los não se renovam, são permeados por sistemas de pensamento e ideologias que dificultam o acesso a uma racionalidade ética que já é existente.

Volta e meia, a mesma dificuldade em lidar com a igualdade para ser livre e com a liberdade para ser igual converte-se em subjugação e desigualdade, reconduzindo os homens ao estado de menoridade. Eles estão sempre reiterando a velha e equivocada convicção - a mesma que sabotou o propósito iluminista de emancipação intelectual, política, religiosa e econômica - de que podem existir tocando seus projetos independentemente dos outros ou, no máximo, utilizando-os como meios. Aqui é que ocorre a mais grave de todas as violações às condições intersubjetivas de existência.

O fato, porém, é que, mais do que se assentar na violação comissiva e omissiva das condições intersubjetivas de existência, essa razão passou a não encontrar o interesse e a disposição para a inclusão dinâmica do outro. Simplesmente passou a desconsiderá-lo e, o que é pior, iniciou a conversão de imperativos sistêmicos e ideológicos em bases de verdade de suas relações e o trânsito no horizonte das concepções distorcidas de justiça criadas internamente a essas mesmas relações desiguais.

Esse fenômeno pode ser constatado nas teorias de todos os pensadores ligados, de alguma forma, ao Instituto de Investigação Social e mesmo nas obras de Foucault. Segundo Honneth, para quem esse acontecimento traduz um estado de

negatividade social, caracterizado não somente pela infração perpetrada a princípios de justiça social como também por lesões às condições de vida boa:

Todas as expressões que os membros do círculo empregam para caracterizar o estado dado da sociedade surgem de um vocabulário da teoria social que se funda na distinção basilar entre condições “patológicas” e “intactas”, não patológicas: Horkheimer fala nos começos de uma “organização irracional” da sociedade, Adorno fala mais tarde de “mundo administrado”, Marcuse emprega conceitos como “sociedade unidimensional” ou “tolerância repressiva”, Habermas emprega por último a fórmula da “colonização do mundo da vida social”: nessas formulações sempre se pressupõe normativamente uma constituição das condições sociais que estaria intacta se garantisse a todos os membros a oportunidade de lograr a autorrealização. (HONNETH, 2009, p. 30, tradução nossa).¹¹

Tal fenômeno envolvendo os prejuízos sofridos pela razão moderna será detalhadamente examinado no capítulo aqui intitulado *As patologias da razão como fatores responsáveis pelos vícios nos processos de mediação do justo*. Nesse tópico, serão elucidadas, com apoio em conceitos filosóficos hegelianos, as consequências geradas pela distorção da racionalidade sobre a dinâmica da construção dos conceitos de justiça.

O porquê do recurso a Hegel reside na pressuposição, compartilhada com Honneth (2009), de que existiria uma conexão conceitual entre condições patológicas, constituição da racionalidade social e processo histórico de realização da razão. Depois, o motivo do expediente hegeliano assenta-se na convicção de que o fundamento desse acoplamento se encontra numa ideia ética, cujas raízes, segundo Honneth (2009), podem ser encontradas na filosofia de Hegel.

A título de adiantamento das noções que serão desenvolvidas, interessa dizer que o fenômeno da distorção/paralisação da racionalidade interferiu profundamente na capacidade dos indivíduos de mediar o justo. Este, conforme será visto no próximo capítulo, corresponde à síntese atualizável entre o bom e o correto (MARÇAL, 2007), à unidade existente entre aquilo que é reputado como valor e a adequação de sua busca aos meios ou padrões de dever-ser socialmente definidos.

¹¹ Todas las expresiones que los miembros del círculo emplean para caracterizar el estado dado de la sociedad surgen de un vocabulario de la teoría social que se funda en la distinción basal entre condiciones “patológicas” e “intactas”, no patológicas: Horkheimer habla en los comienzos de una “organización irracional” de la sociedad, Adorno habla más tarde del “mundo administrado”, Marcuse emplea conceptos como “sociedad unidimensional” o “tolerancia represiva”, Habermas emplea por último la fórmula de la “colonización del mundo de la vida social”: en esas formulaciones siempre se presupone normativamente una constitución de las condiciones sociales que estaría intacta si garantizara a todos los miembros la oportunidad de lograr la autorrealización.

Nesse sentido, algo que é considerado bom só pode ser justo se for corretamente perseguido.

E mais, conforme será examinado, esse fenômeno distorcivo da racionalidade influenciou a construção do Estado e do Direito, à medida que os sujeitos empreenderam a projeção no mundo jurídico e político das concepções distorcidas de justiça edificadas nas relações de reconhecimento.

Considerando-se, aqui, serem o Estado e o Direito reflexos e extensões das consciências dos indivíduos, o que se tem notado é que há uma estrutura institucional política e social que é incessantemente alimentada por relações conflituosas de poder, relações estas travadas entre consciências que pretendem o reconhecimento com base em padrões jurídicos de correção patológicos.

Esses padrões estão apoiados em valores individualistas, e sua evocação, realizada tanto nas situações cotidianas extraprocessuais quanto, principalmente, nas ocasiões processuais de utilização dos mecanismos jurídicos e políticos, tem implicado não só a reinserção constante dos indivíduos em ciclos viciosos de poder e contrapoder, como também a legitimação patológica do *status quo*.

Sobre o justo jurídico patologicamente formado a partir das relações de reconhecimento, o justo das normas e institutos de Direito manejados pelos sujeitos, as instituições políticas se estruturam e se debruçam para empreenderem a negação da liberdade. A mediação, especialmente a processual, do justo jurídico patológico normatizado ou “jurisprudenciado”, edificado no âmbito dos processos estatais, mas com matriz nas relações de reconhecimento jurídicas e extrajurídicas, além de afastar os sujeitos, forma as instituições políticas que reprimem as liberdades. Nesse sentido, ela patrocina a institucionalização política constante de crises éticas iniciadas nas respectivas relações individuais, principalmente quando realizada na oportunidade da utilização dos mecanismos jurídico-processuais.

A razão para a formação desse quadro é, antes de tudo, de ordem sociológica. As violações corriqueiras, banalizadas, das condições intersubjetivas de existência nas circunstâncias individualistas modernas encorajaram a perda crescente do senso de comunidade necessário à autorrealização. Mas os prejuízos não param por aí, pois, junto dessa perda, advieram a apatia crítica e a incapacidade para encontrar os porquês de se pensar no outro e para construir livremente o Estado e o Direito.

As condições intersubjetivas não podiam ter sido desconsideradas, pois elas representavam, como ainda representam, o pressuposto e o norte de observância necessária à instituição e à persecução de qualquer ideal social normativo. Suas violações significaram, a um só tempo, a negativa reiterada da eticidade construída processualmente nas práticas sociais e o obstáculo progressivamente imposto ao acesso intersubjetivo aos próprios padrões éticos capazes de auxiliar os sujeitos nos processos de alteração de si e da realidade que integram. Elas determinaram, portanto, a distorção e a paralisação simultâneas da racionalidade, bem como a incapacidade dos sujeitos para o reconhecimento livre e para a atualização do bom.

Essa racionalidade, agora marcada pela recorrência histórica a imperativos sistêmicos e ideológicos excludentes da alteridade e de viés individualista, vê-se seriamente comprometida no seu potencial de autorreflexão e de disposição para o ingresso real na eticidade, seja em circunstâncias de debates ou de conflitos.

Não se quer dizer que se instaurou uma sociedade de insanos e perversos, que, deliberadamente, visam a prejudicar seus parceiros de interação. Não é isso. Pelo contrário, quando se usa o termo patologia, quer-se dizer que os sujeitos ditos “normais” perderam de vista o rumo da normatividade ética, capaz de auxiliá-los e motivá-los em suas críticas à ordem social e na elaboração intersubjetiva de ideais normativos segundo uma “lógica” de ampliação da liberdade. Uma lógica de respeito à alteridade, de preocupação com o outro, de busca do sentido da existência na comunidade, e não puramente em si mesmo.

Não há como se fechar os olhos para a impassibilidade, para a apatia atual da maioria dos indivíduos diante do quadro social que se instaurou com a normalização desses valores individualistas. As consciências perderam tanto o contato com a eticidade, que não acreditam e mesmo rechaçam, fervorosamente, a ideia de que a própria solidariedade que ostentam se filia, em verdade, à vontade orgulhosa de serem vistos como bons e ao egoísmo tolo cultivado nas mínimas relações.

Do individualismo exacerbado, adveio a dificuldade dos sujeitos em se autorreformularem ampliativamente pela via do reconhecimento mútuo. Eles se apartaram, fizeram-se estranhos reciprocamente, e, junto desse hiato construído na relação eu-tu, concepções distorcidas de bem, justiça e correção vieram à tona. Apoiados em tais noções do bom, do justo e do correto, desenvolveram-se, por fim, as instituições e os institutos jurídicos e políticos nos formatos que se fazem conhecer.

Mesmo nos debates e nos conflitos, os indivíduos encontram dificuldades internas quase que intransponíveis para reconstruírem e acompanharem essa lógica ampliadora da liberdade, considerando que suas próprias razões já se encontram constituídas pela objetividade egocêntrica do mundo, na verdade, misturam-se a ela.

Logicamente que o que mais desejam os sujeitos é se autorrealizarem. Porém, esse egocentrismo, essa objetividade racional, antecipa-lhes a própria noção de autorrealização, surpreende-a e a determina em seu conteúdo, bem como participa da formação patológica das instituições jurídicas e políticas. Prejudica, enfim, a “vontade de liberdade” dos indivíduos, ou seja, a disposição deles para o resgate consciente e deliberado dos valores éticos - a partir dos quais se poderia considerar a alteridade através do desenvolvimento do amor e da amizade – e para a construção de condições igualitárias de comunicabilidade a respaldarem o desenvolvimento das instituições.

Esse egocentrismo tem sido, portanto, mais forte do que o próprio desejo dos indivíduos de se autorrealizarem intersubjetivamente. Por mais que debatam e conflitem, os sujeitos não têm encontrado forças para superar a realidade patológica que criaram e que são. Não é, ainda, o fato da entrega definitiva ao diálogo e à luta por reconhecimento capaz de devolver-lhes a boa vontade, a disposição suficiente à descaracterização da lógica egoística de autorrealização que, diuturnamente, respiram e que historicamente se impôs.

O que, portanto, ainda está na base desses diálogos e querelas que moldam os indivíduos, o Direito e o Estado são os próprios valores individualistas e egoístas, que, há muito banalizados e tornados normais, insistem em travar a emancipação pela via da desmotivação dos sujeitos. Tanto os debates direcionados ao consenso quanto os conflitos por reconhecimento motivados por sentimentos de desrespeito são prejudicados em seu papel inclusivo por uma razão renitente e, portanto, doentia, que acha normal ter de excluir uns para incluir outros em função mesma dos valores que possui.

O consenso, a despeito de ter existido, não tem sido a regra e, ainda que fosse, seria limitado e reducionista, pelas razões acima expostas. Sua manipulação pelos grupos, e mesmo os próprios grupos que personalizam e patrimonializam o poder, sobretudo com o auxílio do Direito, espelham patologias sociais da racionalidade que estão presentes desde as microrrelações.

Por outro lado, os conflitos por reconhecimento desencadeados pelo sentimento de desrespeito, embora existam, tenham sua lógica e, considerando as diferenças entre os seres e grupos sociais, sejam a tendência, também têm se revelado insuficientes à emancipação, dada a posição de centralidade ainda ocupada por esses valores. O individualismo e o egoísmo continuam presentes nas relações humanas e nas instituições sociais, indo desde a família até o Estado e representando, como se ressaltou, entraves aos processos de reconhecimento.

Os próximos pontos serão destinados à evidenciação da ligação existente entre a estrutura individualista das relações sociais, as concepções de justiça que se desenvolvem no âmbito destas e a formação das instituições jurídicas e políticas. Importa antes a exposição dos conceitos que aqui se têm de justiça, bem e correção, assim como a caracterização dos processos de mediação do justo e sua relação com a constituição dos indivíduos e das instituições jurídicas.

3 A MEDIAÇÃO DO JUSTO E A BASE ÉTICA DO DIREITO

Diariamente, os noticiários de televisão têm exibido reportagens nas quais familiares das vítimas de delitos socialmente considerados graves clamam por uma justiça que, sinceramente, aguardam seja feita pelo Estado. O motivo desse raciocínio pode ser assim explicitado: as ações sociais devem ser justas, porque só devem perseguir o que é socialmente estipulado como sendo bom. Caso não o sejam, cabe ao Estado a função de corrigi-las a partir do manejo das instituições jurídicas que cria.

Desse raciocínio, sobressaem três afirmações iniciais: a primeira, de que existe uma relação fundamental, histórica e socialmente construída, entre o Direito, como subsistema regulador dos demais, e a justiça; a segunda, de que, na base dessa relação, persiste uma ligação entre três princípios éticos fundamentais, quais sejam o Bem, a Justiça e a Correção¹²; a terceira seria aquela segundo a qual o conteúdo conceitual desses princípios decorre de um processo de construção eminentemente social de que depende a legitimidade do Direito: a aferição do que é bom, justo e correto resulta de um processo dinâmico e dialético de interação, cujos conteúdos servirão de substrato às regulamentações jurídicas. (MARÇAL, 2007).

Acerca da primeira afirmação, pode-se dizer que a vinculação do Direito à ideia de justiça sempre foi uma constante tanto nas sociedades modernas quanto nas tradicionais. E diferente não haveria de ser, considerando-se que as origens dessa relação remontam às reflexões filosóficas sobre a ética e a política da antiguidade clássica e mesmo àquelas de cunho religioso acerca do termo “justiça”.

Segundo Marçal (2007, p. 36), “desde que há registro dos fenômenos ‘justiça’ e ‘direito’, de normas e procedimentos do Direito se espera como resultado o justo nas relações entre os homens e o mundo a sua volta.”

Saldanha sustenta, por sua vez, que os homens indagam pela justiça e sobre sua relação com o Direito desde que convivem:

E, contudo, a indagação pela justiça persiste, e terá de persistir enquanto houver convivência entre seres humanos. Não creio em certos necrológios

¹² Sobre o papel de princípios éticos do Direito, atribuído ao Bem, à Correção e à Justiça, e sua classificação geral como metaprincípios jurídicos, ao lado dos princípios lógicos (identidade e não contradição), dos princípios sintáticos, semânticos e pragmáticos (significante e significado, realidade e representação, ação e reflexão, linguagem e metalinguagem), consulte-se: MARÇAL, Antônio Cota. Princípio: estatuto, função e usos no direito. In: TAVARES, F. Horta (org.). **Constituição, Direito e Processo**. Curitiba: Editora Juruá, 2007, p. 31-58.

que falam da morte das ideologias, ou do fim da história, ou de outros encerramentos. Modos de pensar a reformulação de estruturas sempre ocorrerão. Portanto estamos todos, os humanos condenados a questionar sobre o que é justo, e sobre sua relação entre justiça e a ordem jurídica. (SALDANHA, 2000, p. 253).

Não custa acrescentar que o conceito de justiça e os critérios de aferição do tipo de justiça pretendida têm variado de acordo com os valores sociais presentes nas respectivas histórias e culturas das sociedades política e juridicamente organizadas. De forma diversa à que ocorre com seus conceitos e critérios de aferição, o ideal de justiça está presente em quaisquer espécies de sociedade desde o seu nascedouro e, por tal razão, é por elas generalizado e perseguido, muito embora a diversidade existente entre seus sistemas jurídicos e políticos seja uma constante. Nesse sentido:

De fato podemos, diante deste ponto, acentuar dois aspectos diversos: um, concernente à variabilidade histórica da noção de justiça, em função de padrões culturais, de crenças, da influência do poder; outro, referente à constância dessa noção, presente, embora sob versões distintas, nas diversas sociedades que perfazem e preenchem a história. Certo que a alusão a um ideal (inclusive no modelo platônico) é sempre um produto cultural, portanto um dado relativo. Mas este produto, em certos casos, consolida-se como uma exigência universalizante e genérica, e é o que ocorre com o ideal de justiça. Cada grande doutrina tem trazido, e isto é muito visível na história do Ocidente, o seu entendimento sobre o que é justo e sobre como deve ser organizada a justiça. (SALDANHA, 2000, p. 254).

Quanto à segunda afirmação inicial, pode-se dizer que os padrões de correção estabelecidos pelo Direito não de estar referidos ou conectados ao que é compreendido pela sociedade como sendo bom, para que se possibilite o acesso ao que é socialmente considerado justo. Se, por um lado, uma ligação desse tipo, estabelecida entre os padrões jurídicos de dever-ser e o que uma comunidade política compreende como sendo bom, não cessa os questionamentos sobre o que vem a ser o justo, por outro, induz a generalidade das consciências à convicção sobre a justiça das normas de Direito. E isso independente dos conceitos, critérios de aferição ou mesmo dos ideais de justiça adotados pelas diferentes comunidades. Uma norma justa é, assim, para a coletividade, aquela que corresponde a suas expectativas ou concepções de bem e correção.

Bom é tudo aquilo que, em função das necessidades e desejos humanos, apresenta valor socialmente atribuído e, por tê-lo, é estrategicamente buscado e

perseguido. Porém, considerando que os seres humanos em interação possuem características diferenciadas, a aferição do que é bom passa a depender de um processo dinâmico e dialético de atualização, marcado pela contraposição constante entre valores e contravalores. (MARÇAL, 2007).

O correto, por sua vez, ocupa-se da efetivação do bom, correspondendo aos padrões socialmente construídos a serem observados por sujeitos que pretendem sejam legítimas as suas ações. Trata-se, portanto, do elo que estabelece a conexão legítima entre o agente e aquilo que ele persegue como sendo bom, pois prescreve um dever-ser cuja ausência de observação torna a ação injusta. (MARÇAL, 2007).

O justo é, assim, o bom correto. Ou seja, para que uma ação social seja considerada justa, não basta que ela seja boa. Deve ela agregar os atributos de correção que permitam à sociedade e ao próprio sujeito que a desempenha concluírem que ela é justa, porque não é somente boa, mas também porque é correta.

O justo se apresenta como a síntese do bom e do correto, resultante da correlação entre o bom pensado como fim a alcançar e os bens particulares e concretos considerados como meios ou instrumentos da ação racional destinada a efetivar o bom em um contexto de regras do Direito, legitimadas e aplicáveis a todos. Diz-se, então, justo o critério ou parâmetro empregado para aferir o simultaneamente bom e correto, em uma dada situação. Como são múltiplas as situações e permanentemente aberto seu elenco, também múltiplos e em aberto são os indicadores ou parâmetros do que se pode e ou se deve considerar justo. (MARÇAL, 2007, p. 41).

Por fim, a terceira afirmação, aquela que remete à noção dinâmica de atualização dos conteúdos dos princípios éticos em estudo, aponta como responsáveis por essa atualização os próprios sujeitos em interação (MARÇAL, 2007), seja na condição de estruturados pelo contexto histórico e social, seja na de estruturantes desse mesmo contexto.

Nas relações que travam consigo mesmos e com os outros, esses sujeitos aplicam conceitos nos julgamentos e nas ações que desenvolvem, de maneira a até mesmo concretizar normas implícitas, previamente construídas nas práticas de seus predecessores. (BRANDOM, 2002). Com isso, seguem conferindo forma a si próprios e à realidade social em que se inserem e reformulando esses conteúdos éticos.

A essa dinâmica de atualização dos conteúdos dos princípios éticos dar-se-á o nome de “processo de mediação do justo”. Por meio desses processos, os

indivíduos, pautados em parâmetros sociais historicamente definidos de correção, perseguem e atualizam o que é bom, agindo e julgando reciprocamente as ações, dando razões, aplicando conceitos, comprometendo-se reciprocamente, etc.

A mediação visa à explicação da realidade, considerado o fato de que algo raramente é acessível diretamente pelos sentidos. Porque não se tem acesso direto a algo, pode-se apreendê-lo, levando-se em conta determinados elementos. Conforme Inwood:

O alemão para “(o) meio” é (*die*) *Mitte*. Este gera um adjetivo *mittel* (“meio”) e um outro substantivo, (*das*) *Mittel* (originariamente “(o) centro, a coisa que está no centro ou no meio”, mas agora “os meios ou recursos, o que serve para se atingir uma finalidade ou PROPÓSITO”). Gera também diversos verbos, especialmente *mitteln* (“ajudar alguém a, ajustar, combinar, mediar”, por exemplo, num litígio, numa desavença, o que hoje é obsoleto mas deixou *mittelbar* (“mediato, indireto”) e *unmittelbar* (“imediatamente, direto”), e ainda *vermitteln* (“conseguir união, mediar, conciliar”, etc). o participio passado de *vermitteln*, *vermittelt* (“mediado, indireto”) é usado em contraste com *unmittelbar*. Ambos dão origem a substantivos abstratos, *Vermittlung* (“mediação”) e *Unmittelbarkeit* (“imediatidade”). (INWOOD, 1997, p. 217).

Como tudo o que há, o justo é e não é. O justo é imediato, mas não o é de forma pura, porque sempre mediado pela consciência e pelo contexto. Ou seja, sua imediatidade é presença já definida e descrita pela consciência, mas por ela, igualmente, sempre definível e descritível. Se fosse absolutamente imediato, não se sujeitaria à relação e, assim, não teria determinidade. Da mesma forma, ele não é puramente mediado, porque, embora de essência sempre definível, apresenta-se como definido, dispensando a consciência de inferências constantes sobre sua origem.

Em termos hegelianos, pode-se dizer, então, que, embora não seja absolutamente imediato nem totalmente mediado, o justo é constantemente imediatizado. A sua própria mediação é supracumida em imediatismo de forma ininterrupta, integrando-se finalmente a ele e mudando as condições da consciência. Desse movimento sempre decorre outro, marcado por uma tríade composta pela imediatidade simples, pela mediação e pela imediatidade mediada. Conforme Inwood (1997, p. 218), “a imediatidade mediatizada que conclui uma tríade é a imediatidade simples com que inicia a seguinte”.

A ênfase, feita por Inwood, na ideia de imediatização apenas quer ressaltar a relação entre mediação e imediatidade. O propósito do autor é, tão somente, evidenciar que, por não serem puramente imediatas nem totalmente mediadas, as

coisas são, a uma só vez, definíveis e definidas. Ao mesmo tempo em que se sujeitam a redefinições e redescrições constantes, surgem como elementos dados da realidade. (INWOOD, 1997). No entanto, toda imediatização, porque exige da consciência um trabalho incessante de descrições e definições alcançadas mediante processos infundáveis de negação e suprassunção, equivale a uma mediação. Por tais razões, para os fins desse estudo, os termos “mediação” e “imediatação” do justo serão utilizados como sinônimos.

Trata-se a mediação do justo de um processo teórico e pragmático¹³ levado a efeito pelas consciências em interação. Teórico, porque implica uma razão que se pensa, que pensa sobre aquilo que pensa, sobre o meio que utiliza para pensá-lo e sobre a finalidade do seu pensamento. Pragmático, porque envolve a utilização pelos sujeitos daquilo que aprendem para lidar com as questões da vida. Aqui, teoria e prática não se separam, porque se prestam às modificações que o sujeito realiza no outro e em si próprio.

Mas, além de teórico e pragmático, é a mediação do justo um processo dialético, porque marcado pela contradição, pelo embate de pontos de vista diversos, pelo entrelaçamento de conceitos diferentes de vida boa. Sobre as origens do vocábulo “dialética” e as respectivas mudanças pelas quais passou o termo desde a Antiguidade até a Modernidade, importa ressaltar as observações de Inwood:

Dialektik deriva do grego *dialektiké (techné)*, que vem de *dialegesthai*, “conversar”, e era originalmente a “arte de conversação”, mas foi usado por Platão para designar o método filosófico correto. (Platão favorece diferentes métodos em diferentes épocas, mas usualmente considera o seu método preferido como “dialético”). Na antiguidade, Zenão de Eléia foi considerado o fundador da dialética, em virtude de suas provas indiretas de, por exemplo, a impossibilidade de movimento, inferindo absurdos ou CONTRADIÇÕES da suposição de que o movimento ocorre. A dialética de Sócrates, conforme retratada nos primeiros diálogos de Platão, tende a assumir uma forma destrutiva: Sócrates interroga alguém sobre a definição de algum conceito que ele empregou (por exemplo, “virtude”) e extrai contradições das sucessivas respostas dadas. Mas em diálogos posteriores, que devem muito mais ao próprio Platão do que a Sócrates, a dialética é um método positivo, formulado para produzir o conhecimento das FORMAS ou IDÉIAS e das relações entre elas. Nesses diálogos, a forma dialogal tende a tornar-se relativamente pouco importante e a dialética perde o seu vínculo com a conversação (exceto na medida em que pensar é tido como um diálogo da pessoa *consigo própria*). Para Hegel, a dialética não envolve um

¹³ Essa caracterização dos processos de mediação do justo foi realizada com base nas noções desenvolvidas por Marçal, a partir de Platão, Aristóteles e Kant, sobre o pensar teórico e pragmático envolvido na construção dos princípios. Para maior aprofundamento, consultar: MARÇAL, Antônio Cota. Princípio: estatuto, função e usos no direito. In: TAVARES, F. Horta (org.). **Constituição, Direito e Processo**. Curitiba: Editora Juruá, 2007, p. 31-58.

diálogo entre dois pensadores ou entre um pensador e o seu objeto de estudo. É concebida como autocrítica autônoma e o autodesenvolvimento do objeto de estudo, de, por exemplo, uma forma de CONSCIÊNCIA ou um conceito. [...] Kant utiliza “dialética” nesse sentido pejorativo quando a define como a “lógica da ILUSÃO (*Schein*)”, especialmente a ilusão de deduzir verdades que transcendem a nossa EXPERIÊNCIA unicamente de conceitos e princípios formais; mas usa-a num sentido favorável quando diz que a sua própria “dialética transcendental” é uma “crítica da ilusão dialética” (CRP, B86). [...] a dialética, do ponto de vista de Hegel, explica todo o movimento e toda a mudança, tanto no mundo quanto em nosso pensamento sobre ele. Também explica porque as coisas, assim como os nossos pensamentos, apresentam uma coesão sistemática. (INWOOD, 1997, p. 99).

Dizer, portanto, que a mediação do justo corresponde a um processo dialético significa ressaltar a importância de uma dinâmica permeada pela oposição entre diferenças, a qual proporciona a atualização de si e da realidade em que se está. A mediação do justo é, assim, uma obra conjunta de consciências diversas que se valem do justo já imediatizado e acatado para redefini-lo, redescrevê-lo e, enfim, fazer dessa imediatidade mediada uma nova imediatidade simples, reveladora de novas condições das consciências.

Mediante tais posturas, todos assumem, de forma pragmática, que é, através de conceitos construídos, incessante e conjuntamente, por sujeitos racionais com ideias diversas, que o mundo vai se formando e se reformando. Essa dinâmica formadora e reformadora está diretamente relacionada com a noção de que a vida é sinônima de ação, e o que há de permanente nela é a realidade enquanto um processo (HEGEL, 1992) permeado por escolhas entre possibilidades atualizáveis. Conforme Marçal:

Usa-se, geralmente, dizer ‘realidade’ o resultado das opções feitas e não se considera que a realidade é um processo. Em especial, não se atenta para o fato de que, aquele que age, ao agir ou deixar de agir, escolhe uma ou mais possibilidades e, ao atualizar uma ou mais possibilidades escolhidas, faz ou efetiva aquela parte ou momento do processo, equivocadamente tomado como a realidade pura e simplesmente. (MARÇAL, 2007, p. 44).

É, por fim, nesse movimento, nessa processualidade intersubjetiva e dialética, que todos assumem, de alguma forma, que o justo não está pronto, que, pelo contrário, está sempre se submetendo a e dependendo de um invariável processo social de construção e atualização do “bom”, que se faz efetivar pelo “correto”. (MARÇAL, 2007).

Com isso, quer-se dizer também que, enquanto reciprocamente “se conhecem e sabem mais um pouco do outro”, ou seja, à proporção que se reconhecem mutuamente, as consciências individuais racionais e autônomas vão utilizando o conteúdo conceitual intersubjetivamente construído e conhecido para se autorreformular e desenvolverem novas concepções sociais do bom.

Embora se refiram aos processos de construção das ciências, entende-se que as observações de Marçal elucidam bem a lógica dessa dinâmica da alteração de si e do ambiente em que se está, a partir do que se tem e com quem se convive:

Conhecer é uma atividade e é na ação que ocorre a interação entre aqueles que conhecem e desses com o mundo das coisas e estados de coisas. Pelo conhecimento e no conhecimento, os que conhecem se tornam, de algum modo, aquilo que conhecem, ao mesmo tempo em que transcendem o conhecido. (MARÇAL, 2007, p. 34).

Esse acesso a concepções renovadas do bom, através da autorreformulação decorrente de uma dinâmica de reconhecimento lastreada na utilização de conteúdos conceituais conhecidos, equivale ao ingresso em um terceiro momento, evidenciador de supressões e conservações de características subjetivas intersubjetivamente construídas. Estas, na ocasião do intercâmbio de determinidades, possibilitado pelo convívio, vão oscilando entre a identificação, que leva a que os sujeitos absorvam um pouco do outro, e a não identificação, reveladora de diferenças que forçam mudanças e, assim, a transição para novos estágios.

A lógica de superação que se comenta é, como se vê, possibilitada pelo exercício do contraditório e remete aos processos de suprassunção apontados por Hegel (1992). Por meio desses processos, superar-se-iam tensões de forma dialética e atingir-se-ia um novo estágio como resultado da mediação dos anteriores. Sobre o significado da expressão “suprassumir”, seguem os posicionamentos de Inwood:

O verbo *heben* está relacionado com “erguer, içar, suspender” e significa originalmente “agarrar, apossar-se de”, mas agora significa “elevar, alçar; retirar (especialmente um adversário de sua posição de mando, portanto) suplantá-lo; remover (por exemplo, uma dificuldade, uma contradição)”. Participa em muitos compostos, dos quais o mais significativo é *aufheben* (“suprassumir”). *Aufheben* tem três principais sentidos:

1. “levantar, sustentar, erguer”.
2. “anular, abolir, destruir, revogar, cancelar, suspender”.
3. “conservar, poupar, preservar”.

O reflexivo, *sich aufheben*, tem agora força recíproca, quando números ou itens numa conta “se cancelam” ou “se saldaram mutuamente”, mas no tempo de Hegel era usado mais comumente, por exemplo, para alguém “erguer-se” de seu assento, e é empregado por Hegel para algo que se suprassume. O substantivo *Aufhebung* significa igualmente (1) “elevação”; (2) “abolição, anulação”; e (3) “preservação”. (O infinitivo nominal, *Aufheben*, ocorre na expressão *Aufheben(S) mache*, “fazer grande barulho / alarido”). (INWOOD, 1997, p. 302).

Suprassumir remete, então, à noção de desaparecimento de estados iniciais para a sua conservação em um terceiro elemento. Para Hegel (1992), tal momento é superior aos anteriores, haja vista que resulta da oposição entre estes, cujas propriedades conserva em si. Representa ele, todavia, uma idealidade que não deixa de ser parte do todo, na medida em que continua a ser passível de oposição. Ou seja, estando em situação de oponibilidade a outro elemento, equivale a mais um estágio inferior, a ser anulado, mas conservado em outro, que corresponde ao momento de reconciliação entre os opostos.

Nos processos de mediação do justo, seu terceiro estágio, caracterizado pela atualização do bom, apenas se torna possível porque indivíduos em situação de oposição atuam como mediadores recíprocos, indo do ser-em-si ao ser que retorna a si, tornando-se para si. O motivo desse movimento, dessa passagem de um extremo ao outro que é realizada pelas consciências, está no fato de que elas apenas se tornam para-si, se o forem no ser-para-si do outro. (HEGEL, 1992). Ou seja, as consciências só se veem e se descobrem no outro. Sendo assim, precisam suprassumir esse outro para alcançarem a certeza de si. A suprassunção do outro implica o retorno das consciências a si próprias, porque resulta na igualdade destas consigo mesmas, bem como na restituição da consciência-de-si, que era para-si no outro. Todo retorno a si que as consciências realizam após se dirigirem ao ser-para-si do outro acarreta o surgimento de um meio termo, caracterizado por algum tipo de manutenção e de diferenciação em relação a algo do outro e de si próprias. (HEGEL, 1992).

Vemos repertir-se, nesse movimento, o processo que se apresentava como jogo de forças; mas (agora) na consciência. O que naquele (jogo de forças) era para nós, aqui é para os extremos mesmos. O meio termo é a consciência-de-si que se decompõe nos extremos; e cada extremo é essa troca de determinidade, e passagem absoluta para o oposto. Como porém é consciência, cada extremo vem mesmo para fora de si; todavia ao mesmo tempo, em seu ser-fora-de-si, é retido em si; é para-si, e seu ser-fora-de-si é para ele. É para ele que imediatamente é e não é outra coisa consciência; e também que esse Outro é só para si quando se suprassume como para-si-

essente; e só é para si no ser-para-si do Outro. Cada extremo é para o Outro o meio termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente. (HEGEL, 1992. p. 127).

É por intermédio desse retorno diferenciado a si que as consciências-de-si, já autorreformuladas, seguem atualizando o bom, o correto e o justo. Aqui é que, mediante a observância de padrões de correção, as consciências-de-si estarão em condições de desenvolver novas acepções de bem, correção e justiça.

Diz-se, então, que é, através da relação, que sujeitos opostos e não verdadeiros por si e em si, mas pautados em padrões de correção intersubjetivamente construídos, atualizam o bom. A mediação social do justo se trata, assim, de uma dinâmica própria das relações humanas, marcadas pela diferença e pela construção dialética e intersubjetiva da subjetividade e da objetividade. Ela ocorre em meio às próprias alterações que os sujeitos racionais promovem em si mesmos e na realidade que integram.

Relevante se torna observar, todavia, que tanto a autorreformulação quanto a atualização do bom que dela decorre são realizadas mediante o comprometimento recíproco em torno dos próprios conteúdos conceituais intersubjetivamente elaborados nas relações de reconhecimento. Tal compromisso ético, como afirma Brandom (2002), acontece à medida que esses conteúdos são empregados, utilizados pelos sujeitos que estão em interação. Entende-se que, sem ele, as alterações recíprocas e o desenvolvimento de novas concepções de justiça tornam-se prejudicados, isso porque, não reconhecendo determinados conceitos, as consciências-de-si não permitirão que sobre elas recaiam ações modificadoras realizadas pelas consciências alheias. Poder-se-ia dizer, então, que a ausência de comprometimento em torno de conceitos éticos produzidos em situações de oposições e mediações dificulta a superação do conhecido, porque desfavorece a plenitude da duplicidade - e mesmo da multiplicidade - do agir.

Plena é a duplicidade/multiplicidade que corresponda à ação da consciência sobre si e sobre a outra e, ao mesmo tempo, à ação de uma e de outra. As consciências-de-si nada podem fazer para si, se as consciências sobre as quais suas ações recaiam não fizerem em si o mesmo que elas nelas fazem. Como mesmo afirma Hegel:

Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências. (HEGEL, 1992, p. 127).

Esse agir recíproco somente se torna possível, se houver um mínimo de comprometimento mútuo em torno de conceitos elaborados de forma partilhada. Diz-se que o próprio uso dos conceitos já traduz um consenso pragmático em torno de seus conteúdos. Por tais razões, via de regra, toda atualização do bom ocorrida nas oportunidades de autorreformulação intersubjetiva partirá desse arcabouço conceitual.

Por ora, importa ressaltar que o Direito participa dessa dinâmica de atualização, porque, através das demandas judiciais, surgem argumentos, contra-argumentos e provimentos, como formas de exteriorização das convicções individuais e sociais acerca do que é bom, correto e justo. Nos processos judiciais, têm os sujeitos, na condição de titulares ou agentes do Direito e de profissionais, a oportunidade de se saberem reciprocamente, mediante a contraposição de razões lastreada em padrões jurídicos de correção previamente definidos. Nesse contato, haverá a conversão, pela mediação, do justo imediatizado em nova imediatidade simples. Segundo Marçal:

No jogo das argumentações e contra-argumentações, o justo, abstratamente definido ou psiquicamente intuído, é mediatizado e se deixa concretizar através de outras construções conceituais, que, embora também abstratas, aproximam contendores e julgadores por integrarem mais geral e imediatamente o contexto das relações da vida. (MARÇAL, 2007, p. 41).

Por outro lado, para estabelecer os seus padrões normativos de correção e demais institutos jurídicos (processos, procedimentos, inquéritos, etc.) aplicáveis às condutas humanas, o Direito depende dos processos sociais de mediação ocorridos no plano extrajurídico, visto que é menos produtor do que produto dos fenômenos históricos e socioculturais. A legitimidade do sistema jurídico necessita, portanto, da correspondência entre o Direito e os valores que emergem dessa base social empírica. Isso porque sua reformulação depende da atitude dos sujeitos - juristas ou não - de trazerem para o seu interior as convicções e conteúdos conceituais formados a partir das diversas situações da vida, em que ocorrem os processos de mediação do justo. Pois de nada valeria para a sociedade uma norma ou instituto

jurídico que não se baseasse nos preceitos de dever-ser que ela preestabelecesse, enquanto destinatária das regulações de Direito. Por tal razão, é que, devido à sua função de contribuir para a construção de uma realidade justa, deve o Direito manter-se constantemente aberto à possibilidade de reformulação teórica e pragmática de seus padrões de correção, em conformidade com a normatividade social que lhe é apresentada nos casos judiciais concretos. Segundo Saldanha:

[...] não basta fundamentar ou definir a justiça, mas trazê-la para a efetiva realidade jurídico-política e social. A esta realidade corresponde a convivência entre os homens, e não será descabido lembrar, aqui, a teoria de Cossio sobre o Direito como conduta: o direito é sempre conduta, embora não exclusivamente. O direito não é apenas norma, nem apenas fato nem só hermenêutica. A justiça, dentro dos ordenamentos (e foi esta a nossa referência inicial), relaciona-se com o que se chama experiência jurídica, ou seja, um conjunto dinâmico e instável de elementos. A este conjunto cabe cobrar a justiça, que deve estar na norma e nos princípios, nas decisões e nos comportamentos. (SALDANHA, 2000, p. 256).

Porque se espera que o Direito se construa mediante a busca na realidade social dos padrões de dever-ser que ele converterá em jurídicos pela via da positivação e/ou teorização, entende-se que o critério de correção que permite aos seres humanos concluírem que uma ação é justa não pode ser tão somente jurídico. Há de ser ético também.

Por outro lado, uma ação não pode ser considerada justa pela simples razão de ser juridicamente correta, porque, como se sabe, pode acontecer de a norma positivada ou o instituto que lhe servem de parâmetro não serem igualmente bons nem corretos.

Uma norma ou instituto jurídico não são bons, ou porque não incorporam os valores sociais, ou porque refletem valores egoísticos, que restringem a liberdade e a felicidade dos indivíduos e da sociedade. De igual maneira, a norma legal ou o instituto podem ser incorretos, porque sua estruturação e seu processo de produção não atenderam ao dever-ser cuja observância legitimaria a ação que perseguisse, até mesmo, o que fosse considerado como socialmente bom. Seria, dentre vários, o exemplo em que a criação da norma ou do instituto, embora visando à consecução de uma finalidade considerada boa, não decorresse de um processo intersubjetivo, partilhado, dialético e igualitário, à maneira espontânea daquele que institui normas sociais que lhe servem de substrato. Ou mesmo o caso de uma decisão judicial desvinculada da realidade processual concreta e não construída mediante o

exercício do contraditório. Nesse sentido, eles podem não ser justos, porque lhes falta correção.

Por tais razões, diz-se que não bastam uma norma ou um instituto jurídico quaisquer, pois eles devem refletir o que de bom e de correto existe no *ethos*, para que, enfim, possa-se atribuir a qualificação de “justas” às ações que neles se apoiem e que estejam voltadas à expansão da liberdade individual. Se assim não o for, ou seja, se a regulação jurídica não estiver referida a uma racionalidade compartilhada envolvendo os atores sociais afetados e não for caracterizada por tudo o que de bom e de correto a eticidade comporta, poderá tornar-se arbitrária e particularista e, portanto, injusta. Essa regulação não só se converterá em mero instrumento de imposição de interesses egoísticos e, assim, de anulação do outro e de todos, como será incapaz de validar as ações que nela se fundamentem.

Tanto a ação quanto a norma e o instituto jurídicos que são injustos - porque não bons, mas corretos; bons, mas incorretos; ou não bons e incorretos - revelam patologias sociais da razão dos sujeitos que os produzem e os utilizam acriticamente. Ações, normas e institutos jurídicos injustos destoam dos padrões eticamente estabelecidos para a ampliação da liberdade individual e social, somente alcançável pela via da interatividade e da cooperação. Nesse sentido, além de serem contrários à normatividade decorrente da racionalidade ética, desconsideram condições intersubjetivas de existência.

4 AS PATOLOGIAS SOCIAIS DA RAZÃO COMO FATORES RESPONSÁVEIS PELOS VÍCIOS NOS PROCESSOS DE MEDIAÇÃO DO JUSTO

A toda crítica social e institucional subjaz o objetivo da razão de mudança do que está posto. Hegel mesmo teria dito que a realidade resulta da atividade da razão e que, em logrando operar mudanças, essa mesma razão converte a realidade em um processo contínuo, no qual o único elemento permanente é a dinamicidade da vida. É pela atividade das ideias, e não pela ordem particularizada, material e concreta das causas, que, para Hegel, o mundo se constitui e se altera enquanto totalidade. A realidade é, assim, para Hegel, um processo resultante da efetividade da razão. Esta também integra a realidade e, à proporção que a altera, muda a si própria, agregando novos padrões críticos. (HEGEL, 1992).

No âmbito da sociedade, essa assertiva conduz à ideia de que também o conteúdo social está em constante movimento, em ininterrupta mudança, a qual é provocada por seres humanos dotados de uma racionalidade que se desenvolve nas práticas sociais. Em suas relações historicamente situadas, sujeitos críticos e reciprocamente comprometidos com conceitos intersubjetivamente construídos de vida boa se valem de padrões sociais de racionalidade para ora manterem ativo determinado *status quo* ético, ora levarem a efeito as alterações que entenderem necessárias na realidade social. Sobre a relação entre comprometimento mútuo em torno dos conceitos e a construção de padrões éticos intersubjetivos que regem as ações sujeitas à normatividade social, seguem as palavras de Brandom:

A normatividade [...] é um produto do mútuo reconhecimento – a estrutura do social como tal. Nessa perspectiva “toda constituição transcendental é uma instituição social”. Os compromissos e responsabilidades instituídos por esses reconhecimentos recíprocos de autoridade e responsabilidade são satisfeitos à medida que eles têm a estrutura de compromissos conceituais (aplicações de conceitos). [...] O que nós realmente fazemos, realizamos e produzimos afeta os conteúdos das normas conceituais, e da mesma forma inferências e exclusões determinam o que nós devemos e não devemos fazer realizar e produzir. Por exemplo, usando certas palavras, nós conferimos aos conceitos um domínio sobre nós, colocamos sob seu controle, implicitamente reconhecemos seus padrões como controladores para avaliações do que nós estamos comprometidos e autorizados a fazer. Aquelas normas estão implícitas nas aplicações dos conceitos que têm sido criados [...] na tradição prática concreta deixada para nós por nossos predecessores. (BRANDOM, 2002, p. 48, tradução nossa).¹⁴

¹⁴ Normativity [...] is a product of mutual recognition – the structure of the social as such. On this view, “all transcendental constitution is social institution”. The commitments and responsibilities instituted by these reciprocal acknowledgments of authority and responsibility are contentful insofar as they

Em alterando criticamente o substrato social do qual fazem parte, os sujeitos modificam a si mesmos, porque possibilitam à racionalidade a integração dinâmica de novos padrões normativos aptos a fundamentar as críticas que lhes seguirão. É por essa dinâmica que o conteúdo conceitual do social se movimenta, pois a racionalidade, em sua característica intersubjetiva, está sempre fixando padrões éticos norteadores das mudanças.

Considera-se, então, a relação entre crítica social e desenvolvimento da racionalidade. Ambos estão comprometidos com a criação e com o reconhecimento social de padrões éticos gerais, histórica e espacialmente determinados, a servirem de referência para as convicções e as ações dos sujeitos em interação. Deles a razão se vale para desencadear um processo de autorreflexão histórica, enfim, de uma crítica apta à reconstrução de normas morais já existentes nas práticas sociais. Segundo Honneth:

A reconstrução normativa significa pôr a descoberto na realidade social de uma sociedade dada aqueles ideais normativos que se oferecem como pontos de referência de uma crítica fundada porque constituem encarnações da razão social. Por conseguinte, na vertente de esquerda hegeliana da Escola de Frankfurt, o problema da fundamentação que se coloca a toda forma de crítica da sociedade se resolve interpolando um conceito de racionalização social: enquanto se pode mostrar que um ideal existente encarna um progresso de realização da razão, esse ideal pode proporcionar um parâmetro fundado para criticar a ordem social dada. (HONNETH, 2009, p. 60, tradução nossa).¹⁵

Assim, as noções de “realidade enquanto processo”, “história”, “relação”, “crítica” e “ética” estão interconectadas. E é por tal motivo que Hegel estabelece uma ligação entre progresso histórico e ética (HEGEL, 1955) ao considerar que o

have the structure of conceptual commitments (applications of concepts). [...] What we actually do, perform, and produce affects the contents of the conceptual norms, and so what inferences and exclusions determine what we ought and ought not to do, perform and produce. By (for instance) using certain words, we give concepts a grip on us, place ourselves under their sway, implicitly recognize their standards as authoritative for assessments of what we are committed and entitled to. Those norms are implicit in the applications of concepts that have actually been made [...] in the concrete practical tradition bequeathed to us by our predecessors.

¹⁵ La reconstrucción normativa significa poner al descubierto en la realidad social de una sociedad dada aquellos ideales normativos que se ofrecen como puntos de referencia de una crítica fundada porque constituyen encarnaciones de la razón social. Por consiguiente, en la vertiente de izquierda hegeliana de la Escuela de Frankfurt el problema de la fundamentación que se plantea a toda forma de crítica de la sociedad se resuelve interpolando un concepto de racionalización social: en cuanto se puede mostrar que un ideal existente encarna un progreso en el proceso de realización de la razón, ese ideal puede proporcionar un parámetro fundado para criticar el orden social dado.

próprio desenvolvimento histórico da razão evidencia os fins objetivos que determinam a vida efetiva dos sujeitos.

Hegel havia estabelecido um vínculo entre o progresso histórico e a ética: a razão se desdobra de tal maneira no processo histórico que em cada nova etapa volta a criar instituições gerais, “éticas”, cujo respeito permite que os indivíduos projetem sua vida apontando para metas reconhecidas socialmente e sintam assim que têm um sentido; todo aquele que não permita que esses fins racionais objetivos determinem sua vida, sofrerá a sua vez as consequências da indeterminação e desenvolverá sintomas de desorientação. (HONNETH, 2009, p. 31, tradução nossa).¹⁶

Nesse sentido, a constituição da racionalidade social no âmbito das instituições auxilia na composição de uma eticidade a ser percebida, aplicada e evocada como fundamento pelos sujeitos em suas práticas sociais. É por meio destas que os indivíduos ainda se encarregam da alteração e do desenvolvimento das próprias produções racionais, contribuindo para uma dinâmica na qual vigem estágios reprodutivos de uma racionalidade ética que constantemente se realiza e contribui para a elaboração de ideais normativos. (HONNETH, 2009).

Assegurar essa dinâmica e, de forma concomitante, observar os padrões éticos que representam os ideais normativos retirados da própria realidade social constituem o grande desafio e, ao mesmo tempo, o dado que compõe a base de legitimidade de uma crítica social voltada para o desenvolvimento da liberdade em condições que não favoreçam processos distorcidos e distorcíveis da racionalidade. (HONNETH, 2009).

Numa rápida abordagem, poder-se-ia dizer que a distorção da racionalidade vai ocorrer quando os sujeitos, devido a imperativos sistêmicos e ideológicos que os tornam privados do senso de comunidade indispensável à autorrealização, não percebem os fins socialmente construídos e reconhecidos ou não se pautam neles para viverem em sociedade. Nessa circunstância, esses sujeitos violam a própria condição intersubjetiva de existência, a qual impõe a cooperação mútua capaz de viabilizar a liberdade possível, segundo critérios racionais. Atitudes de tal monta

¹⁶ Hegel había establecido un vínculo entre el progreso histórico y la ética: la razón se despliega de tal manera en el proceso histórico que en cada nueva etapa vuelve a crear instituciones generales, “éticas”, cuyo respeto permite que los individuos proyecten su vida apuntando a metas reconocidas socialmente y sientan así que tiene un sentido; todo aquel que no permita que esos fines racionales objetivos determinen su vida, sufrirá en cambio las consecuencias de la “indeterminación” y desarrollará síntomas de desorientación.

significam a transgressão de uma eticidade institucionalmente estabelecida e, enfim, a imposição de óbices à autorrealização.

Sim, a autorrealização tem caráter intersubjetivo, implicando, necessariamente, a consideração da liberdade do outro. Aos indivíduos, torna-se necessário o convencimento racional sobre a dependência de sua liberdade individual em relação à interatividade inevitável com outros seres que também se posicionam como livres e se orientam por práticas e valores submetidos à razão. Como bem assegura Honneth:

[...] A autorrealização do indivíduo só se logra se está associada nas suas metas com a autorrealização de todos os demais membros da sociedade mediante princípios ou fins aceitados por todos; pode-se inclusive ir mais além e afirmar que na ideia de um universal racional está contido o conceito de um bem comum sobre o qual têm que se haver posto de acordo racionalmente os membros de uma sociedade para poder relacionar suas liberdades individuais cooperativamente. (HONNETH, 2009, p. 34, tradução nossa).¹⁷

Do contrário, ou seja, em caso de a autorrealização ser buscada em ofensa às condições intersubjetivas de existência, a racionalidade se desvirtuará dos ideais socialmente propostos, tornando-se incapaz de contribuir para a solução dos problemas históricos que se lhe apresentem, e passará a se submeter a processos dolorosos de aprendizagem.

Conforme será visto mais adiante, a distorção da racionalidade acarreta consequências para a autorrelação dos sujeitos, traduzidas, por sua vez, em sofrimento (HONNETH, 2009). O indispensável, nessas circunstâncias, seria o resgate dos ideais éticos, já presentes na realidade social, no intuito de se preservar sua integridade e de se ampliar a liberdade.

Poder-se-ia até dizer que esse é o porquê da reflexão que a crítica social realiza ante as implicações comprometedoras do processo de libertação, desencadeadas pela inobservância dos ideais éticos. Logicamente, a aferição do cumprimento desses ideais depende da análise histórica e mesmo genealógica do contexto de aplicação da norma social. Isso porque, como assegura Honneth, “sem

¹⁷ [...] La autorrealización del individuo sólo se logra si está ensamblada en sus metas con la autorrealización de todos los demás miembros de la sociedad mediante principios o fines aceptados por todos; se puede incluso ir más allá y afirmar que en la idea de un universal racional está contenido el concepto de un bien común sobre el que tienen que haberse puesto de acuerdo racionalmente los miembros de una sociedad para poder relacionar sus libertades individuales cooperativamente.

o apêndice deste exame histórico a crítica não pode ter a segurança de que os ideais aos quais recorreu seguem tendo na práxis social o significado normativo que os caracterizou originalmente. (HONNETH, 2009, p. 61, tradução nossa).¹⁸

O deslocamento do sentido normativo dos ideais sociais há de ser, entretanto, analisado ainda sob uma perspectiva não direcionada à apreensão meramente racional da realidade. Como advertia Adorno, em referência e em contraposição à dialética que chamou de “positiva” (ADORNO apud HONNETH, 2009, p. 91), o tipo de percepção identificadora entre conceito e realidade desconsidera fatores pré-intelectuais que determinam as ações e, nesse sentido, mostra-se reducionista e insuficiente. Essa identificação deixa de fora tudo o que se lhe revela de qualidade distinta e, segundo Adorno, ela é tão arbitrária que evidencia que “a necessidade sistêmica de conhecer a realidade por completo se deve a uma fúria atávica contra a vítima”. (ADORNO apud HONNETH, 2009, p. 91, tradução nossa).¹⁹

Nesse sentido, levando-se em conta que as produções racionais decorrem de impulsos naturais e se prestam à satisfação de pulsões humanas, torna-se de importância a consideração de Adorno, segundo o qual os pensamentos possuem também suas causas pré-intelectuais. (ADORNO apud HONNETH, 2009).

Em tal perspectiva, a questão a ser discutida aqui é a seguinte: há circunstâncias sociais patológicas cujo acesso crítico é inibido pelas próprias convicções e práticas que elas geram. A dificuldade de acesso a uma eticidade já presente traduz-se em apatia que prejudica a plenitude da liberdade e espelha o estado de desorientação dos sujeitos em hipóteses de violação das condições intersubjetivas de existência. A relação existente entre anormalidade social e ausência da reação crítica capaz de proporcionar o encontro dos indivíduos com a racionalidade ética seria, então, de causa e efeito. (HONNETH, 2009).

Diante dos quadros de transgressão de uma eticidade institucionalmente estabelecida, instauram-se anomalias sociais que dificultam a identificação do sentido ético normativo subjacente à realidade social, sentido que é capaz de orientar as ações dos sujeitos. Estes passam, através de práticas e discursos, à legitimação inconsciente de imperativos sistêmicos e ideológicos ameaçadores do

¹⁸ Sin el apêndice de este examen histórico la crítica no puede tener la seguridad de que los ideales a los que ha recurrido siguen teniendo en la praxis social el significado normativo que los caracterizó originalmente.

¹⁹ la necesidad sistêmica de conocer la realidad por completo se debe a una “furia” atávica “contra la víctima.

senso de comunidade necessário à autorrealização. Uma vez convencidos do acerto de suas posturas, ingressam em um estado aparente de indiferença e de passividade em face de injustiças e inadequações sociais. Em tais circunstâncias, a capacidade crítica conversível em ação modificadora se vê reduzida. O máximo que os indivíduos conseguem é a legitimação acrítica do *status quo*, e não a recuperação do sentido ético social, cuja percepção se vê, agora, inibida, obstada ou impedida por convicções e práticas específicas. Nessas hipóteses, a razão se paralisou e não se pensa.

Exemplo concreto é aquele ocorrido nas circunstâncias capitalistas, sobre as quais já se falou no segundo capítulo e nas quais é marcante a paralisação da racionalidade. Conforme Honneth (2009), é quase uníssona a constatação da tradição da teoria crítica, de Horkheimer a Habermas, acerca da deformação ou da parcialização da razão em função das estruturas ditadas pelo capital. A despeito das diferenças nas respectivas abordagens do fenômeno capitalista, tais teóricos compartilham a concepção, presente inclusive em Luckács, de que haveria um bloqueio histórico imposto à utilização de uma racionalidade já disponível historicamente.

As convicções e práticas responsáveis pela imposição de barreiras ao acesso dessa racionalidade equivaleriam, por exemplo, em Luckács, ao tratamento reificatório recíproco, levado a efeito por sujeitos imersos em um processo crescente de mecanização do trabalho e de recrudescimento das trocas mercantis. (LUCKÁCS apud HONNETH, 2009). Para Habermas, o ingresso nessa racionalidade historicamente disponível, via entendimento racional, seria dificultado pela presença da modalidade estratégica do agir e pela crescente colonização sistêmica do mundo da vida. (HABERMAS apud HONNETH, 2009).

Em Adorno, já influenciado pela teoria luckacsiana da coisificação, tal acesso seria dificultado pela perda da capacidade imitativa dos indivíduos e por um derradeiro movimento de recentramento, enquanto fenômenos consequenciais da ampliação da lógica do intercâmbio de mercadorias. Adorno concebe a capacidade imitativa, adquirida no contexto das relações sociais baseadas no amor, como sendo o fator responsável pelo desenvolvimento da racionalidade humana. Com o processo de coisificação, os seres foram se destituindo dessa aptidão e, assim, privando-se da capacidade de se relacionarem com o mundo a partir da perspectiva de seus pares. As intenções destes não estariam mais em condições de serem

consideradas e respeitadas em função de uma práxis habitual de apreensão estratégica da realidade. Por tal práxis, os indivíduos se conceberiam reciprocamente como que em busca da satisfação egoística de seus interesses. (ADORNO apud HONNETH, 2009).

Honneth (2009) explica que, para chegar a essas conclusões, que, em verdade, destinavam-se ao esboço da forma de vida na sociedade capitalista, Adorno estabeleceu espécies de “tipos ideais” voltados para a explicação das deformações da racionalidade humana impeditivas de uma razão dita “mimética”. Tais alterações se expressariam não somente através do modelo verbalizado de comunicação, mas também pela própria gestualidade humana.

Em todo caso, o que se percebem são patologias sociais comprometedoras das possibilidades de emancipação racional. À anormalidade social, caracterizada pela violação das condições existenciais intersubjetivas e dos ideais éticos estabelecidos, segue-se a apatia crítica dos próprios sujeitos envolvidos em tal processo, que não reagem à paralisação do desenvolvimento da razão. Ao contrário, incrementam-na.

No âmbito capitalista, essa modalidade passiva de atitude dos indivíduos em relação à realidade social em que se inserem se deve às circunstâncias individualistas e concorrenciais desse tipo de sociedade. (HONNETH, 2009). Circunstâncias desse tipo não são propícias à integridade da racionalidade, porque impulsionam o desenvolvimento de patologias que reduzem a capacidade de resistência crítica dos sujeitos e alimentam uma lógica de exclusão, à medida que “incluem” esses mesmos indivíduos no sistema. Agora, não mais um universal racional historicamente proporcionado, não mais uma razão sã. A razão encontra-se doentia e não percebe que é através da cooperação intersubjetiva, e não das ações reificadoras ou estrategicamente orientadas, que a individualidade se constitui e a liberdade se torna alcançável.

Interessa dizer, então, que as patologias sociais da razão mencionadas são responsáveis pelos vícios nos processos de mediação do justo. Tendo em vista que tais patologias prejudicam os sujeitos em sua autonomia, não podem as condutas destes ser boas nem corretas, porque, em provocando a exclusão dos outros, acarretam a exclusão dos próprios indivíduos que as praticam.

A viciação na mediação do justo, em face da existência das patologias da razão, vai ocorrer, sobretudo, nas condições em que os imperativos ideológicos e

sistêmicos delas decorrentes são socialmente generalizados, prestando-se a bases de verdade das relações individuais.

O processo socializador desses imperativos, como afirmado nas “considerações iniciais”, dá-se com o auxílio de vários canais, dentre os quais se destacam as ciências sociais, as religiões e a mídia. Para os fins desse estudo, importa a diferença entre as expressões “sistemas”, “imperativos sistêmicos”, “verdade” e “bases de verdade”.

O vocábulo “sistemas” refere-se, aqui, a “sistemas de pensamento” que plasmam e que são plasmados por estruturas sociais permeadas por relações desiguais de poder. Tais estruturas correspondem a universalidades patológicas concretas, que foram se formando ao longo da história, em função das dificuldades encontradas pelos sujeitos em projetarem suas vidas nas instituições éticas. Nelas vigoram ideologias cuja evocação, além de reforçar disparidades sociais, dificulta o acesso à eticidade, porquanto obstaculiza a liberação de “um potencial de razão que já está latente nelas [nas práticas e rotinas cotidianas]”. (HONNETH, 2009, p. 31, tradução nossa)²⁰. Essas ideologias formam os sistemas e estes não somente reproduzem as estruturas sociais como são por elas reproduzidos.

Embora correspondam a instituições sociais, no sentido de serem regidos por uma normatividade intersubjetivamente construída, os sistemas chegam às raias da irracionalidade, porque se constituem a partir da violação histórica de compromissos recíprocos realizados em torno de conceitos intersubjetivamente edificadas de vida boa. São, portanto, opostos à universalidade histórica à qual se referiu Hegel, porque construídos a partir do movimento de conteúdos sociais oriundos de alterações do substrato social que são ilegítimas, porque violadoras de padrões éticos. Segundo Honneth, Hegel havia diagnosticado uma objetividade racional histórica, cujo acesso, embora possível, seguia sendo obstado por esses mesmos sistemas.

Agora bem, se transportarmos esta ideia ética [a de que existe uma relação entre progresso histórico, ética, criação das instituições e autorrealização] para o marco da totalidade dos processos sociais, se alinha a grandes traços o diagnóstico de época que Hegel coloca na base de sua Filosofia do Direito: para a sociedade de sua própria época viu irromper o predomínio de sistemas de pensamento e ideologias que impediriam os sujeitos de perceber a eticidade já estabelecida, de modo que pareciam perfilar-se

²⁰ Un potencial de razón que ya está latente en ellas.

sintomas de perda de sentido em grande escala. (HONNETH, 2009, p. 31, tradução nossa).²¹

Ao que se percebe, os sistemas são contrários ao universal encarregado da orientação de todos na busca da satisfação legítima de suas necessidades, porque a ingerência de seus imperativos nas relações conduz ao isolamento, à instrumentalização do outro, por fim, à “apropriação insuficiente de uma razão já objetivamente possível”. (HONNETH, 2009, p. 31, tradução nossa)²². Nesse sentido, eles chegam a ser, por assim dizer, antilibertários e, como dito, irracionais, porque anticomunitários.

Os imperativos sistêmicos estão para além da relação eu-tu, embora sua existência continuada dela dependa. Tratam-se de imposições socioestruturais ou institucionais já solidificadas. Essas injunções estão ligadas a configurações sociais de poder cuja existência pode ser até mesmo anterior à dos indivíduos que medeiam o justo. Esses imperativos podem permear as estruturas sociais, mesmo as mais diversas entre si. Podem ser comuns a elas e integrar-lhes os fins mais gerais. Os resultados da sua generalização pelos sujeitos se traduzem em arquétipos sociais que atravessam o espaço e o tempo históricos.

Poder-se-ia dizer que esses imperativos, como o próprio nome sugere, participam do sistema, do universal que é patologicamente construído, porque assentado sobre a lógica da desconsideração do outro. A generalização desses imperativos, proporcionada por sua aceitação acrítica e sem resistência, faz-se acompanhar de sua aplicação indistinta pelos envolvidos na construção da normatividade social. Em tais casos, essas aceitações e aplicações sociais irrefletidas são aptas à conversão dos mencionados imperativos em bases de verdade.

A verdade que serve de base às práticas e aos argumentos discursivos é aqui concebida como o “conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados”, e não o “conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou a fazer aceitar”. (FOUCAULT, 2008, p. 14). Tem ela relação intrínseca com o poder, submetendo-se sua produção a uma “economia

²¹ Ahora bien, si trasladamos esta idea ética al marco de la totalidad de los procesos sociales, se perfila a grandes rasgos el diagnóstico de época que Hegel coloca en la base de su *Filosofía del derecho*: para la sociedad de su propia época vio irrumpir el predominio de sistemas de pensamiento e ideologías que impedirían a los sujetos percibir la eticidad ya establecida, de modo que parecían perfilarse síntomas de pérdida de sentido a gran escala.

²² Apropiación insuficiente de la razón ya “objetivamente” posible.

política” própria. (FOUCAULT, 2008, p. 42). Prende-se muito mais ao imperativo sistêmico que se aceita como verdadeiro e, portanto, como fundamento incontestável das ações, do que propriamente ao que algo é efetivamente. Por isso se fala em bases de verdade das ações.

Essas bases representam, portanto, o resultado da conversão intelectual-afetiva dos imperativos sistêmicos, que passam a integrar a subjetividade dos indivíduos sociais que atualizam o bom. As bases de verdade envolvem assentimento, aquiescência ou concordância partilhada dos sujeitos sociais afetados em relação aos imperativos. Repare-se que a existência atual - e mesmo a transgeracional - dos imperativos sistêmicos se dá em função da sua conversão constante em bases de verdade.

Por exemplo, é imperativo sistêmico a imposição jurídica da estrutura familiar heteroafetiva visando à concentração de riqueza. São conhecidos os fatores ideológicos que determinam essa imposição, fatores esses ligados à preocupação com a transferência hereditária do patrimônio. A Igreja teve e ainda tem importante papel nisso. Por outro lado, a aceitação social irrefletida desse imperativo e sua posterior aplicação nas relações sociais converteram-no em base de verdade. Apesar das lutas em torno do reconhecimento, os homossexuais ainda encontram resistência à sua inclusão social.

O mesmo se deu, e ainda se dá, com os negros, excluídos que foram pela imposição do imperativo capitalista da produtividade “a qualquer preço”. Ao dissertar sobre a construção da subcidadania no Brasil, Souza (2003, p. 158) se refere à presença de “esquemas cognitivos e avaliativos transmitidos e incorporados de modo pré-reflexivo e automático” de geração em geração e que, dessa maneira, contribuiriam para a formação de redes sociais veiculadoras de antipatias e preconceitos em relação aos “inadaptados”.

Souza atribui, por exemplo, a marginalização social do negro e dos dependentes rurais brancos não a uma questão de cor, mas à reprodução de um *habitus* ligado ao preconceito transmitido e incorporado desde o ambiente familiar, contra um “tipo de personalidade improdutiva e disruptiva para a sociedade como um todo”. (SOUZA, 2003, p.159).

Ora, para que esses esquemas cognitivos, avaliativos, automáticos e pré-reflexivos se formassem e se transmitissem por gerações, inclusive pelas gerações a que pertencem os próprios marginalizados, imperativos de um sistema excludente

tiveram de ser generalizados, aceitos como verdade e aplicados nas relações sociais regadas a individualismo.

O problema da generalização de imperativos sistêmicos e de sua posterior utilização como bases de verdade no trato recíproco é que esse processo força a homogeneização dos conteúdos conceituais utilizáveis na autorreformulação dos sujeitos. Isso significa que as oposições por eles realizadas passam a ser estrategicamente orientadas, não mais os conduzindo ao desenvolvimento de uma autocompreensão possibilitadora da reformulação das convicções e práticas. O efeito mais relevante que adviria dessas oposições, consistente em um reconhecimento mútuo capaz de oportunizar a ampliação do conhecimento de si e do outro, é tolhido. Com ele, tolhem-se, também, as possibilidades de desenvolvimento de concepções outras do bom. Essas oposições acabam por resultar numa unidade não só morta, como também prejudicial.

Morta, porque o intercâmbio de determinidades que o contato possibilita não é marcado por diferenças subjetivas significativas, cuja absorção recíproca ensejaria mudanças substanciais nas consciências. Como ambas as consciências padecem dos mesmos vícios, todo retorno a si que realizam, após a passagem ao ser-para-si do outro, dá ensejo a um meio termo tão patológico quanto elas mesmas. Essa unidade morta é, portanto, fruto do mero intercâmbio de patologias. Sendo assim, toda certeza de si alcançada pelas consciências, na ocasião desse retorno a si, torna-se patológica.

A unidade resultante das oposições entre as consciências é, ainda, prejudicial, porque fruto de uma reiteração que as impede de se renovarem a partir de uma “lógica libertadora”. Esta é aqui entendida como desvinculada da identificação estratégica recíproca cuja hipertrofia se deu em função da generalização dos imperativos sistêmicos e ideológicos que foram transformados em bases de verdade das relações. Como as consciências se comprometem reciprocamente em torno dos mesmos conteúdos conceituais patológicos, vão cedendo, de forma prática, espaço aos outros, para que estes façam a elas o que elas próprias fazem sobre si. Continuam as tensões a serem suprassumidas. Porém, a forma pela qual as consciências querem superá-las é em si mesma egoística, pois a ação de uma sobre a outra, bem como a de uma e de outra, seguem uma lógica de sobreposição dos interesses, e não de libertação.

Repare-se que, mesmo em situações anômalas de parcialização ou deformação da razão, as consciências continuam a participar dos processos intersubjetivos de elaboração da subjetividade, negando-se e mediando-se reciprocamente. Porém, não se autorreformulam pautadas em um convencimento racional sobre a dependência mútua existente entre suas liberdades individuais. Apenas intercambiam patologias.

Nos casos citados, o da imposição da família heteroaferiva e o da marginalização social dos negros, percebe-se que a generalização dos respectivos imperativos sistêmicos, por sua vez ligados a questões de natureza eminentemente econômica, e sua conversão em bases de verdade das discussões levam os sujeitos à troca patológica entre argumentos pouco ou nada diferenciados. Sucede, portanto, a homogeneização dos conteúdos conceituais. As discussões passam a não ser conduzidas seguindo uma lógica de libertação, na medida em que não possibilitam o reconhecimento das razões do “diferente”, a autorreformulação e o desenvolvimento de concepções do bom que não as ligadas ao intercâmbio de patologias.

Em ocasiões desse tipo, o terceiro momento, no qual essas individualidades consumariam as alterações de si e do ambiente em que estivessem a partir do que tivessem e com quem convivessem, é convertido em nova unidade patológica morta e prejudicial, derivada de uma oposição que se desvincula do sentido ético normativo e que não se lastreia em uma lógica de libertação. Fossem íntegras ou eticamente orientadas as situações em comento, esse terceiro estágio seria fruto de livres e dialéticas trocas de determinidades, de desimpedidas absorções de diferenças mútuas, de assimilações recíprocas de conteúdos conceituais diversos. A partir de tal intercâmbio, os sujeitos passariam a ser espontaneamente um pouco do outro que conhecessem – seriam consigo-mesmos-nos-outros - e, por isso, mais livres e autorrealizados.

Contudo, nas circunstâncias citadas, essa fase terceira é preparada por uma sequência dialética de absorções recíprocas ou assimilações mútuas de patologias comuns que não permite a autorreformulação livre. Os conteúdos conceituais que seriam utilizados nesses processos de reformulação foram homogeneizados em face da generalização dos imperativos sistêmicos e ideológicos e da sua conversão em bases de verdade das relações individuais.

A matriz dessas patologias – caracterizada pela exclusão – cria, na realidade, o paradoxo de um reconhecimento que desconhece. Para se desconhecem e se

excluírem, os sujeitos devem reciprocamente se reconhecer como portadores das mesmas características patológicas que os impedem de acessar criticamente as circunstâncias sociais nas quais agem. Aqui não há autorrealização, porque ausente a vontade livre. Em função das patologias de que foi acometida, a vontade racional tornou-se incapaz de influir autorreflexivamente sobre si mesma, de fazer-se objeto de si, autolimitando-se. Toda forma de relação converteu-se, nessas hipóteses, na própria incapacidade de proporcionar aos indivíduos a reelaboração intersubjetiva de seus impulsos através da autolimitação recíproca e segundo um modelo retirado da esfera da amizade e do amor.

Essa autolimitação não ocorre, porque não há consideração da alteridade, da diferença. Em função disso, os sujeitos são mutuamente incapazes de encontrar no outro o sentimento de si próprios. Esse outro, na medida em que é arbitrariamente mediado, é tornado outro-de-si e, nesse sentido, deve ser tudo o que quer aquele que o medeia. Ambos, entretanto, não se reelaboram em seus impulsos.

Em processos “normais” de socialização, essa reelaboração das tendências e dos impulsos não se daria de uma forma deliberadamente racional. Estes se voltariam, progressivamente, ao suprimento de carências intersubjetivas, perdendo a característica de algo dado, à medida que, crescentemente, fossem influenciados pela racionalidade ética da realidade social. (HONNETH, 2007).

No entanto, pelos referidos motivos patológicos paralisadores da razão, as consciências oferecem resistência à submissão de suas inclinações aos mandamentos éticos e racionais responsáveis pela autorreformulação. A estrutura motivacional dos sujeitos encontra-se abalada, haja vista que os próprios processos de formação, dos quais ela resultou e resulta, são em si mesmos patológicos. Os sujeitos que participam desses processos não têm em mente que, para o alcance de uma liberdade sem coerção, torna-se necessária a noção de dependência recíproca entre a autorrealização e a liberdade do outro. A renitência à submissão dos impulsos à racionalidade ética não permite a satisfação intersubjetiva de necessidades de autorrealização que estão “nas entrelinhas da própria convivência” e que não se confundem com meros caprichos, na medida em que sua não efetivação compromete a própria integridade psíquica e o autoreconhecimento como pessoa. Em tais casos, persiste o *gap* entre o que o indivíduo inconscientemente acredita como necessário à sua felicidade – o exercício imoderado das tendências – e o que ele necessita para ser livre – o ser-consigo-mesmo-no-outro.

Nessas hipóteses, a razão não se pensa, bem como não pensa sobre o que pensa nem sobre o meio do qual se vale para pensá-lo e, muito menos, sobre o objetivo do seu pensar. É ateórica. Se utiliza algo do que aprendeu para lidar com as questões da vida, fá-lo à maneira daquele que separa teoria e prática, sujeito e objeto. Ou seja, a razão visa à modificação do outro enquanto outro-de-si, como objeto, e não de si própria. É apragmática.

Como a mediação do justo depende de um movimento de reconhecimento marcado não só por aquilo que as consciências têm em comum, mas, sobretudo, pelo que as diferencia, sucede em tais circunstâncias uma atualização deficiente do bom e do correto, uma insuficiente mediação do justo. Essa atualização, subordinada à relação dialética travada entre sujeitos diferentes e não verdadeiros por si e em si, passa a ser realizada mediante a repetição acrítica das bases de verdade homogeneizantes dos conteúdos conceituais a serem empregados na modificação de si e do outro. A reiteração referida, além de provocar uma redução na capacidade dialética, teórica e pragmática de alteração intersubjetiva da realidade, adultera os próprios padrões de aferição do bom, do correto e do justo.

O “bom” passa a ter sua persecução motivada por necessidades e desejos egoísticos, destituídos, portanto, da finalidade altruísta de conduzir o indivíduo e o todo à felicidade e à liberdade. Sua atualização é, agora, permeada pela mera contraposição simbólica entre valores e contravalores de cunho individualista, oposição incapaz de conduzir as consciências à autorreformulação conforme uma gramática de liberdade pautada na racionalidade ética.

Ademais, somente um correto, um padrão de dever-ser, construído individualística, arbitrária e particularisticamente, seria capaz de se arriscar a estabelecer o elo de legitimidade entre uma ação egoística e o que egoisticamente foi eleito como sendo bom.

Aos olhos dos sujeitos, uma ordem social que assim se estabeleça pode parecer justa à primeira vista. Contudo, mal sabem eles que a atualização do bom que levam a efeito já está, há muito tempo, antes mesmo da existência deles próprios, marcada pela presença de imperativos sistêmicos cuja generalização foi e é realizada por consciências também patológicas.

A difusão desses imperativos, realizada mediante sua aceitação e sua aplicação acríticas, representa a conversão deles em bases de verdade cuja repetição tem o efeito de homogeneizar conteúdos conceituais utilizáveis nos

processos de reformulação intersubjetiva e de incentivar a apreensão estratégica da realidade. Em consequência disso, os sujeitos se veem restringidos na sua capacidade dialética, teórica e pragmática de alteração intersubjetiva da própria realidade e de mediação do justo. Uma anulação dessa capacidade equivale ao aniquilamento das condições igualitárias de acesso à comunicação, pela qual bens construíveis somente de forma intersubjetiva e inter-reflexiva podem se desenvolver. Com esse aniquilamento, destroem-se, também, as possibilidades de libertação pela via da reflexão solidária. Segundo Honneth:

Se a liberdade individual designa primeiramente e, sobretudo, o “ser consigo mesmo no outro”, então a justiça das sociedades modernas se mede pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os membros, em igual medida, as condições dessa experiência comunicativa e, portanto, de possibilitar a cada indivíduo a participação nas relações da interação não desfigurada. (HONNETH, 2007, p. 78).

Assim, a ideia de acesso igualitário às oportunidades comunicativas na Modernidade significaria, ao mesmo tempo, a libertação das concepções equivocadas e o ingresso na eticidade. Tal acesso dar-se-ia através de uma perspectiva crítica intersubjetiva que possibilitasse a percepção das condições pelas quais a liberdade calcada no reconhecimento mútuo sem coerção se faria possível. Esse reconhecimento sem coerção envolve a noção do dever de igualdade no tratamento moral recíproco, no sentido de os homens se comportarem espontaneamente em relação aos outros da mesma forma que esperam que os outros se comportem com relação a eles próprios.

No entanto, devido à presença das patologias sociais mencionadas e das dificuldades de reconhecimento que elas desencadeiam, essa ideia não é espontaneamente considerada. Ela se torna externa aos indivíduos, não sendo algo lógico e inerente às próprias relações.

5 A RELAÇÃO ENTRE JUSTO PATOLÓGICO E ORDEM POLÍTICA: a institucionalização política da crise ética

Já se falou acerca da interface existente entre a construção intersubjetiva das subjetividades e a mediação do justo, bem como sobre a relação específica entre esse processo mediador e a constituição da ordem jurídica. Por último, destacaram-se a crise ética atravessada pelas relações de reconhecimento nas circunstâncias modernas, em especial nas capitalistas, e, ainda, as consequências dessa crise sobre os processos de mediação do justo. Resta agora elucidar os efeitos que esse colapso ético gerou sobre a constituição do justo jurídico e como a tendência à mediação deste contribuiu para a formação patológica das instituições políticas modernas, dando ensejo ao que aqui se denomina “institucionalização política de crises éticas” pelo Direito.

A conexão existente entre intersubjetividade, mediação do justo e construção do Direito pode ser resumida da seguinte forma: as modificações de si, dos outros e da realidade em que se está, enfim, todas as mudanças ocorridas no âmbito social, dependem de relações dialéticas de reconhecimento pautadas na utilização de conteúdos conceituais. Quando da busca da certeza de si na alteridade, as consciências constroem novas concepções do bom e medeiam, redescrevem e redefinem o justo, valendo-se de padrões de correção socialmente definidos. A estrutura do Direito é dependente desses conceitos e, concomitantemente, partícipe da sua elaboração.

Depende, porque, como se disse, uma norma ou instituto jurídico só podem ganhar aplicabilidade, se a comunidade política ao menos intuir que eles se conformam aos conceitos de justiça, bem e correção que ela própria desenvolveu interna ou externamente aos processos. Para que tenham legitimidade e eficácia, os padrões de correção que integram essa estrutura jurídica precisam corresponder às necessidades de justiça expressas nas regras sociais de dever-ser.

Participa, porque auxilia o Estado na coordenação da constituição intersubjetiva processual e extraprocessual desses conceitos. Por meio dela, o Estado não só torna visíveis e disponíveis às relações sociais jurídicas e extrajurídicas parâmetros de correção que positivou, como oferece aos sujeitos os mecanismos jurídico-processuais para a contraposição dos respectivos argumentos

direcionados ao reconhecimento e à formação de novas concepções do bom e do justo.

Mas, para além dessas relações de dependência e participação, sobressai a conotação política estruturante desempenhada pelo Direito. Por meio dele, ou melhor, através do justo socialmente mediado e processualmente juridicizado, a vida organiza o Estado e este coordena a vida, criam-se estruturas sociais e políticas, formam-se os indivíduos e as instituições. Se é que se pode falar, assim, em alguma natureza do Direito, dir-se-ia que, em função do seu papel de ordenador e coordenador da vida social e das instituições, há algo de político nela. O Direito se apoia numa realidade ético-política para organizar o Estado e a sociedade.

Por intermédio do Direito ou, de forma mais apropriada, das concepções sociais de justiça presentes nas teorias, normas e institutos jurídicos manejados pelos sujeitos, processualmente se constroem as instituições políticas e se moldam as estruturas sociais. Com o auxílio dos processos judiciais, legislativos e administrativos, as instituições passam a conhecer as razões dos sujeitos e a retratar, de alguma maneira, as formas pelas quais as sociedades se organizam, pautando-se nas concepções de justiça construídas nas relações históricas processuais e extraprocessuais de reconhecimento e de mediação.

Sendo assim, o Direito, mais do que viabilizar o fluxo das concepções de justiça das relações sociais de reconhecimento e de mediação para as instituições estatais, contribui para a formação destas segundo a maneira como as sociedades se organizam política, econômica, cultural, religiosamente, etc. As próprias concepções do justo que são institucionalizadas, normatizadas pela via processual, expressam o arcabouço organizacional da comunidade política e, ao mesmo tempo, determinam a estrutura do Estado, as ideologias que o nortearão, os grupos que o ocuparão, etc.

Da mesma forma, embora não crie a realidade, o Direito auxilia na formação dos indivíduos, porque os padrões de justiça e correção que o Estado institucionaliza conforme a realidade ética passam a ser observados por eles, funcionando como elementos norteadores e condicionantes das suas relações e, enfim, das estruturas sociais que integram. O Direito veicula os arquétipos de justiça que o Estado constrói e que serão finalmente observados pelos sujeitos em suas interações e práticas sociais.

Nesse contexto, o jurídico segue exercendo seu papel de médium político entre a sociedade civil e o Estado e de conformador dos indivíduos e das

instituições. A função mediadora do Direito se dá à medida que, processualmente, ele incorpora valores éticos, possibilita a passagem e a incorporação destes às instituições estatais e intermedeia a entrega à comunidade dos padrões sociais de correção positivados. Já a função conformadora por ele desempenhada se dá no momento em que esses padrões participam da formação dos indivíduos, em suas mediações processuais e extraprocessuais do justo, e das instituições políticas, na ocasião do manejo dos institutos jurídico-processuais. Neste caso, essas instituições passam a ser processualmente concebidas e estruturadas conforme a organização ética sociopolítica, econômica, cultural, etc.

Sucedem, entretanto, que a crise ética ocorrida nos processos sociais dialéticos de atualização do bom fez com que as patologias da racionalidade atingissem as próprias regulamentações jurídicas. A elaboração das normas e institutos jurídicos, ou mais especificamente, do justo que os integra, passou a se apoiar em convicções e conceitos de bem, correção e justiça distorcidos, porque arquitetados em desacordo com a noção de bem comum.

Esses conceitos foram se construindo internamente a relações de reconhecimento jurídicas e extrajurídicas marcadas pela não reelaboração dos impulsos conforme uma consciência da dependência recíproca das liberdades e se agregando processualmente ao Direito. A constituição deste vinculou-se a noções do justo decorrentes de dinâmicas de autorreformulação intersubjetiva, caracterizadas por intercâmbios de patologias entre consciências não convencidas da conexão inevitável entre seus projetos de autorrealização.

Tal edificação do justo jurídico passou a depender de compreensões do bom ancoradas em atitudes transgressoras - muitas delas involuntárias - da eticidade, reflexo inconsciente do desrespeito secular às condições intersubjetivas de existência e do não reconhecimento do outro. O bom - cuja atualização tornou-se deficiente em face da presença de imperativos sistêmicos impeditivos do senso de comunidade e, portanto, da inclusão voluntária do outro - uma vez processualmente carregado para o Direito, prejudicou-o em sua reformulação teórica e pragmática e o converteu em mais um instrumento de exclusão.

A construção do Direito lastreada em padrões sociais adulterados de aferição do bom, do correto e do justo é, portanto, tão patológica quanto a base ética da qual estes são extraídos ou derivados. Porque, na conformidade da lógica imperante nessa base ética, essa constituição do jurídico apenas se volta à instituição de elos

de legitimidade entre ações egoísticas e o que é egoisticamente classificado como bom.

Assentando-se essa edificação sobre um justo produzido sob a influência de imperativos sistêmicos conversíveis em bases de verdade, ela induz o Direito à oficialização de estados de injustiça. Ou seja, sob o efeito de ideias de justiça arquitetadas em atendimento a imposições socioestruturais referidas a configurações de poder anuladoras da alteridade, mas acriticamente internalizadas pelos sujeitos, essa edificação do Direito perpetua injustiças sociais.

Como nos casos ordinários de produção do Direito, tal constituição é também conexa com os processos de reconhecimento e de mediação do justo. Mantém, portanto, como nas demais hipóteses de construção do jurídico, relações de dependência e participação com as concepções de justiça e de bem desenvolvidas em recorrência a padrões de correção definidos nas relações de reconhecimento. Sendo assim, para que essas normas e institutos de Direito sejam aplicáveis, necessitam também que seus conteúdos éticos correspondam minimamente às necessidades de justiça constantes de normas sociais de dever-ser. Do contrário, esse Direito não pode se sustentar e, sequer, proporcionar ao Estado a oportunidade de seguir coordenando a constituição de novos conceitos de justiça, mediante o fornecimento de padrões jurídicos de correção e o oferecimento de mecanismos jurídico-processuais para a contraposição de argumentos.

No entanto, o justo que sustenta esse processo foi concebido por sujeitos impedidos, na sua generalidade, de serem-consigo-mesmos-nos-outros e desvinculados do sentido ético que impõe a cooperação recíproca para a conservação da liberdade individual e social.

Portanto, tem acontecido, na sociedade moderna, de o justo jurídico equivaler não à expressão dos ideais normativos incorporadores da realização progressiva da razão - ideais que servem de referência a críticas voltadas à expansão da liberdade - e sim ao reflexo institucional de crises iniciadas nas relações éticas. Tem sido esse justo construído em condições patológicas favorecedoras da distorção da racionalidade e da violação das condições intersubjetivas de existência. Tem correspondido, ainda, ao resultado institucional do malogro no estabelecimento de um sistema ético através da mediação social entre interesses particulares e coletivos. Tem se tratado do justo irracionalmente edificado, porque fundamentado em relações jurídicas e extrajurídicas que não consideram a alteridade, a

perspectiva alheia. Sua produção tem decorrido da deficiência das consciências em se autolimitarem reciprocamente em seus impulsos para a preservação da liberdade de todos e de cada um.

No entanto, esse justo tem sido imposto pelo Estado às relações. Sua característica evocação nos processos modernos de mediação tem sido capaz de conferir validade jurídica formal e material a ações sociais regadas a valores estritamente individualistas. Essa evocação não só é motivada pela incapacidade dos sujeitos para se autoperceberem na alteridade, como é pressuposta pela identificação entre o justo jurídico e uma ideia de justiça ética conducente à felicidade e à liberdade.

A imediatização do justo puramente jurídico pode se dar tanto nas relações extraprocessuais como nas processuais, embora seja no âmbito destas que a institucionalização das crises éticas se concretize. Isso porque é nos processos, sejam eles jurídicos ou políticos, que Estado e indivíduos manejam institutos de Direito em chancela de ações eticamente injustas. Correspondem os processos ao caminho mais próximo para essa oficialização. Contudo, tanto nas imediatizações processuais quanto nas extraprocessuais, os indivíduos se valem de concepções patológicas de justiça já normatizadas ou mesmo “jurisprudenciadas” para se relacionarem.

Sem maiores questionamentos, tomam por ético um justo dogmaticamente positivado, que consideram como o mais indicado para orientar suas ações, por pressuporem-no decorrente de uma vontade livre. Recorrem a esse justo, independentemente de maiores considerações ou perquirições sobre sua origem, para prosseguirem na dinâmica de mediação. Aderem-no às respectivas consciências, suprassumindo sua mediação em imediatismo. Convictos de que ele representa a garantia da justiça que esperam, tornam-no, a um só tempo, imediatidade mediada e imediatidade simples. Por isso, não é raro transformarem o espaço jurídico em palco de argumentos, contra-argumentos e provimentos eticamente injustos e buscarem a satisfação de uma pretensão qualquer. Mesmo que o exercício dessa pretensão se faça à custa da exclusão do outro, ele vale, é legítimo, simplesmente porque o sistema jurídico atribui ao direito ostentado a qualidade de bom, e não porque é bom.

Essa imediatização se torna um problema político na sociedade moderna, porque, além de contribuir para a produção da apatia dos sujeitos e de impedi-los de

acessarem criticamente as circunstâncias sociais patológicas, ela chega a impulsionar a institucionalização de crises individualistas iniciadas nas relações éticas.

Institucionalizar politicamente uma crise ética significa não só contribuir para a construção de um justo jurídico patológico por meio da transposição para o Direito de acepções de justiça individualística e egoisticamente concebidas. Mais do que isso, significa assegurar a estrutura patológica das instituições e manter ativo o *status quo* pela via mediadora do justo jurídico incorporador do modo individualista de organização social. Significa modelar individualisticamente as instituições políticas e legitimar sua organização por meio do Direito e dos processos, sobretudo dos judiciais.

Essa institucionalização corresponde, assim, à projeção do individualismo nas instituições através de teorizações, normatizações e litígios envolvendo processos viciosos constantes de mediação do justo. Por intermédio destes, concebem-se não só os lugares de poder, como também os grupos que os ocuparão, personalizando-os e patrimonializando-os segundo a mesma e idêntica lógica egoística das relações individuais. Tais grupos manipularão o consenso coletivo, impondo seus interesses e excluindo as diferenças, mediante o auxílio do Direito “doutrinado” e positivado.

Recorrendo ao espaço jurídico, que oportunizará a exposição e a contraposição de concepções distorcidas de justiça, o individualismo partirá das pequenas relações em direção às instituições e a elas retornará em forma de amarras técnico-jurídicas autoimpostas à liberdade. Autoimpostas, porque, embora destinadas à exclusão recíproca, são evocadas, utilizadas e reutilizadas por sujeitos cada vez menos autorrealizados e livres.

Apoiados nesse arcabouço jurídico, esses indivíduos travarão consensos normativos mínimos que subjazerão às relações intersubjetivas, cujos conteúdos morais serão, posteriormente, considerados na construção e na reconstrução de normas e institutos de Direito incapazes de auxiliá-los no conhecimento de si e do outro e no atendimento das necessidades mútuas de autorrealização. Essas normas e institutos jurídicos continuarão veiculando imperativos sistêmicos a serem convertidos em bases de verdade, das quais se valerão os contendores para o alcance de concepções distorcidas de justiça.

A partir daí, todo consenso ou dissenso ocorrido entre os sujeitos passará a depender das mesmas bases de verdade socialmente convencionadas e

posteriormente juridicizadas. Manter-se-ão as divergências e a dialeticidade da vida social, os sujeitos exporão os motivos de seus inconformismos, opinarão sobre o que entenderem como certo e errado, emitirão apreciações, enfim, julgarão. Mas essas divergências sempre vão transitar em torno de “algo” fixado em função de microrrelações de poder e dominação.

Os indivíduos passarão à atualização deficiente do bom e do correto e, conseqüentemente, à mediação imperfeita do justo, porque visitarão o mesmo horizonte jurídico na busca das velhas razões capazes de sustentar suas pretensões egoísticas e de lhes dar ares de justiça. Suas relações ingressarão, então, em ciclos de poder e contrapoder que originarão e reiterarão estruturas políticas e sociais alimentadas por relações conflituosas travadas entre consciências patológicas, que pretenderão o reconhecimento com base em padrões de correção igualmente patológicos.

A consequência desse quadro será a restrição da própria margem de liberdade e da liberdade dos outros, limitação esta que continuará o percurso de instrumentalização das próprias estruturas jurídicas e políticas decorrentes das relações de poder e dominação. O Direito e o Estado, de extensões das consciências de indivíduos que aspiram à felicidade, passarão a ser seus algozes, pois, a partir das bases de verdade veiculadas pelos próprios sujeitos que lhes dão forma e sentido, vão instrumentalizar a dominação e se constituírem como importantes combustíveis para o vício da atualização do bom nas microrrelações. Deles serão aguardadas uma liberdade e uma autorrealização que não podem conceder, até porque eles próprios constituem reflexos das microrrelações individuais desiguais de poder. Esses indivíduos não verão que a liberdade e a autorrealização não são objetos de concessão, e sim de conquista no plano das relações éticas.

Quanto menos autorrealizados forem, mais submissos se tornarão à estrutura jurídica patológica que criaram exatamente para garantia da liberdade. Com isso, menos se reconhecerão como livres. E quanto menos livres se reconhecerem e se tornarem, mais converterão em bases de verdade os imperativos sistêmicos que transportaram para essa estrutura. Aparentemente, satisfar-se-ão com a validade jurídica dos argumentos, contra-argumentos e provimentos injustos.

Entretanto, não experimentarão a autorrealização, porque a estrutura jurídica à qual confiam a liberdade não foi livre e interacionalmente construída. Os grupos

que a produziram, apesar de constituídos no reduto das relações éticas patológicas, agora não desejam a livre construção do Direito. Portanto, não será essa estrutura que irá permitir aos indivíduos serem-consigo-mesmos-nos-outros. De acordo com Dotti citado por Thadeu Weber:

O problema da mediação dos interesses particulares com os da coletividade é o fio condutor de todo o movimento dialético da mediação da liberdade. Como, no entanto, há um predomínio dos interesses particulares ou de grupos, sem que haja uma preocupação com o substancial, a sociedade civil se constitui num lugar de conflitos e contradições. O interesse pelo benefício pessoal ou de determinado grupo sobrepõe-se ao interesse da coletividade, não se chegando a elaborar “um sistema verdadeiramente ético das relações inter-humanas”. (DOTTI apud WEBER, 1995, p. 766).

Embora a afirmação pareça óbvia, o fato é que a autorrealização não se garante por um Direito alicerçado em uma vontade não livre. Esquecem-se os sujeitos de que a liberdade e a justiça da ação social – e os atos jurídicos constituem espécies desta - não podem ser inferidas com base exclusiva na norma positivada ou no instituto que lhes servem de parâmetro. Pois, como ressaltado no capítulo intitulado “A mediação do justo e a base ética do Direito”, essa norma e/ou instituto podem refletir valores egoísticos ou serem estruturados e produzidos em desatendimento ao padrão de correção ou de dever-ser que legitimaria a ação social como boa. Se isso acontecer, ou seja, se as normas ou institutos de Direito não forem bons ou corretos, se não forem justos, muito menos o serão as ações que neles se baseiem, porque, como eles, não promoverão a ampliação da liberdade individual e social.

Repare-se que não se utiliza, aqui, de uma exclusiva perspectiva descendente da dominação, no sentido da existência de um poder opressor originado do Estado ou de classes sociais dirigidas à dominação de outras. O entendimento aqui explanado aproxima-se, nesse ponto, da tese de Foucault, exposta no capítulo segundo do presente trabalho, de que a repressão e a dominação não são meramente descendentes, mas, sobretudo, ascendentes. Assim sendo, entendê-las por um viés unívoco, segundo o qual existiria nada mais do que um poder central abatendo-se sobre os indivíduos e oprimindo-os, seria impróprio, mormente se considerado que é o Estado que resulta das relações de reconhecimento, muito embora não deixe de lhes responder à altura de sua construção ética, coordenando ou reprimindo as liberdades. Essa ideia de que o

Estado é reflexo das dinâmicas de reconhecimento fica muito clara no artigo intitulado *Direito, Cidadania e Educação: uma abordagem pragmatista*, no qual Marçal ressalta que:

O Estado não criou o cidadão. O indivíduo humano associado a seus semelhantes criou o Estado e no Estado os indivíduos se constituíram cidadãos. O Estado não foi contraente deste primeiro negócio, mas resultou dele enquanto dispositivo ou instrumento pensado e criado como uma condição de efetividade capaz e suficiente para efetivar os fins pretendidos pelos cidadãos. (MARÇAL, 2008, p. 56).

Embora, de um lado, discorde-se veementemente da visão de Marçal (2007, p. 56), acerca do Estado como “o *principal negócio jurídico* que os indivíduos humanos em sociedade podem realizar”, de outro, admite-se, a contragosto, ser ela a perspectiva ética ainda predominante e, por enquanto, tornada necessária – conquanto suprassumível - que tem servido de sustentáculo ao arquétipo instrumental de Estado que se conhece; ao modelo de Estado fortemente influenciado por concepções segundo as quais este está aí para servir cidadãos cumpridores de seus deveres, e não o contrário. Ser cidadão – escreve Marçal (2008, p. 57) – “é assumir e exercer os direitos e deveres estabelecidos pelo negócio jurídico de criar o Estado e aqueles dele derivados. É fazer o Estado funcionar devidamente para atingir os fins propostos e que levaram a sua criação.”

Entende-se, como o autor, que a noção moderna de cidadania envolve o exercício de direitos e deveres. Concebe-se, porém, que sua compreensão, apesar de fortemente marcada por traços pragmatistas – e, portanto, pela noção “saudável” de que tanto as relações quanto as instituições submetem-se a processos de atualização contínua - ainda está fortemente orientada pelo binômio servir/ser servido, em olvido de que a relação entre o Estado e o cidadão é menos de utilidade/instrumentalidade do que de necessidade existencial; em menor atenção para o fato de que essa relação não se esgota no critério da noção de correspondência entre meios e fins e de que a utilidade é apenas uma dentre as inúmeras formas possíveis pelas quais tal necessidade se manifesta.

No entanto, a tentativa empreendida por Marçal de abordar o Estado de Direito pela perspectiva de um negócio jurídico, de um acordo realizado entre os cidadãos, não deixa de revelar as relações de inevitabilidade e de inseparabilidade existentes entre as concepções éticas e morais destes e a formação do Estado pela

via dos processos de supressão. Este é, antes de qualquer manifestação concreta, uma inevitabilidade humana que se reveste de caracteres éticos - inclusive dos utilitários - presentes desde as pequenas relações. Aliás, o tratamento utilitário que o Estado dispensa aos cidadãos reflete a instrumentalização recíproca iniciada nas microrrelações. Daí a aproximação destes escritos em relação à perspectiva foucaultiana ascendente do poder.

Mas, em razão das diferenças quanto aos pressupostos epistemológicos orientadores do estudo das relações de poder, guarda-se, em relação à tese de Foucault, a diversidade do propósito teórico. Esse propósito relaciona-se, aqui, não especificamente com a evidência do controle dos corpos em uma sociedade de disciplina, mas com a elucidação das distorções experimentadas pela racionalidade nas microrrelações de reconhecimento modernas. Tais deformidades propiciaram - como já se pôde verificar - o surgimento de noções de justiça conformadoras e deformadoras das instituições e dos indivíduos.

Nem por isso, entretanto, negam-se a existência de configurações estatais que retribuem as microrrelações individualistas com mecanismos institucionais perpetuadores da dominação em rede e, muito menos, a presença de grupos sociais que se valem das estruturas do Estado para subjugar outros. Porém, compreende-se, como o fez Foucault, que essa subjugação precede a própria burguesia e que, na realidade, foi apenas teoricamente apreendida na forma de luta de classes. Ela se prende à discussão envolvendo a relação entre titularidade e exercício do poder:

E Marx e Freud talvez não sejam suficientes para nos ajudar a conhecer esta coisa tão enigmática, ao mesmo tempo visível e invisível, presente e oculta, investida em toda parte, que se chama poder. A teoria do Estado, a análise tradicional dos aparelhos de Estado sem dúvida não esgotam o campo de exercício e de funcionamento do poder. Existe atualmente um grande desconhecido: quem exerce o poder? Onde o exerce? Atualmente se sabe, mais ou menos, quem explora, para onde vai o lucro, por que mãos ele passa e onde ele se reinveste, mas o poder... Sabe-se muito bem que não são os governantes que o detêm. Mas a noção de "classe dirigente" nem é muito clara nem muito elaborada. "Dominar", "dirigir", "governar", "grupo no poder", "aparelho de Estado", etc. é todo um conjunto de noções que exige análise. Além disso, seria necessário saber até onde se exerce o poder, através de que revezamentos e até que instâncias, freqüentemente ínfimas, de controle, de vigilância, de proibições, de coerções. Onde há poder, ele se exerce. Ninguém é, propriamente falando, seu titular; e, no entanto, ele sempre se exerce em determinada direção, com uns de um lado e outros do outro; não se sabe ao certo quem o detém; mas se sabe quem não o possui. (FOUCAULT, 2008, p. 75).

Paralelamente à lógica ascendente foucaultiana, compreende-se que é nas pequenas relações individualistas e egoísticas, jurídicas e extrajurídicas, que se deformam valores éticos e se alimentam a lógica da sobreposição de interesses e a desconsideração da alteridade. Nelas se desenvolve o justo patológico a ser reiteradamente mediado e a servir de substrato à criação dos mecanismos de Direito que o Estado utilizará para se formar e para reprimir as liberdades, sobretudo nas ocasiões em que for instado a agir mediante a provocação de sujeitos que não encontram nos outros o sentimento de si próprios.

Da generalidade das relações eticamente degeneradas em face da presença de imperativos sistêmicos e de sua conversão em bases de verdade homogeneizantes de conteúdos conceituais, e não forçosamente de sujeitos pertencentes a uma classe social específica, é que esse justo brotará e partirá em direção às estruturas do Estado. Na esfera estatal, esse justo integra normas e institutos cujos padrões de justiça prestar-se-ão à conformação de instituições e de indivíduos sedentos de uma justiça que lhes garanta a autorrealização.

Será pelo fato de tomarem por ético um justo meramente normativo, que sujeitos incapazes de encontrar nas consciências alheias o sentimento de si próprios, mas sempre ávidos do alcance de uma justiça ética que lhes possibilite a felicidade, a liberdade, o encontro consigo mesmos, movimentarão uns contra os outros os mecanismos de Direito, moldando cada vez mais as instituições.

Exemplo concreto de estrutura política calcada em uma ordem jurídica tão patológica quanto as relações éticas que lhe serviram de suporte é aquele concernente à constituição do Estado pós-iluminista. Essa estrutura se apoiou em um Direito preparado por relações de desconhecimento, de intercâmbio de patologias e, por fim, de concepções distorcidas de justiça.

O individualismo e o egoísmo presentes naquelas relações éticas migraram, com o auxílio do Direito, para as instituições políticas e regressaram em forma de mecanismos repressivos. Diz-se que a instituição do Estado pós-iluminista representou a retomada das antigas formas de ditar o justo e, portanto, a restauração das estruturas absolutistas. Significou essa instituição a assunção de uma configuração política que só aparentemente atendia às demandas sociais e que, na realidade, instrumentalizava juridicamente os interesses da classe burguesa, sem contar o conluio entre esta e o clero.

Mas essa lógica de exclusão, embora utilizada pelos grupos que ocuparam os postos governamentais, não nasceu estritamente lá, nas cadeiras do Estado, mas, principalmente, nas relações éticas sustentadoras dos modos sociais de vida. Nessas relações, as condições intersubjetivas de existência, que demandavam a cooperação mútua apta a possibilitar a autorrealização intersubjetiva e a liberdade, já eram violadas. Além disso, imperativos sistêmicos e ideológicos responsáveis pela distorção da racionalidade já impediam os sujeitos de perceberem os fins sociais que deveriam pautar a vida em comunidade. Dentre tais imperativos, destacam-se aqueles que, ocultando interesses econômicos na ascensão social e política, sugeriam a limitação do poder do monarca sob a justificativa da “proteção” dos direitos individuais.

Esses imperativos, havia muito, eram convertidos em bases de verdade das relações sociais, eram objeto de aquiescência, assentimento e concordância partilhada, ou melhor, de aceitação irrefletida. Além disso, conteúdos conceituais já eram homogêneos, desencadeando processos impeditivos do reconhecimento. Como se verá mais abaixo, no “novo” modelo de sociedade continuariam a vigor, de forma apenas relativamente diferenciada, interesses na ascensão sociopolítica e econômica, cuja persecução só se prestaria a uma paradoxal manutenção da imobilidade social. Esta, a partir daquele momento, apenas se daria por outras vias...

Logicamente que o Direito, na medida das relações de dependência e participação que sempre travou com essa dinâmica atualizadora do bom, não poderia deixar de ser utilizado como instrumento de desconhecimento e, finalmente, de dominação. Assim o foi. Para o seu interior, foram migrando, no calor dos processos políticos, as concepções distorcidas de justiça produzidas sob a influência de imperativos sistêmicos vigentes nas relações éticas de então. Ao mesmo tempo, sua autoridade social e histórica de subsistema regulador desde sempre vinculado à ideia de justiça era preservada e ampliada. Sobre o papel do Direito na perpetuação da dominação, valem as palavras de Foucault:

Todo o poder, seja ele de cima para baixo ou de baixo para cima, e qualquer que seja o nível em que é analisado, ele é efetivamente representado, de maneira mais ou menos constante nas sociedades ocidentais, sob uma forma negativa, isto é, sob uma forma jurídica. É característico de nossas sociedades ocidentais que a linguagem do poder seja o direito e não a magia ou a religião, etc. (FOUCAULT, 2008, p. 144).

A maneira encontrada pelos burgueses para se manterem no poder na passagem do Estado Absolutista para o Estado de Direito foi, portanto, esta: instituir, ao lado da arcaica estrutura de poder, milenarmente apoiada no critério da soberania, normas jurídicas permeadas por um justo inevitavelmente originário de relações éticas patológicas. Essas relações eram marcadas por distorções da racionalidade, violações das condições intersubjetivas de autorrealização e existência, e conversões de imperativos sistêmicos em bases de verdade. Enfim, eram orientadas por um justo oriundo de uma realidade de sobreposições de interesses.

Esse justo patológico seria, a partir dali, pressuposto como procedente de uma vontade livre e mediado acriticamente pelos indivíduos em suas relações, até nas mais conflituosas. Sua mediação estaria, entretanto, a serviço da manutenção do *status quo* político de um modelo social que, apenas em termos, era distinto do anterior. Malgrado a abolição dos estamentos e a ocorrência constante de conflitos políticos, mesmo no período pós-revolucionário, não deixariam de vigor, naquela sociedade, a apatia dos sujeitos e a ausência do acesso crítico às reais circunstâncias políticas. Estas continuavam a ser de dominação, só que esta seria desempenhada por outros grupos.

Para se conservar, a “nova” forma de poder não poderia ser mais exercida pura e simplesmente à maneira do soberano, através da imposição de sua autoridade sobre tudo e todos. Do contrário, ela não se sustentaria, por faltar-lhe uma base de legitimidade condizente com a ideologia que se assentava. Tal ideologia pugnava pela limitação dos poderes do monarca em nome de um igualitarismo fortemente influenciado pelo republicanismo norte-americano recém-instaurado. Essa noção de igualdade havia se espalhado pelos diversos setores sociais, indo desde - pode-se acreditar - a alta orgulhosa e demagoga nobreza até o campesinato. (FEDELI, 2011).

Como o que hoje se concebe como “direitos individuais” era constantemente negado pelo poder ilimitado das monarquias, um grupo político que almejasse a ascensão ao poder haveria de incluí-lo em seus discursos. Teria de levá-lo em conta e, na medida de seu ingresso nas estruturas estatais, juridicizá-lo, para, com isso, obter, sob o argumento da necessidade de limitação do poder, o apoio da plebe. Esta classe era a menos privilegiada pelos desmandos monárquicos traduzidos pelas altas taxações e, no entanto, não deixava de ser integrada por sujeitos

interessados na ascensão política, no acesso à nobreza, mediante a compra de seus títulos.

A negação dos direitos individuais já havia sido denunciada por Rousseau, para quem, somente pela orientação dos homens de acordo com uma vontade geral impessoal, a divisão entre dominantes e dominados deixaria de existir. (CAVALCANTE, 1990). Porém, foi marcadamente em função da ocultação de interesses na ascensão política e econômica, e não simplesmente em decorrência de uma vontade impessoal voltada para a exclusiva promoção dos direitos individuais, que o discurso da igualdade se desenvolveu.

Foi sob o influxo de interesses que o advento da “nova” forma de Estado exprimiu o sintoma mais profundo do sentimento de inadequação do homem, nomeadamente o burguês, às estruturas políticas e sociais de seu tempo. E também foi apenas nessa acepção que ela significou a inauguração das possibilidades de questionamento das políticas absolutistas oriundas do poder central.

O *leitmotiv* para a limitação deste estava não na mera repulsa à sua política favoritista, mas na própria discordância popular em relação à forma pela qual essa política era conduzida, massacrando tributariamente a maioria para o privilégio econômico e político de alguns. Era preciso, no entanto, não acabar com as regalias, mas socializá-las em certa medida. Os valores egoísticos incorporados pelos revolucionários não lhes permitiriam aspirar à restrição dos poderes do soberano, sem que a vontade de extirpar a divisão entre dominantes e dominados fosse paradoxalmente ditada por seus interesses na ascensão econômica e política.

Até que se concretizasse a queda do Antigo Regime, ocorrida efetivamente entre maio e agosto de 1789, período que intermedeia os extremos respectivos da instalação dos Estados Gerais e da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (CAVALCANTE, 1990), o cenário político da França foi marcado por protestos de plebeus interesseiros de toda ordem, sobretudo burgueses. Embora economicamente prósperos, estes, em especial, encontravam-se insatisfeitos com a sua reduzida possibilidade de integração ao grupo politicamente dominante, cujo acesso era administrado pelo soberano, que se encarregava da mobilidade social, através da venda de títulos nobiliárquicos.

Segundo Cavalcante (1990, p. 21), “essa era a única alternativa oferecida aos plebeus. Ou seja, integrar-se ao Estado, à sua corte, à sua burocracia, à sua magistratura, etc., etc.”. Reparem-se quão patológicas já eram as relações éticas

daquela sociedade de transição. Os respectivos grupos, não só os grandes burgueses (banqueiros e grandes empresários), como os médios e pequenos (profissionais liberais, artesãos e comerciantes), além dos clérigos (bispos, abades, cônegos e sacerdotes sem posses) e nobres (GOMES, 2007), digladiavam entre si, para, de forma estratégica, fixarem-se nos postos do Estado, no intuito de mercadejarem com o poder.

As dificuldades de acesso ao sistema de poder gerenciado pelo monarca tinham razões de ordem quantitativa - pois o número de pretendentes era maior em relação ao que esse mesmo sistema podia absorver - e qualitativa - porque, para conservar sua prosperidade, a monarquia insistia na manutenção da pirâmide social que hierarquizava o clero, a nobreza e a plebe. Tudo à custa da destruição das velhas comunidades agrárias. (CAVALCANTE, 1990).

Foi em função da insatisfação gerada pelas dificuldades impostas à ascensão política que, no período entre maio e agosto citado, burgueses insatisfeitos e nobres privados de seus privilégios comandaram a queda da Bastilha, insuflaram a população camponesa às lutas urbanas por igualdade e liberdade e instituíram o voto por cabeça, em contraposição àquele por ordem. Em retaliação à irreduzibilidade do rei quanto à manutenção das dízimas, rendas e deveres feudais e senhoriais, firmaram os princípios da soberania nacional e da igualdade, proclamando a Declaração dos Direitos do Homem e abolindo, finalmente, pela via do golpe, a sociedade estamental (CAVALCANTE, 1990), mas não a sociedade de privilégios.

A partir dali, restava aos revolucionários a produção e a manipulação do consenso coletivo, sem o qual o Direito que lhes serviria de instrumento para o exercício da dominação não se sustentaria. A ideia do consenso coletivo deveria corresponder ao conteúdo específico do pensamento revolucionário, sendo que as leis deveriam refleti-la, para que fossem válidas e boas. Da mesma forma, sem o Direito, ou melhor, sem o justo patológico que o integrava e que seria acriticamente mediado pelos indivíduos, a própria estrutura política apoiada no consenso manipulado ruiria (afinal o Estado que se instaurava era “de Direito”).

Da produção e da manipulação do consenso encarregou-se a sociedade de pensamento, cujos componentes, em sua maioria, eram jacobinos e literatos. Interessados na manutenção do poder recém-conquistado, eles se encarregavam da fabricação do consenso mediante a exclusão simultânea daqueles que não eram

simpatizantes do movimento. Cavalcante (1990, p. 48) afirma que “o partilhar de uma opinião ocupa, assim, o lugar das antigas formas de sociabilidade e, por esta razão, prefigura a experiência de cidadania e de democracia.” A produção do consenso era realizada através das chamadas depurações, que, precedidas por investigações e julgamentos dos infames, iam desde a desmoralização e o desprezo públicos até a morte na guilhotina. (CAVALCANTE, 1990).

Compreendem-se as desmoralizações, desprezos, mortes e depurações daqueles que minimamente se contrapusessem ao movimento como formas jurídicas que aquela configuração de poder encontrou para retribuir as relações éticas em suas patologias. Segundo Cavalcante:

As depurações não seriam então recursos esporádicos, fruto de condições momentâneas e excepcionais. Ao contrário, são parte integrante da “máquina” que põe o sistema para funcionar – um instrumento através do qual se reproduz o consenso, por eliminar permanentemente a diferença. Com as depurações, os jacobinos estendiam sua influência e seu controle por toda a sociedade. (CAVALCANTE, 1990, p. 48).

Koselleck, por sua vez, explica o papel da guerra civil na França e o fundamento moral da legalidade utilizada na punição moral dos “culpados”, bem como na prevenção contra o salteamento do poder:

Se, para a crítica rigorosa, a existência da soberania estabelecida havia se tornado um crime, para o cidadão, artesão da queda desta soberania, a crise só poderia ser um tribunal. Até esse momento, por exemplo, o Abbé Raynal afirma que o equilíbrio reinante “impediu as explosões e as violências de que resultam a tirania ou a liberdade do povo”. Mas, de agora em diante, escreve em 1780, os déspotas não podem mais contar com a impunidade eterna, pois a sociedade e as leis iriam vingar-se deles: “Assim, quando a sociedade e as leis vingam-se dos crimes particulares, o homem de bem espera que a punição dos culpados possa prevenir novos crimes”. O prognóstico dualista de escolhas, em que se exprime a incerteza da ameaça de uma guerra civil, evidencia-se como um prognóstico determinista, que, à semelhança de um ultimato, antecipa a execução do juízo moral proferido sobre o mundo antigo. O fim da crise reside no castigo dos criminosos. A guerra civil é invocada no presente, exatamente à medida que seu decurso é compreendido como exercício de uma jurisdição moral. (KOSELLECK, 1999, p. 151).

Entende-se que a ligação existente entre o Direito e a manipulação do consenso caracterizou o quadro de institucionalização política da crise ética atravessada por aquela sociedade de transição. Sucedeu que o Direito passaria a girar, e mesmo a se constituir como sistema regulador, em torno de uma ideia

revolucionária, e essa ideia, a se fortalecer com o apoio do Direito. A velha lógica da imposição seria, então, apropriada pela “nova” ordem política burguesa, cujo forte aliado na imposição de seus interesses seria o Direito, agora encarado como expressão de um “consenso”, de uma vontade coletiva.

Construiu-se um Direito que pudesse não só despertar a ideia de satisfação dos anseios de justiça patologicamente desenvolvidos no seio da comunidade política (relação de dependência), como também tornar palpáveis às relações éticas padrões de correção positivados a auxiliarem no desenvolvimento de outros conceitos do justo (relação de participação).

Através desse Direito, ateorética e apragmaticamente formulado, cujo justo seria mediado por todos aqueles que não se opusessem ao movimento, moldar-se-iam as instituições políticas e os indivíduos (função conformadora e mediadora do jurídico). De um lado, as relações que estes travassem entre si seriam norteadas e condicionadas por esse justo, fortemente influenciado por interesses na ascensão política. De outro, a estrutura das instituições políticas - seus grupos e ideologias - seria reforçada, legitimada, na proporção direta das mediações patológicas ocorridas nos processos de reconhecimento. Institucionalizava-se uma crise ética.

Foi a partir da mediação do justo jurídico, formado em correspondência com as patologias da racionalidade presentes nas relações éticas, que se modelaram individualisticamente as instituições políticas, legitimou-se a sua organização patológica, garantiu-se o lugar dos grupos personalizadores e patrimonializadores do poder e reinstaurou-se, por fim, um *status quo* social e político de desigualdades.

Não restam dúvidas, todavia, de que o Estado de Direito representou uma importante proposta moderna de rompimento com a relação milenar de subordinação travada entre os indivíduos e o soberano sob o manto do Estado Absolutista. Neste, a noção acerca do respeito aos direitos humanos fundamentais era muito precária. O Estado de Direito possibilitou, ainda, o desenvolvimento da figura do cidadão - indivíduo tornado pessoa portadora de direitos e garantias fundamentais, por força das circunstâncias históricas e políticas - e o advento das noções sobre dignidade humana.

Muitos dos pontos constantes da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 são dignos de nota, como os que tratam dos direitos à propriedade, à liberdade de expressão e à resistência à opressão. O anúncio feito, por exemplo, no seu artigo primeiro, segundo o qual “todas as pessoas nascem e

são livres e iguais em direitos” (DECLARAÇÃO..., 2011), foi e ainda é de extrema significância, sobretudo no Ocidente. Esse anúncio traduziu a forma ideal encontrada pelos seres humanos de compreenderem a si próprios e aos seus pares não mais como meros animais políticos submetidos a um poder superior que insistia em lhes denegar direitos naturais. Representou tal dispositivo o germe das noções sobre dignidade que inspirariam declarações posteriores versando sobre direitos humanos, como foi o caso daquela de 1948, que privilegiou as dimensões ontológica e comunitária da dignidade. A primeira dimensão indicou que esta se trataria de um valor anterior e além do estritamente jurídico, enquanto a última apontou-lhe como núcleo a pluralidade e a intersubjetividade, que, para Hannah Arendt citada por Sarlet (2007), constituiria “a condição — não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* — de toda a vida política”.

Entretanto, a gestação desse modelo de Estado, regada a interesses egoísticos e individualistas na pura ascensão política para o exercício da dominação, faz sua instauração declarada padecer de um vício ético de origem que a torna injusta, porque não boa nem correta. Ela não é boa, porque o consenso manipulado, do qual procede, impede a emergência e a oponibilidade dos valores e contravalores necessárias à aferição e à atualização social do bom. E é incorreta, porque os padrões decorrentes do consenso manipulado, não tendo sido livremente deliberados, suplantam o dever-ser que possibilitaria a classificação da persecução daquela nova forma de poder como justa.

Como observado, as causas da instauração declarada da “nova” forma de poder são egoísticas e, assim, patológicas, não deixando margem para uma explicação sobre a contradição existente entre promessa da liberdade e ditadura do consenso. Segundo se concebe, nem essa estrutura política nem o recurso ao discurso sobre a construção partilhada do Direito como forma de limitação da arbitrariedade do Estado foram capazes de despersonalizar o poder, de despatrimonializá-lo e de despertar nos sujeitos a ideia de que a liberdade não poderia continuar a ser tratada como concessão estatal.

Embora significasse o início do rompimento com o poder absolutista, o ingresso no Estado de Direito não significou o desvencilhamento da práxis impositiva instrumental tradicional. Pelo contrário, as formas de dominação, que, segundo Fedeli (2011), eram marcadas pelos conchavos entre reis, nobreza e burguesia, sobretudo desde Luis XIV, foram renovadas. A partir daquele momento, essas

formas de dominar seriam mais bem auxiliadas por um Direito presumidamente consensual, que, sob o pretexto de inclusão, prestava-se à exclusão.

Através desse Direito, é verdade, firmaram-se noções de soberania nacional, de igualdade e de liberdade, proclamou-se a Declaração dos Direitos do Homem, etc. Mas, também, por ele, a liberdade fortaleceu a tirania jacobina de Robespierre e, mais tarde, a arbitrariedade napoleônica, filha da arrogância girondina. A fraternidade gerou o terror, que fez da Praça da Concórdia palco sangrento de execuções. A igualdade orgulhosa e egoísta contestou a autoridade, para, do mesmo modo, privilegiar a desigualdade. Ao insistir em critérios econômicos para consideração do poder, essa igualdade apenas substituiu os nobres. Aliás, diz-se que, após a vitória revolucionária, Napoleão, para se equilibrar no poder, foi levado a instituir uma nova nobreza, tamanho era o prestígio alcançado pelos títulos entre as camadas populares mais baixas. (MADELIN apud FEDELI, 2011).

Por intermédio desse Direito, substituíram-se os patrimonializadores e os personalizadores do poder, ocultaram-se interesses econômicos, mantiveram-se privilégios, fabricaram-se consensos, excluíram-se diferenças, julgaram-se, desmoralizaram-se, desprezaram-se e exterminaram-se pessoas. Tudo porque, na sua base, vigiam relações de desconhecimento e de intercâmbio de patologias, além de concepções distorcidas do justo e do bom.

Esse Direito se prestou ao soerguimento de um Estado já eticamente problemático, imerso, havia muito, nos conchavos políticos existentes entre monarcas, clérigos, nobres e plebeus. Ele auxiliou os indivíduos na institucionalização política irrefletida da crise ética, crise marcada pela restrição do potencial da autorrealização alcançável pela via do reconhecimento mútuo. Essa institucionalização acontecia à proporção que, nos seus consensos e dissensos, os sujeitos imediatizavam o justo jurídico, à espera do atendimento estatal de necessidades de autorrealização e liberdade que, em verdade, não podiam - como ainda não podem - ser objeto de concessão.

Tais carências não eram supríveis pelos grupos de poder, mesmo porque estes próprios tinham origem na realidade ética patológica de então. Apenas haviam se apropriado dos argumentos da necessidade de conquista da igualdade de direitos e da liberdade de expressão e de consciência para alçarem o poder e exercerem eles mesmos a personalização e a patrimonialização absolutista que criticavam nos

monarcas. Por tal razão, não concebiam o poder por uma lógica diferente da egoística, imperante nas relações individuais. Como bem assinala Cavalcante:

A referência à instabilidade que se seguiu à abolição da monarquia justifica-se para sublinhar a relação entre a Revolução Francesa e a luta pelo poder, uma sociedade dividida em facções opostas em torno do entendimento sobre quem deveria dominar, e sob que forma política deveria se organizar o Estado. Sua motivação é, portanto, de natureza política. (CAVALCANTE, 1990, p. 23).

Em verdade, esses grupos eram a própria incorporação (ir)racional da estrutura sociopolítica patológica arquitetada na realidade. Constituíam reflexos da desigualdade reinante desde as microrrelações e, portanto, não poderiam garantir a autorrealização através do Direito vigente. Este havia sido egoisticamente construído em correspondência com acepções distorcidas do justo, nascidas no seio das relações éticas.

No entanto, dessa estrutura política, viabilizada por um Direito arquitetado sobre compreensões de justiça desvinculadas da ideia real de bem comum, dependeriam indivíduos que também não se reconheciam e que, em função mesma desse não reconhecimento, continuavam irrealizados, sem encontrar nos outros o sentimento de si próprios. Aliás, quanto menor era o grau de autorrealização, maior o de sujeição àquele arcabouço jurídico patológico. Ali mesmo, nas relações mais elementares de reconhecimento, a dominação nascia e, delas próprias, aquela estrutura, já jurídica e politicamente deformada pela sobreposição de interesses, recolhia as forças para se renovar. Essa renovação se dava mediante a entrega à comunidade de normas e institutos recheados de um justo patológico, mediável, entretanto, por todos aqueles que aspiravam à felicidade e à liberdade.

Mesmo atualmente, acontece de a crise inaugurada nas relações éticas ser politicamente institucionalizada pela via da imediatização irrefletida do justo jurídico realizada nas ações sociais, teorizações e processos de construção das normas jurídicas. Irrealizados, mas não menos enganados pelas patologias da racionalidade, os sujeitos, imersos em agressivos embates processuais, medeiam um justo que acreditam ser aquele que lhes trará a autorrealização de que necessitam. Mal sabem, entretanto, que esse justo já corresponde à réplica jurídica fornecida às suas relações pelas instituições estatais individualisticamente modeladas e que a mediação dele, principalmente a jurídico-processual, presta-se a sustentáculo de

toda a estrutura política existente. Essa mediação revigora, reaviva, perpetua, com a chancela do Direito, a estrutura sociopolítica individualista da qual as instituições retiram as forças para patologicamente se renovarem e subjugar indivíduos não realizados.

Em consequência disso, a liberdade e a autonomia seguem decorrendo menos de uma conquista ética e, portanto, intersubjetiva, partilhada, dialética, teórica e pragmática do que da benevolência dos grupos políticos. Estes se ergueram processualmente sob a proteção de normas e institutos impregnados de um justo incorporador do modo individualista de organização social. Agora, ditam regras e institutos jurídicos em conformidade com seus interesses, mas com o aval do consenso coletivo manipulado.

Entretanto, como percebido, tais grupos só são nominalmente dominantes, porque, na realidade, se não ocupassem as estruturas do Estado, outros, como eles, lá estariam. Isso porque tanto eles quanto os lugares sociais que ocupam correspondem a arquétipos produzidos e sustentados pelas próprias patologias da racionalidade humana. São erigidos internamente a microrrelações situadas em tempo e espaço históricos determinados, constituem reflexos objetivos dessa racionalidade. Tal objetividade patológica decorre de um trabalho de caráter ético, inevitavelmente desenvolvido pelas várias individualidades morais coexistentes, cujas subjetividades são opostas. Ainda que omissivamente, essas individualidades tomam parte na formação da racionalidade intersubjetiva. Ademais, dela precisam para se formarem.

Ainda hoje, os sujeitos encontram dificuldades para entenderem que tanto a heteronomia, a dominação, a ditadura e o soberano como a autonomia, a liberdade, a democracia e o cidadão são menos criadores do que criaturas dessa racionalidade que é incessantemente produzida e reproduzida nas relações que eles travam consigo mesmos e com os outros nos processos de reconhecimento e de mediação do justo historicamente situados. Tratam-se de figuras ou possibilidades atualizadas, representativas, por sua vez, de tudo o que as estruturas racionais humanas conseguem produzir de forma ativa ou omissiva nesses processos, em função de suas ambições, desejos, necessidades, carências, medos, revoltas e conflitos.

Essas criações racionais nascem e se esvaem na intensidade das alterações intersubjetivas da racionalidade acontecidas ao longo da história, na velocidade das modificações ocorridas nos valores éticos que sustentam a vida da comunidade.

Como produtos de estruturas racionais atualizáveis, não são elas definitivas e sempre representarão algumas dentre as inúmeras formas provisórias do ser. Constituem, portanto, mais um poder-ser racional que é intersubjetivamente negável e atualizável nos processos históricos de mediação do justo.

No entanto, tais produtos não são só formas do ser. São também os seus sentidos, os motivos, sempre fugazes e transitórios, produzidos pela racionalidade, para fazer dele o que é. O ser só se sustenta como forma enquanto a racionalidade humana imputa, ainda que inconscientemente, sentidos a esta. Essa atribuição se dá na proporção da conformação das ações aos modos sociais concretos de vida situados no tempo e no espaço. Por isso se diz que o ser é mediado pelas formas históricas, ou melhor, que estas correspondem ao ser historicamente mediado e transitoriamente mantido pelos sentidos que lhes são conferidos nas ações dos sujeitos.

Contudo, esses sentidos, embora passíveis de negação, não deixam de integrar as formas que o ser poderá vir a assumir. Estas, como tudo o que é, não se originam do nada. O que é, ao mesmo tempo em que nega o seu passado, guarda consigo um pouco daquilo que foi, conserva algo dele. Sendo assim, os sentidos atribuídos às formas assumidas pelo ser, na medida em que as integram, passam, de certa maneira, a determinar, a condicionar e a moldar os processos de negação e atualização do próprio ser. O ser apenas se revela enquanto forma, porque, e somente porque, deixa de corresponder à totalidade da configuração pretérita, o que, todavia, não significa que sua nova versão não conserve algo da anterior.

Portanto, as formas assumidas pelo ser não são meras formas, pois trazem consigo sentidos ou razões-de-ser que condicionam, ditam critérios e traçam modos de negar e de atualizar esse mesmo ser. São formas-sentido, que delineiam, em exclusão de outros caminhos e parâmetros, aqueles a serem captados pela racionalidade no processo de alteração do ser e de si própria.

Seguindo tal raciocínio, poder-se-ia dizer que as configurações que o Estado assume, na condição de objetivação do ser, integram um arcabouço ético-político produtor de sentidos condicionantes da sua própria atualização. Dentre os fatores viabilizadores dessa atribuição de sentidos, encontra-se o Direito, que, imbuído de sua função reguladora, integra às relações de reconhecimento as concepções do justo que normatizou e que serão mediadas, intra e extraprocessualmente, pelos sujeitos.

Nas mediações desse justo tornado jurídico e institucionalizado em atendimento aos modelos históricos de organização da comunidade, as formas estatais encontram a sua base institucional de sustentação, o sentido político de sua vigência. O Direito, valendo-se de sua função reguladora, ampara e chancela a existência dessas configurações estatais, induzindo a comunidade à pressuposição de sua validade e ao reconhecimento jurídico delas. Mediar, portanto, o justo que integra esse Direito equivale a conferir, de forma prática, sentido ou razão de ser às formas assumidas pelo Estado, significa reconhecê-las na oportunidade da realização das ações sociais.

Entretanto, mais do que implicar o reconhecimento prático dessas configurações estatais, a mediação do justo jurídico contribui para o condicionamento dos futuros processos modificadores delas, uma vez que os sentidos a elas atribuídos nessas ocasiões determinam à racionalidade caminhos e modos de atualização. Estes não serão outros que não aqueles estabelecidos em compatibilidade com tais formas e são eles os fatores evidenciadores de que tais configurações não se originam do nada, que, pelo contrário, sucedem-se, suprimindo, mas, sobretudo, conservando características inerentes às formas anteriores.

Quando, contudo, as formas assumidas pelo Estado buscam seu sentido em mediações de um justo jurídico proveniente de um *ethos* marcado por patologias da racionalidade, os caminhos e modos de sua atualização permanecem condicionados aos sentidos patológicos que lhes foram, ativa ou omissivamente, atribuídos nesses processos. Em tais casos, essas formas, pouco ou nada, renovam-se, apenas perpetuam características patológicas pretéritas. Passam a ser atualizadas e sustentadas por um Direito cujo justo resulta do jogo processual travado entre consciências pautadas em concepções de justiça individualisticamente elaboradas.

Aqui, esse Direito patológico está para as concepções de justiça, assim como para as relações éticas. Sem abandonar as relações de dependência e participação que estabelece com a dinâmica construtora das concepções sociais de justiça, ele segue exercendo seu papel de mediador político entre a sociedade civil e o Estado e de conformador das instituições e indivíduos. Ou seja, continua, de um lado, a incorporar valores éticos e a auxiliar na construção social dos padrões positivados de correção e, de outro, a participar da estruturação processual do Estado e da formação dos indivíduos conforme a realidade social.

No entanto, em tais circunstâncias, ele (o Direito) se presta à mera institucionalização política de crises éticas, a simples modelações e remodelações individualísticas de instituições e sujeitos, visto que apenas restitui, em forma de norma, o justo patológico a ser progressivamente mediado por indivíduos cada vez menos autorrealizados. Como já se afirmou, quanto mais reciprocamente distanciados estejam, mais tendem os sujeitos a movimentar os mecanismos repressivos de Direito uns contra os outros. Ou seja, quanto menos sejam consigo-mesmos-nos-outros, maior a tendência à mediação do justo patológico constante das normas e institutos que eles construíram e que os amparam em suas pretensões. E maior sentido se atribui às formas arbitrárias que o Estado assume em conformidade com a realidade patológica.

Todavia, mesmo nessas circunstâncias micrológicas de dominação generalizada e de viciação na mediação do justo, o Estado continua não sendo quem pode criar ou conceder a liberdade política. O fato de os sujeitos lhe atribuírem a função de preceptor de direitos e deveres em realidades concorrenciais não corresponde ao elemento capaz de convertê-lo na fonte originária da autorrealização e da felicidade humanas. Porque, como afirmado, até mesmo a sua existência, em qualquer das formas em que se apresente - ainda que restritivas das liberdades - representa um trabalho compartilhado da racionalidade de sujeitos que agem ou se omitem. Daí porque se torna necessária a participação consciente de todos no processo democrático de edificação das instituições, se, como afirma Marçal (2007, p. 44), “o que se faz ou se decide deve ser endossado e assumido por todos como racional e objetivo, portanto, como válido e legítimo”.

Por outro lado, o êxito nessa dinâmica de ampliação da liberdade não depende de um mero querer, de um consenso ou mesmo de alguma garantia legal de igualdade de participação, até porque tal processo não é, tão somente, jurídico, mas essencialmente ético. Sua complexidade está referida a condicionantes históricas, a forças de poder e, sobretudo, ao sentido inconscientemente atribuído pelos sujeitos finitos às formas resultantes dessas condicionantes e forças.

Por tais razões, ousa-se discordar da afirmação feita por Marçal (2007, p. 44) de que a igualdade de chances e de participação na construção da vida e do Direito já são formalmente asseguradas, mas “só serão efetivadas, isto é, passarão de possibilidades a atualidades, na medida em que os interessados e envolvidos se assumirem como efetivos titulares dos respectivos direitos e exercê-los”. Não resolve

partir para o exercício de direitos, no intuito de, igualitariamente, construir o Direito, se as próprias chances de construção que sua estrutura oferece são desiguais, se são elas concebidas tomando por pressuposto caminhos desigualmente construídos.

O Direito ao qual Marçal se refere é o positivo, cujas normas, uma vez partilhadas pelos cidadãos – na condição de titulares de direitos positivados, seus representantes ou indivíduos legalmente credenciados ao controle de correção e validade normativas - servem de parâmetro à sua própria atualização e legitimação. Malgrado a constituição institucional que lhe é peculiar, esse Direito se desenvolve no ensejo das redefinições e reconstruções do correto levadas a efeito pelos afetados quando da aplicação dos preceitos das normas jurídicas às situações concretas. (MARÇAL, 2007).

Segundo Marçal (2007), os processos contemporâneos de desmonopolização da informação e de interdisciplinaridade entre os campos científicos fizeram com que a base de formação do Direito passasse a ser predominantemente integrada por pessoas “comuns” e, portanto, diversas dos juízes e dos legisladores. Tais sujeitos, também chamados de juristas pelo autor, além de participarem da formação e da formulação de princípios jurídicos, teriam, ainda, suas extensões. Estas corresponderiam às partes processuais, justeóricos, advogados, promotores e defensores ou mesmo especialistas e profissionais de outras áreas que, a despeito de não terem relação direta com o Direito, prestam-se a pensá-lo.

Concorda-se com a assertiva de Marçal acerca do fenômeno contemporâneo da ampliação do rol de legitimados aos processos de atualização do Direito Positivo e, ainda, com sua afirmação sobre o desenvolvimento deste nas ocasiões concretas das redefinições e redescrições do correto. Acredita-se, inclusive, que tais asseverações vão ao encontro das observações feitas no início deste capítulo, sobre as relações de dependência e de participação que o Direito mantém com as concepções de justiça, bem e correção desenvolvidas nas microrrelações.

No entanto, é preciso convir que o Direito vai até a igualdade formal e se recusa a assegurar a igualdade material de chances, de participação na sua construção e de edificação das instituições, uma vez que os caminhos de sua atualização foram construídos mediante a atribuição de sentidos patológicos às formas do ser. Por isso ele é estruturalmente desigual.

Como afirmado, essa atribuição, consciente ou inconsciente, ativa ou omissiva, deu-se através da utilização reiterada dos imperativos sistêmicos

constantes das próprias normas e dos institutos do Direito nas relações jurídicas e extrajurídicas. Com a conversão desses imperativos em bases de verdade, a capacidade de detecção e eleição de caminhos outros de negação e atualização que não os compatíveis com tais formas se viu reduzida.

Conforme ressaltado, o próprio sentido patológico atribuído às formas resultantes das circunstâncias históricas e forças patológicas de poder condicionou-lhes as alternativas de negação e atualização. Institucionalizou-se, enfim, uma crise ética através do Direito.

Por isso é que, nas condições atuais, a efetivação da igualdade formal pela assunção da titularidade de direitos e respectivos exercícios dificilmente pode transformá-la em atualidade, sem prejuízo dos próprios sujeitos e das instituições, considerando que não é essa efetivação capaz de dissolver o consenso viciado, gerador do Direito injusto que a assegura. Toda atualização e negação que se pretenda fazer no Direito deve, a princípio, passar pelos caminhos ou modos ditados pelo sentido patológico que a própria racionalidade humana foi atribuindo a ele e, conseqüentemente, às configurações do Estado nos processos viciosos de mediação do justo.

Sendo assim, torna-se difícil, para não dizer impossível, promover a construção justa do Direito a partir do exercício de uma igualdade formal, sem perpetuar dominação e desigualdades, seja pelo conflito, seja pelo consenso. Essa dificuldade decorre da própria restrição autoimposta pela razão à sua capacidade de detectar alternativas de negação e atualização diversas daquelas definidas por tais formas. A efetivação da igualdade formal de chances de atualização do Direito é, desse modo, tão desigual quanto o Direito que a assegura. Assim como o Direito, essa igualdade a ser efetivada descende da própria desigualdade das relações humanas. Nem ela nem o Direito são estruturados “para” assegurar aos interessados a construção livre e igualitária do próprio Direito e das instituições.

É conhecida, nesse sentido, a crítica ao processo penal brasileiro, cuja estrutura comporta traços de desigualdade. Quando há o indiciamento, última fase do procedimento pré-processual chamado de inquérito, já ocorreu toda uma produção de prova, “sem a participação do suspeito”. Como se essa ausência de contraditório não bastasse, toda a prova produzida no procedimento do inquérito tende a ser repetida durante o processo judicial.

Essa desigualdade procedimental na construção do Direito não se inicia aqui, não é de hoje, tem reminiscências históricas. Descansa na assimetria antiga das relações humanas, e sua existência não teria sentido, ainda hoje, se as normas e os institutos que regem os procedimentos penais não mantivessem, mesmo que indireta e inconscientemente, correspondência com as concepções distorcidas do justo desenvolvidas no seio da comunidade política. Ou seja, essa desigualdade procedimental, bem como as normas e os institutos que a sustentam não teriam um porquê de continuar a existir, inviabilizar-se-iam, caso não confluíssem, de alguma forma, com as necessidades de justiça presentes nas regras sociais de dever-ser.

Trata-se essa desigualdade procedimental, portanto, de mais um caso de correspondência entre Direito patológico, concepções de justiça e relações éticas. Sua persistência na atualidade indica que características patológicas de formas de Estado pretéritas perpetuaram-se no tempo e que os caminhos de atualização do Estado ativeram-se ao sentido patológico atribuído às suas formas nos processos de mediação do justo jurídico.

Sobre a dinâmica inquisitorial da produção da prova pesa uma lógica historicamente fincada em interesses econômicos, uma lógica de desconhecimento que garantia constitucional processual alguma, seja do contraditório e/ou da ampla defesa, é capaz de desfazer tão facilmente. Essa lógica é, por si só, perversa. Urge esclarecer que ela remonta ao inquérito medieval, sucessor das práticas judiciais gregas, e desemboca na organização do sistema judiciário dos séculos XVIII e XIX.

O inquérito medievo foi uma forma de saber/poder, na verdade, um instituto jurídico de conservação e elaboração de imperativos sistêmicos cujo modelo de produção da verdade influenciou diretamente os variados ramos das ciências exatas, humanas e sociais aplicadas do Ocidente, surtindo, por via indireta, efeitos sobre a formação das subjetividades.

A título de mera curiosidade, cite-se a tese de Foucault (2009), sobre a importância do inquérito. Foucault assegura que, como prática judiciária penal, esse instituto se desenvolveu na Idade Média, no intuito de facilitar a circulação de bens que, na sociedade feudal, não se dava tanto pelo comércio, mas através das invasões de terras. Os que detinham maior poderio bélico iniciaram o controle dos litígios judiciais para impedir que os menos poderosos utilizassem as próprias terras invadidas.

Depois, passou a ser utilizado por um poder judiciário dominado pelo poder político: o procurador, partindo da ideia de que a lesão à vítima consistia, igualmente, na lesão ao soberano e às suas leis, valia-se de um modelo de liquidação do crédito – a *inquisitio*. (FOUCAULT, 2008). Esse modelo conferia ao soberano o poder de exigir indenização para si daquele que perdia o processo, o que desembocou nas multas e nos confiscos judiciais que enriqueceriam as monarquias. Segundo Foucault:

O inquérito é precisamente uma forma política, uma forma de gestão, de exercício do poder que, por meio da instituição judiciária, veio a ser uma maneira, na cultura ocidental, de autenticar a verdade, de adquirir coisas que vão ser consideradas como verdadeiras e de as transmitir. O inquérito é uma forma de saber-poder. É a análise dessas formas que nos deve conduzir à análise mais estrita das relações entre os conflitos de conhecimento e as determinações econômico-políticas. (FOUCAULT, 2008, p. 78).

Posteriormente ao século XII, suas influências se fizeram sentir nas instituições e nos domínios de prática e saber da Idade Média, bem como das épocas clássica e moderna. A partir do século XIV, sua lógica de produção da verdade passou a ser utilizada na oitiva dos testemunhos geográficos e astronômicos e, nos séculos XV e XVI, foi empregada no desenvolvimento da medicina e da botânica. O modelo oferecido ainda permitiu ao poder real se fortalecer e se perpetuar, mediante o levantamento das riquezas dos súditos. Formas de organização econômica dos Estados foram cada vez mais elaboradas, a ponto de propiciar o surgimento das ciências econômicas dos séculos XVII e XVIII. (FOUCAULT, 2008).

Por fim, foram lastreadas na lógica inquisitorial de conservação de imperativos sistêmicos que as ciências humanas e sociais e o sistema judiciário e criminal do Ocidente se organizaram na passagem do século XVIII para o XIX. Aqui, a ideia de utilidade passou a permear o sentido social conferido à lei penal como padrão de correção. O crime foi definido não mais como pecado ou falta, mas como uma conduta perturbadora e danosa à sociedade, enquanto o criminoso passou a ser considerado como um inimigo social que teria rompido com o pacto e cujo dano causado à sociedade deveria ser apagado. A noção de periculosidade passou, assim, a assumir maior relevo no plano social e, com ela, incentivava-se a criação de penitenciárias, manicômios, hospitais, escolas e asilos. (FOUCAULT, 2008).

O aumento no número dessas instituições de reclusão se dava em atendimento à preocupação panóptica,²³ socialmente generalizada, com a virtualidade da conduta, ou seja, com o que o indivíduo poderia vir a fazer, e não exatamente com o que ele fez de fato. Surgiram novos mecanismos jurídicos de controle derivados do panoptismo, que se espalharam pelas diversas instituições sociais: ali mesmo, no século XIX, o indivíduo era inserido nas instituições (prisão, escola, hospital, etc.), que o vigiavam, bem como constituíam e controlavam o seu grupo. Essas instituições de vigilância não podiam ser consideradas próprias do grupo, criadas por ele. Na verdade, elas passaram a integrar o próprio indivíduo e a constituí-lo enquanto grupo. (FOUCAULT, 2008).

Ainda hoje se percebem as consequências das influências das relações de poder ínsitas ao modelo do inquérito medieval sobre as diversas esferas sociais. Essas influências recaem sobre as ciências, tanto as exatas quanto as humanas e sociais aplicadas, mormente o Direito e respectivos institutos, dentre os quais o processo penal. A importância delas ainda é extrema na atualidade, indicando um passado que, invariavelmente, participa do presente em toda sua intensidade.

Fala-se não do inquérito somente, mas de uma lógica econômica e política que impregnou a produção da prova e ditou a elaboração de uma versão da verdade fortemente direcionada à satisfação de interesses políticos na circulação das riquezas. Ela foi e é transmitida, imperceptivelmente, em atendimento a formas hegemônicas culturais, políticas e econômicas. É reproduzida e generalizada em vários campos do conhecimento ocidental.

No caso específico do Direito, ao viabilizar a transposição para o seu interior das concepções do justo calcadas em imperativos sistêmicos ligados a interesses econômicos, essa lógica fez com que ele se constituísse já não oferecendo chances igualitárias para a sua reconstrução dialética, teórica e pragmática. Ela auxiliou na construção de caminhos de atualização do Direito que se revelaram tortuosos em função das constantes mediações do justo jurídico patológico que foi se formando. Não fosse a sua presença nas situações mais corriqueiras da vida, não seriam esses os caminhos de atualização do Direito e das instituições políticas, que, ainda hoje, as sociedades, especialmente a brasileira, insistem em trilhar.

²³ Sobre o panoptismo como mecanismo de controle disciplinar, vide, no capítulo segundo, os comentários sobre as lições exaradas na obra “Vigiar e Punir”, de Michel Foucault.

As pessoas, em geral, acreditam que essa lógica ficou no passado, mas não se dão conta de que ela não só os integra, como também lhes excede o próprio entendimento e o raciocínio, chega antes de que estes se formem. Essa lógica constitui a neutralidade que os sujeitos creem ter na condição de observadores, neutralidade que, no entanto, eles ignoram como criação histórica decorrente de uma série de práticas sociais impregnadas de uma ou poucas versões da verdade. É ela que conduz ao entendimento de que é normal que um processo se inicie já apoiado em provas prévias e quase que unilateralmente constituídas pelo próprio Estado que acusa, malgrado a existência de princípios como a isonomia, o contraditório, a ampla defesa, o devido processo legal e a presunção de inocência.

Tal lógica faz com que os sujeitos entendam como natural que o contraditório na fase inquisitorial se inicie só a partir do indiciamento. E isso, se autoridade policial, com base no artigo 20 do Código de Processo Penal, não decretar o sigilo, caso o entenda necessário à elucidação do fato ou à proteção do interesse social (como se a preservação do direito individual não fosse necessária à viabilização deste...).

Essa lógica se oculta no inquérito e se blinda contra o acesso crítico pelos indivíduos. No entanto, direciona toda a processualística, indo da estruturação das consciências bem intencionadas dos participantes do processo à sequência legalmente positivada dos atos jurídico-processuais. Ela contribui para a atribuição do sentido patológico às formas do ser concebidas pela racionalidade. Faz da neutralidade, que constitui, a evidência extrema da redução na capacidade de eleger caminhos outros de atualização. Assumi-la equivale a repisar esses caminhos e a perpetuar desigualdades. Sua assunção significa neutralizar o condicionamento determinado pelo sentido atribuído a formas resultantes de circunstâncias históricas e forças patológicas de poder.

Os modelos de produção da prova que hoje se conhecem, quais sejam, o inquérito e o Processo Penal, constituíram-se e se constituem como formas de institucionalização política de crises éticas através do Direito. Sua estruturação alberga passados de sacrifício de alguns para atendimento dos interesses de outros. Nesse sentido, é de se esperar que, historicamente, tendam ao oferecimento de chances desiguais na sua reconstrução. Mas, como já é sabido, essa desigualdade não nasce em tais institutos, e sim nas relações sociais.

Diz-se que a institucionalização mencionada ocorre também na medida em que as provas produzidas por meio desses institutos são ditadas por valores específicos, são perpassadas, atravessadas e entremeadas por interesses que foram e que são determinados segundo um arquétipo específico de sociedade, centrado em padrões característicos burgueses. São essas estruturas a corporificação política e jurídica da dominação, porque regadas a uma ideologia peculiar que as compõe desde o seu nascedouro, que participa detalhadamente de sua constituição, formando com elas uma unidade, uma amálgama. Tratam-se de estruturas produzidas em conformidade com uma lógica própria, originalmente direcionada à satisfação de valores determinados, dos quais os sujeitos compartilham, porque os subjetivam e, em os subjetivando, integram-nos em suas personalidades, formando com eles um todo quase inseparável.

Nesse sentido, são elas em si mesmas excludentes, especialmente porque representam uma concepção específica do “bom”, na verdade, a única que o Direito se deu a conhecer. Ao assumirem essa compreensão unilateral, por sua vez impeditiva da contraposição entre valores e contravalores, esses institutos não se deixam atualizar dinâmica e dialeticamente. Apenas instrumentalizam valores egoísticos e, dessa maneira, não contribuem para a ampliação da liberdade e da felicidade dos indivíduos e da sociedade. Apoiam-se em concepções excludentes da alteridade, não são bons.

Esses modelos jurídicos, assim como qualquer outro que se preste à dominação, além de não serem bons, são incorretos, porque sua criação não deriva da atividade livre da vontade, de um processo intersubjetivo, partilhado, dialético e igualitário, à maneira daquele que deve instituir espontaneamente as normas sociais que lhe servem de substrato. Correspondem a modelos jurídicos historicamente impostos, repressivos, desiguais, e ainda que buscassem o que é socialmente considerado bom, seriam injustos, porque sua estruturação e seu processo de produção não atenderiam ao dever-ser cuja observância legitimaria as ações.

Por tais razões, suas “verdades” não podem ser boas nem corretas, assim como não o podem ser as condutas nelas pautadas e as normas e os institutos jurídicos que delas decorram; porque sempre estarão a refletir patologias da razão que interferem na capacidade de mediar o justo e de alterar a realidade e mesmo os próprios padrões de aferição do que é bom, correto e justo. Essas “verdades” e as ações sociais, as normas e os institutos jurídicos que dela derivam representam

fatores impeditivos da ampliação da liberdade individual e social, inconcebíveis de serem alcançadas de forma não intersubjetiva. Sua reiteração acrítica implica a violação das condições intersubjetivas de existência, condições que impõem a cooperação mútua como forma de ampliação da liberdade possível. Essa reiteração acrítica contribui para a restrição das possibilidades de reconhecimento. Significa a institucionalização política constante de uma crise ética a partir do Direito.

Como afirmado acima, já que se convive com outros indivíduos, é preciso que se contribua para a ampliação da sua liberdade, pois, do contrário, os processos de aprendizagem da razão tornar-se-ão dolorosos, porque caracterizados pela autoexclusão. Esses processos não dispensam o exercício da capacidade do distanciamento necessário às compreensões direcionadas ao justo, que, como visto, não é dado de pronto, sendo alcançado pela efetivação do “bom” pelo “correto”.

Um exemplo importante de institucionalização da crise ética pela via mediadora do justo jurídico é percebido na teorização realizada por Clark (2008), para quem existiria uma relação intrínseca e consequencial entre inflação legislativa, descrença popular, ineficácia das leis e injustiça social.

Segundo o autor (CLARK, 2008), a intensa produção legislativa realizada no Brasil, sob o argumento da necessidade de se promoverem melhorias sociais não proporcionadas pela legislação vigente, esconde um propósito dominador. Ao inflar o sistema com normas que não dispõem de condições de serem implementadas, essa produção, levada a cabo por grupos política e economicamente poderosos, incitaria a população ao descrédito em relação à legislação. Tal descrença desmobilizaria as lutas sociais pela eficácia das leis existentes, eficácia legislativa que o autor considera indispensável ao alcance da justiça social.

Portanto, na opinião de Clark (2008), ao quadro brasileiro crônico de inflação legislativa, devido às influências políticas e econômicas das elites, seguir-se-ia um estado de ineficácia motivado pela descrença popular nas leis, fator que contribuiria para o horizonte de dominação e desigualdade entre humanos. Assim, existiria, na opinião do autor, uma relação de causa e efeito entre inflação legislativa, descrença popular, ineficácia das leis e injustiça social.

A saída que o autor enxerga para esse problema não está simplesmente em produções e modificações das leis, mas em alterações reais nas bases sociais de exploração, segregação e ganância. Tais mudanças, ele acredita, entretanto, serem

possíveis a partir da exigência popular ampla e irrestrita da eficácia da “boa” legislação.

Praticamente em todos os campos das relações sociais em que temos de intervir, legislativamente, para contribuir na transformação de nosso calamitoso quadro socioeconômico, possuímos uma numerosa legislação capaz de “vedar” e “modificar a selvageria implantada no Brasil desde quando fomos invadidos em 1500. O que realmente necessitamos é que as leis sejam vividas, ou melhor, tenham eficácia no mundo real do ser, e não continuem apenas no universo imaginário do dever ser. A título de exemplificação, para reforçar a nossa argumentação, encontramos no plano infraconstitucional inúmeras leis que poderiam, caso a eficácia fosse plena, “remodelar” a nossa realidade e levar o país às trilhas da justiça social e econômica. Dentro do Direito Econômico, temos: para vedar o abuso do poder econômico (cartel, venda casada, divisão do mercado realizada pelos oligopólios) as Leis ns. 8.884, de 11.6.94 e 8.137, de 27.12.90; para repressão das ilicitudes no mercado de consumo possuímos o famoso e avançado Código de Proteção e Defesa do Consumidor; já para combater os preços astronômicos e abusivos podemos usar a Lei Delegada n. 4, de 26.9.62. Os exemplos multiplicam-se, nos diversos ramos do Direito, seja ele no penal (efetivar a segurança pública), ambiental (proteção da natureza) ou tributária (combate a sonegação fiscal). Para reivindicarmos a eficácia da legislação, temos que travar processos de disputas sociais, seja na mídia, nas organizações não governamentais, no Judiciário e em outros espaços possíveis (além dos legislativos e executivos), sem violência, onde os cidadãos individualmente ou organizados atuem e exijam as condições necessárias, sejam humanas, científicas, materiais, educacionais, naquele intuito. (CLARK, 2008, p. 52).

Concorda-se com o diagnóstico, que se considera lúcido, mas discorda-se da solução proposta, por se reputá-la quimérica. Clark “quer combater a doença com o próprio veneno”. Ao mesmo tempo em que, com muita propriedade, opõe-se a modificações e criações legislativas inaplicáveis, realizadas por um Estado corrompido, que se utiliza do pretexto do alcance de melhorias para dominar, devolve a esse mesmo Estado o papel da efetivação da justiça social. Devolve, porque, em sua crítica, os deletérios efeitos dominadores da inflação legislativa têm por contraponto necessário a aplicação compulsória da “boa” lei pelos órgãos competentes, em caso de inobservância social ou desatendimento de sua finalidade. O autor deixa claro que a eficácia legislativa, no sentido apontado, é não apenas fundamental, mas essencial ao alcance da justiça social.

Mas o que seria uma lei boa? Poder-se-ia, facilmente e de forma generalizada, falar em uma legislação justa, no sentido de ser boa e correta, nas condições modernas, mormente as capitalistas? Possivelmente não. Como já ressaltado, a estrutura individualista da sociedade moderna, porque permeada por imperativos sistêmicos e ideológicos, prejudicou a dinâmica de autorreformulação

dos sujeitos, alcançável pela via do reconhecimento mútuo. Por conseguinte, ela alterou também o potencial de percepção social da justiça, do bem e da correção, sendo que essa alteração se refletiu nas leis e nas instituições.

Por exemplo, é boa a legislação trabalhista e previdenciária que confere estabilidade de um ano ao empregado envolvido em acidente considerado grave e que retorna ao trabalho após afastamento por mais de quinze dias? Aparentemente sim, pelo menos aos olhos do trabalhador, que, em situação de hipossuficiência econômica e jurídica, espera que a carência de proteção do seu direito seja suprida pelo Estado, ao qual historicamente atribui essa obrigação. Essas leis parecem auxiliar no combate à presumida situação de desigualdade econômica e jurídica do empregado.

Porém, se examinado mais de perto, ver-se-á que ela não é boa. Não porque não beneficia o trabalhador, não é isso. Sabe-se que o empregado continua a poder ser dispensado sem justa causa (o que é realmente uma “causa justa”? A legal?) caso o afastamento seja igual ou inferior a quinze dias. Ou seja, sabe-se que a separação legal, segundo a qual o salário proporcional aos primeiros quinze dias fica por conta do empregador, enquanto a quantia referente aos outros dias é de responsabilidade do Estado, foi feita para não garantir a estabilidade empregatícia. Do contrário, a dispensa sem justa causa já teria sido abolida.

Na realidade, a razão de essa legislação não ser boa é que ela se vale da tendência generalizada à imediatização do justo puramente jurídico para apresentá-lo como ético. Ao fazê-lo, ela coroa o impedimento da oponibilidade entre valores e contravalores, indispensável à atualização do bom, obstáculo há muito tempo inaugurado nas relações éticas. Essa legislação representa, portanto, a institucionalização da crise ética, foi concebida em clima de violação das condições intersubjetivas de existência, de distorção da racionalidade e de deslocamento de ideais sociais normativos. Agora, ela se apresenta como um exemplo do que Alves denominou “formalismo jurídico como mediação ideológica entre o Estado e a sociedade civil”. (ALVES, 2009, p. 169). Como afirma Alaôr:

A abordagem formal da realidade só pode captá-la em parte, precisamente como aparência, como racionalidade instrumental, sem poder fazer as incursões aprofundadas nos subterrâneos da realidade que é extremamente dinâmica e contraditória. (ALVES, 2009. p.172).

Os grupos de poder que a produziram - e aqui se acrescenta, grupos saídos da própria realidade social – pensaram-na já distanciada do dever-ser emergente do plano social empírico. Trata-se de uma normatividade jurídica separada dos processos sociais não patológicos de mediação do justo. Foi arquitetada em desconformidade com a noção de dependência mútua entre as liberdades. Os autores dessa legislação esperam que todos a apliquem em confiança nas pretensões de sistematicidade, completude, coerência e objetividade jurídica que sua estrutura quer expressar. Mas o fazem em descon sideração à totalidade concreta da vida social, que é pluralista, dinâmica, dialética, sempre inacabada e dependente da história humana.

Apesar das incongruências dessa legislação, a aplicação de seus termos segue sendo perseguida pelos sujeitos já criticamente apáticos. Por serem incapazes de acessar as circunstâncias sociais nas quais essas normas foram produzidas, os sujeitos consideram essas mesmas normas completas e justas. Desconhecem que a mediação do justo que integra essa normatividade perpetua injustiças sociais, atende a imposições de poder que anulam a alteridade.

Mas tal consideração acerca da justiça da legislação e mesmo a formação dos grupos de poder só se tornaram possíveis porque um processo de conversão generalizada de imperativos sistêmicos e ideológicos capitalistas em bases de verdade as precedeu. Esse processo impediu a autorreformulação a partir de uma “lógica” ampliativa da liberdade. A homogeneização de conteúdos conceituais que se seguiu a esse processo prejudicou a percepção pelos sujeitos do justo ético que conduz ao respeito da alteridade, à limitação dos impulsos para a garantia da liberdade e à emancipação. Agora, ela contribui para a produção e a sustentação do justo jurídico, sobre o qual se apoiam os grupos para se manterem no poder estatal.

No exemplo fornecido, nem empregado nem empregador são livres e autorrealizados. Não o são, porém, pelo fato de “o Estado e o Direito” os impedirem, mas sim porque esse impedimento é ditado a estes pela estrutura desigual e individualista das próprias relações humanas. O Direito apenas corresponde ao padrão de correção de que se vale o Estado para estabelecer elos de legitimidade entre ações egoísticas e o que é egoisticamente considerado bom. Mas ambos são determinados pelo individualismo humano.

O pensamento de Clark não se desvencilha do imperativo sistêmico, há muito convertido em base de verdade, segundo o qual a liberdade e a justiça social far-se-

iam pela garantia estatal da eficácia do Direito Positivo. Embora reconheça que “se as bases da sociedade são de exploração, segregação e ganância em nada adianta modificar as leis, já que elas se transformarão em fetiche ou em documentos ilusórios” (CLARK, 2008, p. 53), sua análise atribui a solução das mazelas sociais ao Direito, como se as desigualdades e as injustiças sociais pudessem ir desaparecendo e a justiça social emergindo à medida que a população lograsse obter do Estado a eficácia pretendida às leis já existentes.

Entretanto, esquece-se de que, se os menos econômica e politicamente abastados não fossem indevidamente limitados em sua liberdade pelas leis criadas pelos “mais poderosos”, estariam no lugar destes, produzindo-as. O autor parte de uma separação absoluta entre dominantes e dominados, não levando em conta que ambos são resultados de suas próprias relações egoísticas e que, nesse sentido, nenhum deles domina. Ambos, agindo ou se omitindo, produzem o substrato do justo jurídico e serão eles próprios que, calcados nesse conteúdo ético, aplicarão as leis e o Direito.

Sendo assim, o próprio Direito e as leis só se sustentam como formas de dominação, porque a sua base ética intersubjetiva já está abalada, e não em função de uma simples desmotivação da população na cobrança da eficácia das leis existentes. De maneira que não basta que estas sejam aplicadas. É preciso que haja mudanças reais na sua base ética, para que novas imediatizações do justo puramente jurídico não impulsionem a institucionalização política de crises iniciadas nas relações éticas e não se perpetuem injustiças e inadequações sociais com o auxílio do Direito.

Concorda-se com Clark sobre a existência de um tal “fetiche das leis” na sociedade brasileira (CLARK, 2008, p. 47) e, mais amplamente, na moderna. Realmente, grupos que ocupam cargos estatais têm prometido - em representação a interesses políticos e econômicos específicos - progressos sociais, através da produção de leis inaplicáveis, levando a população a expectativas que não se cumprem.

Por outro lado, entende-se que somente uma sociedade que é individualista, indo ao extremo de não ver no Estado e no Direito uma projeção de sua racionalidade, poderia acreditar na base de verdade correspondente à ideia de melhoria das condições sociais exclusivamente pelo Direito. Apenas uma sociedade que se feche excessivamente no seu individualismo, chegando ao ponto de se

alienar do poder estatal, pode descrever na possibilidade de mudanças, sob o pretexto da ineficácia ou eficácia das normas jurídicas. Só uma sociedade individualista é capaz de não lutar pelas alterações possíveis em função de um descrédito nas leis, ou mesmo de lutar, estando, todavia, atada a um marco teórico que alça o Estado à condição de superego social e promove a separação absoluta entre dominantes e dominados.

Uma sociedade assim se esquece de que a dominação tem seu início nas pequeninas relações éticas, dá-se em rede e só aí forma os grupos que manipularão as instituições políticas através do Direito. Grupos que a própria estrutura social individualista sustentará não somente pela exclusiva e óbvia via do voto alienado, mas pelo caminho oblíquo e, por isso, o mais preocupante, que é o da reprodução cotidiana de valores egoísticos, expresso na desconsideração reiterada do outro nas microrrelações, na indiferença e mesmo na animosidade recíproca crescente.

Essa animosidade invade cotidianamente as salas do Judiciário, recorrendo a normas jurídicas patologicamente construídas. Ela é lastreada numa concepção jurídica unilateral de liberdade, em função da qual os sujeitos passam à persecução estratégica e intransigente de seus interesses, comprometendo sua vida social pela sobrevalorização dos direitos subjetivos próprios em detrimento do outro. Revela essa animosidade a inoperância da racionalidade em promover a alteração dialética, pragmática e teórica que se faz necessária na própria realidade. Ela procura por algo ou por alguém que dê conta dela e de sua pressa, por isso, impõe a abolição de graus de jurisdição, a criação desenfreada de leis mais severas, a reforma da legislação penal e, por fim, o aumento no número de varas judiciais e de servidores.

Não só os grupos do poder apontados por Clark como o próprio fetiche em torno do caráter salvador da lei, que muito apropriadamente ele denuncia, são, conforme afirmado, reflexos da própria racionalidade humana individualista que foi se constituindo, como se constitui, nos processos de mediação do justo. São formas que a racionalidade cria e às quais atribui, de maneira prática, voluntária ou involuntariamente, ativa ou omissivamente, os sentidos que têm. Estes, quer se queira, quer não, condicionam toda a dinâmica de atualização.

A teorização de Clark, porque extremamente focada na necessidade de eficácia da legislação existente para combater o incremento das desigualdades sociais pelo Direito, mais do que guardar os lugares dos grupos que se alternam nos comandos do Estado, confere sentido ou razão de ser à sua hegemonia. Porque

olvida que a prescrição de liberdades, direitos e deveres humanos recíprocos em uma realidade de concorrência se apoia numa racionalidade distorcida. Essa prescrição, atribuição original do Estado e do Direito modernos, já é patológica de saída, porque produzida sob a influência maléfica das condições de violação à intersubjetividade. Ela decorre da própria inaptidão dos homens para o convívio. Corresponde à expressão do Estado e do Direito enquanto projeções do individualismo e do egoísmo humanos. Aliás, o Estado e o Direito modernos são filhos das patologias da racionalidade humana, existem em função delas e nelas encontram a sua razão de ser, o seu sentido.

Esse sentido patológico atribuído ao Estado e ao Direito, essa razão de ser estritamente ligada à dificuldade de convivência, ao mesmo tempo em que ajuda a traçar os caminhos de atualização e negação dessas formas, indica que aquele que o confere está, de antemão, em um caminho previamente identificado e autoimposto pela racionalidade. Esta já se vê diminuída na sua capacidade de identificação de alternativas outras de atualização e negação, que não as impostas por essas formas.

Portanto, Clark converte em base de verdade o imperativo sistêmico conforme o qual a justiça social e a liberdade são alcançáveis pela eficácia do Direito positivo. Torna, assim, o justo jurídico o justo das instituições políticas, mas se esquece de que, na base ética intersubjetiva que sustenta esse Direito, todos são dominantes e dominados. Nessa teia de subjugação recíproca, ninguém detém o poder, embora todos o exerçam e somente alguns se apropriem dele.

Essa base ética é egoística em si mesma, porque marcada pela homogeneização de conteúdos conceituais, pelo desconhecimento recíproco e pela formação de compreensões empobrecidas do bem, da justiça e da correção. Todos manejam leis egoisticamente elaboradas contra todos e, nesse sentido, legitimam a estrutura ética, jurídica e política que aí está ao imediatizarem um justo patológico. Por isso se disse que a aplicação do Direito sempre se tornará inócua, se não vier acompanhada de mudanças reais na sua base ética. Essas afirmações sobre a necessidade de mudanças nas relações éticas que dão suporte ao Direito parecem clichês, de tão lógicas. Entretanto, por serem óbvias e lógicas demais, é que são pragmaticamente desconsideradas.

Teorizações assim auxiliam na caracterização do Direito como fator legitimador das desigualdades sociais, à medida que, inconscientemente, utilizam-no

em desconsideração da realização intersubjetiva. Elas fazem com que o Direito não seja o que quiméricamente se afirma sobre ele, um fator apto à condução da libertação, e sim mais um elemento de dominação e exclusão. Por isso, Alves (2009) vai dizer que o Direito só é o que é, porque não é o que os discursos dizem sobre ele.

Esses discursos auxiliam na institucionalização política da crise ética, convulsão iniciada nas relações extrajurídicas e marcada pela já comentada sequência, que merece ser rememorada em seus passos, quais sejam: violação das condições intersubjetivas de existência, acompanhada de distorções da racionalidade; deslocamento do sentido normativo dos ideais sociais; apatia crítica; dificuldade de acesso às circunstâncias sociais patológicas e de identificação do sentido ético normativo subjacente à realidade social e capaz de orientar as relações; conversão de imperativos sistêmicos e ideológicos em bases de verdade das práticas e discursos sociais; homogeneização dos conteúdos conceituais utilizáveis na autorreformulação dos sujeitos; adulteração dos padrões de aferição do bom, do correto e do justo; restrição do potencial da autorrealização alcançável pela via do reconhecimento mútuo; construção do Direito a partir de padrões sociais adulterados de aferição do bom, do correto e do justo; imediatização do justo jurídico e institucionalização política da crise ética.

Por último, importa ressaltar que também institucionalizam politicamente crises éticas decisões processuais que mal-entendem a justiça como “a revolução dos fracos e dos oprimidos”. Inconscientemente, elas incorporam as motivações da parte econômica e juridicamente hipossuficiente e se utilizam de normas jurídicas para darem vazão aos seus impulsos de justiça. Nessas ocasiões, como se não bastasse a imediatização de um justo jurídico decorrente de relações éticas pontuadas pela sobreposição de interesses, pelo desconhecimento recíproco e pela troca de patologias, seus respectivos prolores tendem à violação de princípios de justiça incorporados pelo Direito.

Intencionam realizar o conceito de justiça que têm apoiando-se em dispositivos constitucionais e processuais. No entanto, nada mais fazem do que cortar uma via de atualização do bom e impedir um caminho para o saber recíproco mediante a contraposição de argumentos. Mais do que isso, contribuem para a perpetuação das desigualdades através do Direito, o qual se torna privado de uma remodelagem dialética, teórica e pragmática.

Tal é o exemplo da presunção generalizada de dispensa discriminatória nos casos de trabalhadores portadores da Síndrome de Imunodeficiência Adquirida (AIDS). É inegável que essas pessoas devem ter, como todos, a dignidade respeitada pela sociedade e pelo ordenamento. Mas isso não pode ser feito em violação a máximas universais de justiça que o próprio Direito já alberga, como é o caso da proibição de condenação sem prova.

A esse propósito, a jurisprudência brasileira tem firmado o entendimento absurdo, embora bem intencionado, segundo o qual, não restando demonstrados pelo empregador reclamado os motivos da dispensa do empregado adoentado, é de se presumir a discriminação. Em consequência disso, advém o direito à indenização pelos danos morais alegados e à reintegração do trabalhador, com fundamento no artigo 1º, IV da Constituição Brasileira de 1988 e no instituto processual da inversão do ônus da prova.

PORTADOR DO VÍRUS HIV. DISPENSA DISCRIMINATÓRIA. NULIDADE. REINTEGRAÇÃO DO TRABALHADOR. Embora inexista em nosso ordenamento jurídico norma legal prevendo a estabilidade do empregado portador do vírus HIV, certo é que a jurisprudência da corte superior trabalhista, vem se posicionando no sentido de inverter o ônus da prova em prol do trabalhador portador do vírus HIV, incumbindo ao empregador o encargo de infirmar a motivação discriminatória da dispensa. Nesse contexto, considerando-se não ter sido evidenciada nos autos outra motivação para a ruptura contratual, torna-se verossímil a tese de que ela ocorreu em virtude das licenças médicas e mal-estar decorrentes do fato de ser o autor portador do vírus HIV, restando incontroverso nos autos que a empresa tinha ciência da enfermidade, caracterizando-se, assim, abuso do empregador no direito de rescisão contratual, impondo-se, em decorrência, a nulidade do ato, com a consequente reintegração do obreiro. (BRASIL, 2011).

AGRAVO DE INSTRUMENTO EM RECURSO DE REVISTA. DANO MORAL. VALOR DA INDENIZAÇÃO. EMPREGADO PORTADOR DO VÍRUS HIV. DISPENSA IMOTIVADA. PRESUNÇÃO RELATIVA DE DISCRIMINAÇÃO. REINTEGRAÇÃO. A ordem jurídica pátria repudia a discriminação, cuja presença na voluntas que precede o ato da dispensa implica a sua ilicitude, ensejando nulidade. O exercício do direito potestativo de denúncia vazia do contrato de trabalho sofre limites, na hipótese de ato discriminatório, em função dos princípios da função social da propriedade (art. 170, III, da CF), da dignidade da pessoa humana e dos valores sociais do trabalho (art.1º, III e IV, da CF), por manifesta incompatibilidade. A jurisprudência desta Corte Superior evoluiu no sentido de presumir discriminatória a dispensa sempre que o empregador tem ciência de que o empregado é portador do vírus HIV, com a consequente inversão do encargo probatório (*praesumptio juris tantum*). DANO MORAL. CONFIGURAÇÃO. No dizer de José Affonso Dallegrave Neto (in Responsabilidade Civil no Direito do Trabalho. São Paulo: LTr, 2ª ed., 2007, p. 335), a “imposição de comportamento positivo ao titular da empresa, quando manifestada na esfera trabalhista, significa um atuar em favor dos

empregados, o que, na prática, é representado pela valorização do trabalhador, por meio de um ambiente hígido, salário justo e, acima de tudo, por um tratamento que enalteça a sua dignidade enquanto ser humano. (BRASIL, 2010a).

AGRAVO DE INSTRUMENTO. RECURSO DE REVISTA DESCABIMENTO. 1. DESPEDIDA DISCRIMINATÓRIA. EMPREGADO PORTADOR DO HIV. REINTEGRAÇÃO. Esta Corte tem-se posicionado no sentido de que, quando da dispensa imotivada do portador do HIV, ciente o empregador da doença, resta presumida a ocorrência de discriminação. Precedentes. 2. DANO MORAL. CONFIGURAÇÃO. A reavaliação das provas que conduziram à caracterização de dano moral não é possível em via extraordinária, incidindo o óbice da Súmula 126/TST. Agravo de instrumento conhecido e desprovido. (BRASIL, 2010b).

Agora, pergunta-se: como deduzir uma discriminação do fato de o empregador não ter produzido prova processual da motivação da ruptura do contrato? Não há como, a não ser por meio de uma compreensão benevolente da caridosa, mas não criteriosa e indiscriminada aplicação da inversão do ônus da prova. Este se justificaria nas hipóteses em que a prova só pudesse ser fornecida pelo empregador reclamado, como é o caso dos cartões de ponto, que, em ações envolvendo pedidos de horas-extras, sempre estão sob sua custódia. As discriminações não de ser provadas por aquele que as alega, pois, do contrário, o máximo que se poderá fazer é converter a dispensa na modalidade imotivada, e não condenar sem prova.

Por tais motivos, entende-se que as decisões de reintegração e de condenação em danos morais são nulas nos casos citados, porque apoiadas numa presunção absurda de discriminação. Estão mais escoradas na boa vontade dos juízes do que na validade jurídica. Porém, elas não têm nem mesmo validade ética, porque a presunção de discriminação para condenação não pode ser ética. Ademais, se não houve prova da discriminação, ou seja, se a discriminação não existe no plano jurídico, não pode haver presunção nem de culpa, nem de dolo de dano moral. Inexistindo discriminação comprovada, o que se poderia discutir seria o dano moral na dispensa sem justa causa. Mas tal dano não pode ser presumido, mesmo nesse caso, até porque o próprio sistema admite tal tipo de dispensa.

Essas decisões, por mais bem intencionados que sejam seus prolores, não são boas, porque não contribuem para a formação da vontade livre, para a ampliação da liberdade tanto daquele que dela se “beneficia” quanto daquele declaradamente “prejudicado”. De igual maneira, são incorretas, pois se

desvinculam da realidade processual concreta (a inversão indiscriminada do ônus da prova é injusta em si mesma) e não se constroem pelo exercício do contraditório amplo, dever-ser capaz de legitimá-las na busca do que concebem como sendo bom. Simplesmente instrumentalizam necessidades e interesses, não permitem as oportunidades de interação e cooperação necessárias à construção livre da vontade. Essas decisões, porque não boas e/ou corretas, tornam injustas as ações que nelas se baseiem.

Elas são tão patológicas como a estrutura jurídica cujas incongruências intentam suprir, pois, à maneira dela, constituem reflexos das influências das patologias da racionalidade sobre a dinâmica da mediação do justo. Como são incapazes de auxiliar os indivíduos no conhecimento recíproco, prometem uma autorrealização que elas próprias não têm condições de cumprir. Dão azo aos interesses e desejos desses sujeitos, condenam seus ex-adversos em danos morais “para alívio do sofrimento”, mas não logram o suprimento do vazio desencadeado pelo exercício de pretensões egoísticas.

Em não cumprindo tal promessa, alimentam mais e mais a dependência de indivíduos que não são consigo-mesmos-nos-outros em relação às estruturas jurídicas. Induzem, enfim, indivíduos não autorrealizados a acreditarem que a justiça, a autorrealização e a liberdade se acessam exclusivamente pela movimentação dos mecanismos jurídicos. Impedem, com isso, a própria participação livre na construção do Direito.

Ao desconsiderarem princípios de justiça, essas decisões violam a racionalidade ética ainda mais. Seus próprios prolores não se autolimitam em seus impulsos de justiça, para que tanto a liberdade política daquele que beneficiam quanto a sua própria sejam preservadas. Diante da inconsistência de um sistema jurídico já eticamente irracional e deficiente, ou seja, de um sistema sem meio-termo, que desenvolve normatizações para conferir razão jurídica ora aos chamados “oprimidos”, ora aos ditos “opressores”, suas interpretações bem intencionadas seguem a tendência ao desprezo ao que de justo existe no Direito.

Com isso, eles não possibilitam aos sujeitos a saída do estado de apatia e o ingresso crítico nas circunstâncias sociais patológicas que lhes impedem a emancipação, porque dão a entender que desconsiderar o outro, mesmo que para atingir um “bom fim”, faz bem. Ditam o justo, ou melhor, suplantam-no através de

suas decisões, cujo conteúdo converte-se na própria imediatidade simples a ser mediada por todos aqueles que recorrerem ao Judiciário.

Mediante tal postura, sob os aplausos da “comunidade de bem”, desacreditam o Estado no seu papel de viabilizador do exercício das liberdades públicas. Em nada contribuem para a desinstitucionalização da crise ética. Pelo contrário, ajudam na projeção institucional de um individualismo que, dali em diante, será crescentemente representado pelos grupos estatais dos “ex-oprimidos”. Esse individualismo também retornará na forma de Direito, só que em prejuízo das liberdades dos “ex-opressores”, que terão de se submeter aos caprichos daqueles.

O fato é que, nessa roda-viva, todos estão separados, mas, em função da mesma hostilidade recíproca e ininterrupta, colocando-se sempre em posição de dependência do Estado, no qual continuam a depositar as esperanças de uma autorrealização que, no entanto, não vem.

Contudo, como afirmado, apesar das limitações históricas, das forças de poder e dos sentidos conferidos a tais limitações e forças, toda essa estrutura política pode ser mudada. Não pela via exclusiva do Direito existente, é certo, porque este comporta traços de egoísmo e individualismo, mas a partir da racionalidade compartilhada, construída a partir das relações éticas que dão suporte às instituições.

Antes, porém, os sujeitos precisam entender que o Direito e o Estado, mesmo em situações de opressão e de desigualdade, não deixam de ser projeções de suas relações éticas. São formas às quais a racionalidade individualista construída nos processos de mediação do justo atribuiu sentido. Sendo assim, não podem devolver à sociedade o que a eles não foi conferido. Nessa acepção, os institutos jurídicos, quando não representam um fator agravante do quadro de dominação institucionalizada, equivalem, no máximo, a um paliativo para a situação de irrealização determinada pelas circunstâncias individualistas da sociedade moderna.

6 A REELABORAÇÃO DA VONTADE COMO ALTERNATIVA À DESINSTITUCIONALIZAÇÃO DA CRISE ÉTICA: a questão do sofrimento

No capítulo anterior, quis-se corroborar a ideia de que a estruturação do Direito a partir de concepções distorcidas de justiça não só impediu sua abertura a uma reformulação teórica e pragmática, como implicou o prejuízo institucional da liberdade individual e social. Separados desde as microrrelações éticas, mas não menos irrealizados em função dessa separação, os indivíduos seguem buscando a autorrealização e a liberdade, só que mediando o justo meramente normativo que conceberam nas relações processuais e extraprocessuais.

Empreendem essa busca, entretanto, em esquecimento de que os conceitos de autorrealização e liberdade que possuem foram individualisticamente elaborados. Por tais razões, em face da frustração das expectativas de reconhecimento que têm em relação a seus pares e da incapacidade de gestão dos seus conflitos, tendem à movimentação de mecanismos de Direito patologicamente construídos, uns contra os outros. Em consequência disso, legitimam o *status quo* de desigualdade e inadequações sociais, em franca projeção de concepções individualísticas de justiça nas instituições estatais.

Estas passam a se construir em referência a esse justo patológico, cuja mediação jurídico-processual intersubjetiva atribui sentido às formas autoritárias, arbitrárias e particularistas assumidas pelo Estado. Tal fato faz com que a liberdade e a felicidade individuais e sociais passem a depender unicamente de estruturas estatais que não se renovam, a não ser através de processos repetitivos de caracteres patológicos presentes em estruturas anteriores.

É exatamente nessa convergência entre um desejo de autorrealização, cujo conceito já é antecipado e preenchido por uma objetividade racional egocêntrica, e as estruturas normativas institucionais, criadas para o atendimento de interesses egoísticos, que se localiza o ápice do processo de dominação iniciado nas microrrelações. Mas é aqui também que uma sociedade fechada em seu individualismo deve encontrar as possibilidades de transposição ética dos obstáculos que ela própria impôs à sua felicidade.

Transcender esse universal concreto patológico ou, mais especificamente, libertar-se desse quadro sociopolítico marcado pelo encontro entre irrealização, não-liberdade e exercício do Direito envolve um árduo e persistente esforço de

reelaboração intersubjetiva crítica não somente do Direito, mas da vontade que o determina, a qual precisa ser livre.

Hegel mesmo (1955) dizia que a liberdade da vontade determinante da esfera do Direito era imprescindível à constituição de uma ordem social justa. Esta haveria de ser permeada por um Direito que pudesse refletir os costumes institucionalizados e as práticas sociais enquanto expressão da consciência livre dos indivíduos. Se, por um lado, a ordem social é regida pelo Direito, por outro, este, como integrante que é do que Hegel chamou de “espírito objetivo”, há de ser determinado por vontades que são livres. (HEGEL apud WERLE; MELO, 2007, p. 36).

Weber (1995, p. 765) assegura, por sua vez, que “o livre consentimento das pessoas é o ponto de partida objetivo e necessário” para o alcance da síntese superior ou da vontade universal que supera e que conserva as vontades imediatas. O universal, consistente no racional ou na substância ética, não é imediato, mas precisa decorrer da negação existente entre vontades, de alguma forma, livres.

Minha vontade livre, que se expressa na pretensão de validade de uma máxima, tem que ser mediada pela vontade livre do outro, a fim de poder ser universalizada. O eu individual se nega para poder efetivar-se como “nós”. O imediato tem que ser mediado para que se possa estabelecer um princípio ético universal. (WEBER, 1995, p. 764).

Compreende-se como plenamente livre a vontade que, apesar das limitações e das influências de ordem cultural, sociopolítica, religiosa, etc. a que se submete, tem autonomia suficiente para se autodeterminar e para definir seu próprio destino sem prejuízo da alteridade. Como tudo o que há, ela é limitada por fatores externos, entretanto, seu potencial de autorrealização e de liberdade mantém-se intacto. Ela goza de liberdade, não só porque tem consciência da existência dessas restrições, mas, sobretudo, porque, sem desconsiderar a necessidade da remoção delas para a manutenção de sua felicidade, sabe o que fazer consigo mesma e realmente faz. Mas se reinventa observando um modelo retirado da esfera da amizade e do amor e mantendo a comunicabilidade conforme a noção do ser-consigo-mesmo-no-outro.

Essa vontade livre já encontra no outro o sentimento de si. Abstrai-se de desejos, impulsos e carências limitadores da independência do Eu, opta reflexivamente entre conteúdos morais e, assim, autodetermina-se. Mas vai além, porque apresenta o potencial para singularizar-se mediante a autorreflexão e a autolimitação de quem sempre “quer” a si próprio e ao outro como livres. Porque é

livre e se quer livre, faz de seus próprios impulsos a matéria da liberdade. Ela já os compreende como puras “[...] manifestações da vontade (*“volitions”*) de primeira ordem, sobre as quais nós próprios podemos de novo tomar posição, valorando-as numa perspectiva de segunda ordem.” (HONNETH, 2007, p. 60). Por tal motivo, valora-os e subordina-os a si mesma, convertendo-os em expressão de sua própria liberdade, torna-os elementos dela. Com isso, limita-se e, todavia, sabe mais um pouco de si mesma e do outro nessa limitação. Segundo Hegel citado por Honneth:

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

É tal vontade pensamento livre, é inteligência que se quer desatada de coerções alheias. Pensa sobre sua inserção no mundo e o faz, porque já internalizou que é a sua razão que determina a vida mais ampla que integra, não o contrário. Ou seja, embora participe de uma totalidade e faça desta o substrato da sua cultura e da constituição de sua individualidade, sabe que é ela própria, enquanto vontade-pensamento, que se constitui no fundamento dessa ordem social e política maior, e não o oposto. Segundo Hegel citado por Charles Taylor:

A liberdade é precisamente o próprio pensamento; qualquer um que rejeite o pensamento e fale de liberdade não sabe o que está dizendo. A unidade do pensamento consigo mesmo é a liberdade, o livre-arbítrio [...] A vontade só é livre como vontade pensante. (HEGEL apud TAYLOR, 2005, p. 100).

Os sujeitos e o Estado precisam resultar da obra de uma vontade desse tipo, livre, autônoma e capaz de se autodeterminar. Isso se torna indispensável para que a busca da satisfação de necessidades psíquicas de autorrealização através do justo jurídico não se efetive em prejuízo da constituição de si, do outro e das instituições sociais, jurídicas e políticas. Por isso, o trabalho em prol da reformulação dessa vontade que tudo determina, inclusive o Direito e o Estado, há de ser empreendido de maneira incessante. Ele se torna fundamental à neutralização das

tendências às institucionalizações de crises de individualismo realizadas ora por imediatizações constantes e exclusivas do justo jurídico patológico, ora através de desprezos oficiais reiterados ao que de justo o Direito ainda contém, como ocorreu no último caso apresentado no capítulo anterior. Segundo Hegel citado por Honneth:

Sob as condições do Esclarecimento moderno, todas as determinações morais ou jurídicas só podem ser corretamente consideradas na medida em que exprimem a autonomia individual ou a autodeterminação dos homens. (HEGEL apud HONNETH, 2007, p. 56).

E esse trabalho de reelaboração crítica da vontade que determina o próprio Direito não pode ser alcançado a não ser através das pequenas relações éticas, nas quais têm lugar processos constantes de reconhecimento e mediações do justo. Se foi nas microrrelações éticas que se violaram condições intersubjetivas de existência, distorceu-se e paralisou-se a racionalidade e, finalmente, construíram-se concepções distorcidas de justiça a partir de conversões reiteradas de imperativos sistêmicos, é apenas partindo delas que se pode inverter tudo isso em benefício da ampliação da liberdade. Nelas é que pode acontecer a saída da situação de opressão caracterizada pela não reelaboração intersubjetiva dos impulsos e o ingresso na eticidade ou no que John MacDowell citado por Honneth (2007, p. 97) denomina “segunda natureza que representa uma incorporação da razão” enquanto resultado e expressão de um processo de formação.

Ou seja, é através dessas microrrelações que se torna possível uma dinâmica de incorporação crescente da racionalidade ética, dinâmica essa acompanhada do suprimento progressivo de carências eminentemente intersubjetivas. Nelas é que pode exsurgir a noção de dever, tomado não como algo exógeno aos sujeitos, e sim como elemento inerente, básico, lógico, necessário e interno às diferentes ações sociais que pratiquem envolvendo reconhecimento. Esse dever emergirá, assim, das próprias práticas sociais, não sendo, por isso, sentido ou percebido pelos sujeitos como uma imposição externa. Pelo contrário, será considerado como uma determinação interior às relações, um mandamento ético a ser espontaneamente observado por indivíduos que mutuamente se reconheçam e reciprocamente considerem as normas válidas, porque racionais e coerentes.

A dinâmica de reelaboração da vontade a partir das pequenas relações de reconhecimento, realizada no intuito de se desinstitucionalizarem crises éticas, parte

da noção de essencialidade ética que permeia a estrutura do Estado. Por mais distantes que se possam apresentar as instituições em relação aos indivíduos, por mais arbitrárias e individualisticamente constituídas que se revelem, o fato é que no Estado estão corporificadas normas e ideias que são elaboradas na vida pública, desde a família.

Aliás, conforme Hegel (1997), o Estado se trata da esfera na qual ocorre a supressão das dimensões mais abstratas e contingentes que lhe antecedem, mediante a objetivação da liberdade pela via legal. Nas dimensões da eticidade, a liberdade passa por progressivas concretizações e individualizações. Nessas ocasiões, caracteres das dimensões anteriores são superados, mas conservados no Estado.

Por tais motivos é que se diz, em termos hegelianos, serem a família e a sociedade civil as bases éticas do Estado e, ao mesmo tempo, suas manifestações, seus momentos. Pelas mesmas razões, todavia, é que também se costuma erroneamente considerar totalitárias certas frases de Hegel, como as que sugerem a dependência absoluta do homem em relação ao Estado ou aquela, em específico, segundo a qual “[...] nenhum indivíduo pode ir além [do Estado]; ele certamente pode separar-se de outros indivíduos particulares, mas não do *Volkgeist*”. (HEGEL apud TAYLOR, 2005, p.111).

Segundo Taylor (2005), o entendimento de que Hegel pugnou pela submissão cega dos indivíduos ao Estado é equivocado, já que o objetivo do filósofo de Stuttgart não podia ser outro senão o de se contrapor ao utilitarismo do qual acusou padecerem os iluministas. Dizia Hegel que estes faziam do Estado um mero instrumento a serviço do corpo político.

O Estado não existe para o bem dos cidadãos, poder-se-ia dizer que ele é o objetivo e os cidadãos, seus instrumentos. Mas esta relação de fins e meios é inteiramente inapropriada aqui, pois o Estado não é algo abstrato, contrário aos cidadãos, em lugar disso, os cidadãos são momentos, como na vida orgânica, na qual nenhum membro é fim ou meio. [...] A essência do Estado é vida ética [*die sittliche Lebendigkeit*]. (VG, p. 112). (HEGEL apud TAYLOR, p. 111).

Para Hegel, os indivíduos só podem ser o que são, porque estão inseridos na comunidade. Com seus iguais, compartilham ideias e sentidos que não são de um ou de outro, mas da comunidade como um todo. Essas ideias e sentidos são partilhados e expressos em práticas e instituições sociais que integram a vida

pública. Esta, para Hegel, exprime-se no Estado, que “expressa a ideia, a estrutura ontológica das coisas”. (TAYLOR, 2005, p. 119).

Poder-se-ia dizer, então, que o empreendimento da reelaboração da vontade voltado para a desinstitucionalização política das crises éticas se justifica e se assenta em, pelo menos, duas premissas lógicas, reciprocamente complementares. A primeira é aquela consoante a qual, malgrado a possibilidade da corporificação estatal de ideias e normas produzidas por indivíduos renitentes no cumprimento dos princípios éticos comunitariamente desenvolvidos, o Estado é essencialmente ético. Não se trata do “outro” dos cidadãos, ou seja, não corresponde a algo estranho e oposto às individualidades, mas à projeção institucional e objetiva delas próprias. A segunda prende-se à noção de que é por esse motivo, ou melhor, é pelo fato de o Estado, em última instância, não se contrapor aos cidadãos, de refletir a vida pública, que se afirma ser ele a “última e definitiva instância mediadora das determinações da liberdade humana”. (WEBER, 1999, p.133).

Pensando-se nessa dimensão ética da vida pública e do Estado e mesmo na relação de dependência que a estrutura deste mantém com aquela, diz-se que o trabalho de reelaboração da vontade determinante do Direito não pode deixar de abranger minimamente as tentativas de resgate/exercício de valores éticos e de construção de condições igualitárias de comunicabilidade.

6.1 O resgate dos valores éticos e a edificação das condições igualitárias de comunicabilidade

Resgatar e exercer valores éticos significa, antes de tudo, comprometer-se com os conceitos de vida boa intersubjetivamente construídos na comunidade e participar da edificação e da renovação de padrões éticos de racionalidade que confirmam sentido e norteiem as ações dos envolvidos em processos sociais de reconhecimento.

Porém, mais do que isso, essa atitude envolve o cumprimento das obrigações morais básicas estabelecidas pela comunidade que se integra. É realizar o que é, ou seja, é cumprir com a *Sittlichkeit*. Taylor (2005, p. 107) explica que essa expressão tem a mesma raiz etimológica de *Sitten*, cujo significado é “costumes”. Segundo o autor, o vocábulo chegou a ser traduzido como “vida ética”, “ética objetiva” e “ética concreta”, mas nenhuma dessas acepções se coaduna com o sentido hegeliano,

elaborado em oposição à *Moralität* kantiana, que se assentava na separação entre o *Sollen*, o dever-ser, e o *Sein*, o ser.

Para Hegel, o sujeito somente atingiria a plenitude da existência moral, se se integrasse à comunidade e realizasse as obrigações de sustentação do todo social já existente. Sendo assim:

Nem as leis prescritas pelo Estado nem as convicções morais dos sujeitos isolados, mas só os comportamentos praticados intersubjetiva e também efetivamente são capazes de fornecer uma base sólida para o exercício da liberdade ampliada; daí, também, o “sistema da legislação” pública ter de expressar sempre os “costumes existentes” de fato. (HONNETH, 2003a, p. 41).

A crítica dirigia-se à identificação kantiana entre obrigação ética e *Moralität*. Foi com sua teoria que Hegel conferiu conteúdo e realização à obrigação moral, preenchendo a lacuna kantiana até então existente entre o *Sollen* e o *Sein*. De acordo com Rouanet:

Na ótica da moralidade, o indivíduo é visto como livre e racional, mas somente ao preço de uma separação rígida entre a esfera da interioridade, em que se tomam decisões morais soberanas, e a esfera social, externa, aleatória e irracional. De um lado, a razão, reino dos fins e da liberdade absoluta; do outro, a história, reino da contingência e da heteronomia. Para Hegel, essa separação supõe um conceito inadequado da razão prática individual, uma razão rigorosa, mas abstrata e vazia; da realidade social, desprezada como algo de alheio à razão; e da relação entre as duas, pois esse conceito não permite mediar entre razão e prática, tornando insuperável o fosso entre o *Sollen* da consciência moral e o *Sein* da realidade dada historicamente. Em contraste, a eticidade, a *Sittlichkeit*, designa o lugar em que a razão prática já se realizou, não na interioridade do sujeito ético, mas em hábitos, costumes, instituições, formas de vida, que fornecem critérios concretos, objetivos e duráveis para a fundamentação do comportamento moral. (ROUANET, 1993, p. 227).

Conforme se nota, Hegel acusava Kant de ter elaborado uma noção abstrata e formal de obrigação estritamente vinculada a uma vontade racional individual distanciada e oposta à vida comum mais ampla. Segundo Hegel, a noção de obrigação ou de dever-ser proposta por Kant opunha-se à natureza, ou seja, ao que é, e, dessa forma, desconhecia que a realização da liberdade decorria, na verdade, de uma exigência racional de remodelação da natureza. A liberdade hegeliana corresponderia à realização racional da natureza em uma determinada cultura. (TAYLOR, 2005).

Conforme Hegel, “a determinação do que “deve ser” exige objetividade” (WEBER, 1999, p. 109), o que não pode ser encontrado na moral propugnada por Kant, que é subjetiva, indeterminada, a-histórica, abstrata, e sim na sua antítese, a eticidade, que é objetiva, determinada, histórica e concreta. O que deve ser não pode ser localizado exclusivamente na subjetividade moral, mas na suprassunção desta. Tal suprassunção é possibilitada pelo conflito entre razão e sensibilidade e implica tanto a superação da subjetividade como a sua conservação e a sua adequação ao conceito. Segundo Hegel citado por Weber:

O conflito que se estabelece entre a razão (puro pensar do dever) e sensibilidade (o ser outro) se resolve na “moralidade efetiva” (cf. *Fenomenologia do Espírito*, §603). A unidade entre razão (o puro pensar o dever) e sensibilidade (o momento da efetividade) efetua-se através do superar e guardar (*Aufhebung*) da sensibilidade, dentro do movimento dialético da mediação das vontades livres. (HEGEL apud Weber, 1999, p. 107).

A obrigação hegeliana não se prende ao mero “reconhecimento subjetivo da liberdade como princípio universal” (WEBER, 1999, p.108), como o fizera a moralidade kantiana. Pelo contrário, ela se liga a uma liberdade que é efetivada nas instituições (Direito, família, Estado, etc.), através de atividades da vontade envolvendo mediações, decisões, determinações e limitações recíprocas em contextos históricos e culturais determinados. Aliás, as próprias instituições equivaleriam, na eticidade, à efetividade da liberdade, ao produto do movimento de sua concretização objetiva que representa a eticidade, ao resultado de uma dinâmica que se contrapõe à apreensão dessa mesma liberdade como mera indeterminação abstrata. (WEBER, 1999).

A aferição da obrigação não está na busca de um princípio universal racional estabelecido *a priori*, mas na própria mediação realizada pelas consciências no interior das instituições sociais. Nestas, as consciências se limitam nos respectivos impulsos e gradativamente acessam a liberdade substancial.

É dentro delas [das instituições] que o dever há que ser situado. Graças às instituições sociais, deixamos de ser “sujeitos indeterminados”, isto é, incapazes de determinar ou concretizar vontades. Nas instituições, porém, somos obrigados a conviver. Isso implica adaptações e limitações das nossas vontades. O Dever está acima de nossos interesses pessoais imediatos. O Dever limita a liberdade imediata, abstrata, que, na verdade, não é liberdade. A “liberdade afirmativa” só se alcança nas mediações, as quais incluem limitações. (WEBER, 1999, p. 112).

Tal liberdade substancial, afirmativa e concreta, como os próprios adjetivos indicam, não é, portanto, formal, abstrata e indeterminada, mas corresponde à concretização e à individualização do universal ético nas instituições sociais e estatais. Constitui o resultado das dinâmicas mediadoras realizadas entre vontades que se negaram para posteriormente se conservarem numa terceira vontade. Integra essa liberdade o universal ético a ser observado, mas também alterado, nos futuros processos de mediação, por particularidades dotadas de direitos e deveres que também estão em constantes mutações.

Segundo Weber (1999), é essa dinamicidade que levou Hegel a rejeitar a moralidade kantiana, por entender que uma definição abstrata do que se deve ou não fazer é falha, porque nem sempre aplicável à generalidade das situações:

A necessidade de considerar os resultados e as consequências das ações dos indivíduos nesses desdobramentos indica a insuficiência das teses kantianas, no que se refere à busca do princípio supremo da moralidade. Como dissemos, Kant não ignora as consequências dos atos humanos, mas mostra que não podem determinar ações morais. Isso significa que não podemos obedecer à lei moral por causa das consequências; não podemos julgar nossas ações como corretas ou incorretas, em vista das consequências. Devemos obedecer à lei pela lei (o dever pelo dever) e não por causa dos resultados. Mas isso, na perspectiva hegeliana, significa permanecer no plano da subjetividade indeterminada, insuficiente para a determinação de um princípio de moralidade e mesmo para uma avaliação global do agir humano. (WEBER, 1999, p. 115).

Falar, portanto, em resgate e exercício de valores éticos para se garantir a reformulação livre da vontade determinante do Direito equivale, aqui, não a buscar um conceito de obrigação moral em uma vontade racional individual abstrata. Significa, pelo contrário, colher na própria comunidade concreta, mas sempre a partir das microrrelações, as regras de dever-ser para a realização do que já é. Trata-se de recorrer à normatividade existente, partindo do pressuposto de que “as prerrogativas normativas de uma práxis que já se encontra institucionalizada devem consistir, por sua vez, em fatos razoáveis e racionais”. (HONNETH, 2007, p. 95).

A razoabilidade e a racionalidade dessas práticas institucionalizadas são aferidas na medida em que estas satisfazem conceitos de justiça e de bem comunitariamente construídos. Hegel afirma que tais características devem ser sempre pressupostas e, no entanto, não podem deixar de ser perquiridas nos

momentos em que o que é considerado justo e bom não mais satisfaz ao que ele chama de “vontade muito boa”. (HEGEL apud HONNETH, 2007, p. 96).

Boa, entende-se, é a vontade igualmente racional e razoável. Apesar de até poder prosseguir nos impulsos, inclinações, tendências e carências, ela tem condições de projetá-los nas dinâmicas de socialização das quais participa. Com isso, submete essas inclinações e esses impulsos à racionalidade ética e ajusta-se às mudanças que se apresentem como racionalmente necessárias.

Com sua vinculação a padrões éticos definidos na comunidade, essa vontade se torna capaz de se autorrealizar em função da consideração moral do outro nas suas relações de reconhecimento. Dessa maneira, pode ir se “formando”. Sobre a limitação das inclinações através dos processos hegelianamente designados de “formação”, diz Honneth:

Já havíamos visto na *Introdução* que Hegel procurou compreender a realização da liberdade individual como um fenômeno intersubjetivo, porque apenas em relação com outros sujeitos o homem pode limitar-se às suas inclinações e carências cuja realização pode experienciar novamente como um “ser-consigo-mesmo”; apenas o prosseguimento de tais “*first-order-volitions*”, que estão relacionadas positivamente com os outros homens, possui a característica de ser livre de coerção causal, de heteronomia, uma vez que se torna expressão da própria liberdade alcançada pela reação potencial ocorrida na relação com o outro. Essa linha de raciocínio grandiosa, que naturalmente se esconde por trás de toda ênfase de Hegel nas práticas de ação intersubjetivas, deixa porém sem resposta a questão de saber como uma tal limitação das inclinações pode realizar-se se não deve ser representada como o resultado de uma decisão racional; pois Hegel já havia proposto a solução aí indicada quando objetou contra Kant e Fichte, em sua *Introdução*, que eles haviam considerado as carências meramente como o material “dado” dos exames morais e, com isso, atribuindo-lhes o caráter de algo heterônomo. Ao contrário, em Hegel tem de se tratar de uma forma de “limitação” na qual o potencial natural das próprias inclinações humanas é projetado em um processo de configuração, de socialização, de modo que perde o caráter de mero dado; o potencial da carência, incluindo a natureza no homem, não pode ser pensado como algo fixo de uma vez por todas, mas pode se apresentar como algo plástico que contém espaço para mudanças ajustadas. [...] Em oposição a Kant ou Fichte, ele [Hegel] parte da suposição de que a estrutura motivacional dos homens constitui sempre o resultado dos processos de formação que puderam ter influência suficiente para fazer que as carências e inclinações atuais fossem penetradas por mandamentos racionais; e, nesse caso, o processo de “limitação”, isto é, a formação do potencial impulsivo em direção às carências intersubjetivas é representado como um processo supra-individual que a sociedade moderna é capaz de reproduzir regularmente em si mesma como “formação”. (HONNETH, 2007, p. 112).

Como se percebe, à ideia de resgate e exercício de valores éticos ligam-se noções outras, como o comprometimento em torno de conteúdos conceituais

comunitariamente desenvolvidos, o implemento de obrigações morais básicas e a capacidade de projeção dos impulsos sobre as dinâmicas de socialização.

Genericamente, o resgate ético teria duas implicações: primeiro, a saída do individualismo alienante, impeditivo da identificação com a vida comunitária e estimulante da autoconsideração do indivíduo como ser exclusivamente destinado à persecução dos próprios objetivos. Depois, a restituição da “experiência pública” de si (TAYLOR, 2005, p. 117) ou da certeza de si enquanto ser intersubjetivo, desde sempre submetido às normas éticas de sua comunidade.

Em termos mais específicos, esse resgate significaria não só o acesso crítico progressivo às circunstâncias sociais patológicas, ingresso até então impedido pelas próprias convicções e práticas que estas geraram. Implicaria, também, a consideração simultânea da alteridade, a partir do desenvolvimento dos padrões de reconhecimento do amor e da amizade.

O acesso às circunstâncias sociais patológicas, primeira implicação da tentativa de resgate de valores éticos, equivaleria ao abandono gradual do já mencionado estado de apatia e desorientação, no qual se encontravam os indivíduos desde que a intersubjetividade foi violada em função da presença dos imperativos sistêmicos. Corresponderia, ainda, ao reencontro progressivo da capacidade racional de reelaboração intersubjetiva de ideais normativos e de alteração crítica do mundo e de si através do uso dos padrões de racionalidade ética disponíveis.

O desenvolvimento do amor e da amizade, simultâneo ao acesso crítico citado, seria qualificado pela consideração pragmática da alteridade e pela rejeição de imperativos sistêmicos e ideológicos, cuja generalização e conversão em bases de verdade apresentassem a capacidade de comprometer condições intersubjetivas básicas de existência. Mediante o desenvolvimento desses padrões, ampliar-se-iam os potenciais para o abandono do estado de indiferença em relação às injustiças sociais e para a reaquisição do sentido ético social e do senso de comunidade.

Sobre o amor e seu papel no processo de reelaboração intersubjetiva da vontade determinante do Direito, tem-se que, em Hegel, esse sentimento se concentraria no primeiro nível da eticidade, que é a família, estando ao lado do Direito e da estima social. Estes, por sua vez, constituiriam padrões de reconhecimento correspondentes às duas dimensões éticas superiores à família, quais sejam a sociedade civil e o Estado. (HEGEL apud HONNETH, 2007).

Honneth (2007) afirma que o amor corresponde ao paradigma visualizado por Hegel no processo de conversão dos impulsos na matéria da autodeterminação reflexiva. Ou seja, o amor consistiria na referência utilizada pelas consciências na dinâmica de transformação das manifestações da vontade de primeira ordem em elementos da liberdade. A observação de Hegel acerca do sentimento de incompletude ocorrente na dimensão da família levou-o a reconhecer que, pela forma de interação consistente no amor, seus membros são capazes de se autolimitarem no exercício dos impulsos, em consideração ao outro. Esse fator conduziria ao autoaperfeiçoamento e, por conseguinte, à autorrealização, sendo o reconhecimento da insubstitubilidade expresso na forma de cumplicidade. Segundo Honneth:

Nós realizamos aqui uma parte de nosso *Self* porque por meio do outro são afirmadas de um modo não violento aquelas nossas inclinações, motivações e carências por meio das quais somos dotados como seres naturais “sensíveis”. (HONNETH, 2007, p. 128).

Entende-se, entretanto, que, ao lado do amor, deve-se destacar a amizade como padrão de reconhecimento observável pelos indivíduos e edificável nos espaços onde se desenvolvem as ações cotidianas. Coaduna-se, nesse sentido, com a crítica feita por Honneth a Hegel. Para aquele (HONNETH, 2007), Hegel subestimou a relevância dessas ações e das mutações históricas e sociais experimentadas pelos sujeitos e sobrevalorizou a legalidade como forma de conferir estabilidade e perpetuidade às relações que concebia como capazes de proporcionar um aprendizado ético. Dentre tais relações, estariam as familiares, que, diferentemente daquelas envolvendo a amizade, Hegel considerava dignas de inclusão na eticidade. Em seu entendimento, a última esfera deveria compreender somente as relações históricas de interação tidas por bens básicos para a realização da liberdade de qualquer sujeito moderno e que fossem institucionalizáveis a ponto de contribuir para a estruturação do Estado.

Mas, segundo Honneth, a atitude de Hegel institucionalizou excessivamente as dimensões da eticidade. Hegel não considerou que práticas rotineiras e costumeiras, mas não facilmente submetidas à instabilidade dos caprichos humanos, como a amizade, também poderiam ser consideradas instituições, muito embora lhes faltasse a sanção estatal. Por tais razões, Honneth, ciente da

importância do aspecto rotineiro da amizade no estabelecimento e na garantia das condições básicas de comunicabilidade para a ampliação da liberdade, propôs a utilização dessa forma de relação no alargamento da esfera da eticidade. Não desconsiderou, contudo, a existência dos outros níveis da sociedade civil e do Estado. (HONNETH, 2007).

Com essa crítica, já se disse, concorda-se e, apenas a título de complemento, assevera-se que, assim como as relações de amizade, a própria família se assenta em ações rotineiras. Malgrado a estabilidade conferida às relações familiares, estas também cedem aos costumes e nem por isso deixam de ser “instituições”, no sentido utilizado por Hegel. Segue, a título de ilustração, o trecho contendo a crítica feita por Honneth:

Se Hegel tivesse se deixado guiar por um conceito de instituição, o qual confiava inteiramente ao conceito de “costume”, então lhe teria sido possível compreender como a “substância” da família não um contrato nem sensações meramente subjetivas, mas sim hábitos de ação rotineiros; e um tal procedimento naturalmente também permitiria incluir na esfera da “eticidade” o padrão de interação da “amizade”, que não representa uma “instituição” da ação social sancionada pelo Estado, mas antes uma “instituição adquirida culturalmente”. (HONNETH, 2007, p. 135).

Para Honneth, nada impede a extensão das características do amor à amizade, como se vê abaixo:

À primeira vista, de acordo com o que se diz até hoje, parece difícil falar contrariamente à idéia de que se inclua com a “amizade”, na primeira esfera da eticidade, uma outra forma de interação que, tal como a família, gira em torno do reconhecimento recíproco da insubstituíbilidade do outro; amigos também sempre realizam na sua relação uma parte de seu *Self*, uma vez que se orientam, em sua interação, por normas morais de bem-querer e de apoio que são exigidas no desenvolvimento e articulação de suas carências individuais. Não seria exagero falar também de um potencial de formação cognitivo de formação da amizade, pois é possível mostrar em sua relação às pesquisas iniciais de Jean Piaget que as crianças adquirem categorias elementares de uma moral imparcial nas brincadeiras com amigos da mesma idade; nesse sentido, não é por acaso que nos últimos anos, em pesquisas de psicologia moral, foi conferido um papel constitutivo para o desenvolvimento da capacidade de julgar moralmente. Por fim, a inclusão da amizade teria propiciado, para Hegel, também a grande vantagem de não ter de reduzir a primeira esfera da eticidade à única forma de relacionamento. (HONNETH, 2007, p. 130).

Assim, importa ressaltar que, para Honneth (2007), a amizade, como o amor, envolve uma experiência mútua de insubstituíbilidade e uma sensação recíproca de unidade tal, que os sujeitos se saberiam incompletos, uma vez separados. No

entanto, em situações opostas às de separação, eles se autoaperfeiçoariam, e esse aperfeiçoamento seria obtido no outro. Os direitos e deveres de cumplicidade, assistência e auxílio seriam moralmente pressupostos por ambos, que nutririam expectativas específicas de comportamentos que expressassem consideração recíproca. Nesse movimento, os sujeitos singularizar-se-iam, porque levariam em conta valores peculiares dos seus parceiros de interação. Converteriam, assim, toda determinação em liberdade, pois, em consideração ao outro, adquiririam o sentimento de si próprios e se autolimitariam.

O amor e a amizade corresponderiam, portanto, aos padrões a partir dos quais as consciências se absteriam de suas inclinações. Ou melhor, eles consistiriam nos parâmetros observáveis pelas consciências para se submeterem à vontade racional, tendo em vista a viabilização das relações sociais. A consideração desses padrões conduziria os sujeitos à liberdade efetiva, caracterizada pela experiência de serem-consigo-mesmos-nos-outros.

Entende-se, entretanto, que o desenvolvimento dos padrões da amizade e do amor, caracterizado, como afirmado, pela consideração pragmática da alteridade e pela rejeição de imperativos sistêmicos e ideológicos, envolve ações que são qualificadas pela postura crítica individual adquirida na medida do acesso às circunstâncias patológicas.

Dentre essas ações críticas, destacam-se a identificação não arbitrária do outro com o puro conceito que dele se tem; o tratamento igualitário; a abdicação de valores cujo exercício, ainda que juridicamente protegido, prejudicaria as mencionadas condições; o questionamento da justiça dos padrões jurídicos, segundo as ideias já esposadas de bem e de correção, para que se averigüe se eles incorporam ou não valores sociais, se veiculam ou não valores egoísticos ou se foram produzidos ou não em conformidade com o dever-ser social previamente estipulado; a coordenação das próprias condutas a partir da consideração dos direitos do outro; a busca proativa do conhecimento e da inclusão do outro nos diálogos ou mesmo nos conflitos, mediante a atenção às suas necessidades pré-intelectuais legítimas. Estas, como se pôde verificar no segundo capítulo, considerando-se as limitações próprias da linguagem, nem sempre são reivindicadas, mas sua identificação e seu atendimento não contrariam a lógica de efetivação e de ampliação intersubjetiva da liberdade individual e social.

No processo de reelaboração intersubjetiva da vontade, destaca-se, ao lado do resgate dos valores éticos, a edificação das condições igualitárias de comunicabilidade. Ela é realizável segundo os mesmos padrões do amor e da amizade, sendo indispensável à constituição dos indivíduos e das instituições e à construção de bens passíveis de serem desenvolvidos somente de maneira intersubjetiva e inter-reflexiva.

Afirma-se que as relações comunicativas “possibilitam ao sujeito individual um “ser-consigo-mesmo-no-outro” (HONNETH, 2007, p. 65) e, por tal razão, fazem parte das condições mais gerais de autorrealização individual. Em função disso, é que se diz que a disponibilidade dessas condições de comunicabilidade para a realização intersubjetiva da liberdade individual é capaz de indicar o grau de justiça na sociedade moderna. (HONNETH, 2007). Constituem essas condições os *basic goods* (bens básicos) ou elementos fundamentais à realização da vontade livre, porque são elas que permitem aos sujeitos a manifestação das respectivas individualidades sem coerção. Tais condições são disponibilizadas à medida que se tem acesso crítico às circunstâncias sociais patológicas e simultaneamente se considera a alteridade, tendo-se como referências o amor e a amizade.

A eficácia do Direito e a presença do Estado no processo de consecução da autorrealização e de ampliação da liberdade só se tornam importantes nesse sentido, ou seja, se houver um trabalho de reelaboração da vontade tal, que seja capaz de alçá-los ao *status* de garantes das condições básicas de comunicabilidade. Tal trabalho implica restituir aos “eus” individuais a capacidade de reelaboração das tendências e dos caprichos pessoais, para que as instituições, na condição de objetivações do “nós”, sigam coordenando as liberdades públicas, ao invés de reprimi-las. A ampliação da liberdade depende da integridade das instituições, mas, na base dessa integridade, faz-se necessária a presença de um “nós” que seja fruto do trabalho intersubjetivo de vontades singulares capazes de submeter os respectivos impulsos à racionalidade.

A atitude de levar esse trabalho adiante tem por consequência a identificação dialética entre subjetividade e ordem, mas não uma ordem repressora, e sim viabilizadora das liberdades. Aliás, somente uma ordem referida a vontades que, de forma autônoma e autoconsciente, singularizam-se por meio do exercício da capacidade de autolimitação dos impulsos e de autonegação através da reflexão pode comportar instituições viabilizadoras das liberdades.

Ordem e liberdade relacionam-se dialeticamente e, uma vez realizadas racionalmente e plenamente é que o Estado pode ser um promotor do justo. A ordem, antes de ser ordem limitadora, é ordem de liberdade que tanto mais livre é quanto mais racional for. (AMBRÓSIO; SANTOS, 2011, p. 6).

Em referência a Hegel, Honneth 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. (HEGEL apud HONNETH, 2003a, p. 41).

Esse trabalho de reelaboração da vontade, com todas as suas implicações sobre a ordem, os indivíduos e as instituições, só pode ser realizado, como se pode ver, por quem já está em interação. Somente quem interage pode, apesar de todas as dificuldades e dos limites autoimpostos, reinventar a si, ao outro e à realidade em que está e que é, convicto de que é a sua vontade, enquanto pensamento e ação, que determina a ordem jurídica e sociopolítica que integra. Apenas quem está em relação pode lutar, batalhar, não pela aplicabilidade fria do Direito, mas pela liberdade de sua vontade.

É importante lembrar, contudo, que, para a concretização desse trabalho de reelaboração da vontade sustentado pelo resgate dos valores éticos e pela construção de condições sociais iguais de comunicabilidade com base na amizade e no amor, faz-se necessário aos sujeitos o alcance da “disposição” para submeter as carências e as tendências aos mandamentos racionais concebidos no seio da comunidade. Seria paradoxal exigir a reforma da vontade de quem não pode desenvolver alguma disposição para tal. Afirmou-se que essa disposição ou motivação só pode ser gerada nos processos de formação.

A estrutura motivacional dos homens constitui sempre o resultado dos processos de formação que puderam ter influência suficiente para fazer que as carências e inclinações atuais fossem penetradas por mandamentos racionais. (HONNETH, 2007, p.112).

Porém, como afirmado no quarto capítulo, nas circunstâncias modernas, nomeadamente as capitalistas, esses próprios processos têm se desenvolvido de forma patológica, desencadeando abalos na estrutura motivacional responsável pela submissão voluntária das inclinações pessoais aos comandos éticos. Os sujeitos

não têm atingido a convicção segundo a qual, para se ser livre, torna-se preciso contribuir ativamente para a liberdade do outro, disponibilizando-lhe todas as condições eticamente possíveis. A noção de dever recíproco tem surgido como algo totalmente externo e estranho às relações, e tal fato, além de ter imposto dificuldades à comunicabilidade, tem prejudicado sobremaneira as mediações do justo, que agora são utilizadas para remodelação egoística do Direito e do Estado.

A aquisição de uma disposição ou motivação desse jaez seria, no entanto, fundamental à recuperação progressiva do poder do eu para o governo da própria vida. Essa aquisição possibilitaria aos sujeitos o alcance da autonomia necessária ao seu ingresso nas relações de reconhecimento e mediação do justo já em condições de negarem criticamente concepções de justiça violadoras da alteridade e de ampliarem, de forma contínua, o potencial de autorrealização intersubjetiva que refletirá no Estado.

Seria essa disposição a evidência maior de que a vontade ambicionaria abdicar de tendências e caprichos pessoais e desenvolver as compreensões de justiça, bem e correção das quais o Direito e o Estado, na condição de universais decorrentes de processos de mediação, necessitam para viabilizarem a autorrealização e a ampliação da liberdade. Uma disposição assim, preenchida pela convicção de que se depende do outro para se ser livre, salvaguardaria a eticidade, afastaria anomalias sociais, revigoraria o potencial para se pensar a partir da perspectiva alheia e contribuiria para a alteração do contexto individualista de constituição do justo jurídico pela via da mediação.

Ela diminuiria os riscos de comprometimento que uma irrefletida sobrevalorização egocêntrica de formas jurídicas decorrentes de forças de poder desiguais e aniquiladoras da alteridade oferecem à autorrealização e à liberdade. A ausência dessa disposição converte qualquer intento de autorrealização em instrumento para a constituição egoística dos indivíduos e das instituições.

Por tais motivos é que se diz que a qualquer cidadão, jurista ou não, que pretenda a atualização do Direito como forma propositiva para o alcance da autorrealização torna-se necessário, antes de aplicá-lo, estar em condições de querer a liberdade da vontade que o determina. E, para que esse querer seja consciente e autodeterminado, há de estar orientado pela certeza de que os projetos de autorrealização não apenas são eticamente contextualizados como estão em relação de dependência recíproca.

O resgate de valores éticos e a construção de igualitárias condições sociais de comunicabilidade dependem, portanto, da aquisição dessa vontade ou disposição para ampliação consciente da liberdade. É essa vontade responsável pela postura de combate deliberado à relação existente entre anomalia social e apatia crítica.

Perceba-se, aqui, que a questão começa a se deslocar da plausibilidade de uma crítica racional da realidade para o problema de como uma razão já patológica encontrará a disposição necessária para realizá-la, mesmo diante das dificuldades circunstanciais que lhes são opostas.

Já se verificou que a saída do quadro de dominação institucionalizada, nascido do egoísmo e do individualismo das relações éticas extrajurídicas e impulsionado pela busca exclusiva da autorrealização no Direito e no Estado, não pode ser lograda pela mera reiteração das mesmas estruturas jurídicas existentes. Isso se faz, pelo contrário, através da reelaboração da vontade que determina o Direito, objetivo atingível mediante um trabalho de resgate de valores éticos e de construção de condições de comunicabilidade com base no amor e na amizade.

Por último, afirmou-se que esses processos de emancipação exigem dos sujeitos a disposição para o combate à relação existente entre anomalia social e apatia crítica, em função de um convencimento mínimo sobre a dependência mútua das liberdades.

O problema, agora, é saber como a razão poderá atingir essa disposição para a reelaboração intersubjetiva da vontade livre, se a própria noção que os sujeitos têm de autorrealização vem antecipada, surpreendida e determinada por uma objetividade racional egocêntrica.

Embora intuem que o diálogo destinado ao entendimento e a luta pela igualdade de direitos sejam fundamentais à constituição de si e das instituições jurídicas e políticas, os indivíduos não percebem que seus desejos, práticas e lutas já albergam pressões ideológicas que contribuem para a diminuição da capacidade de resistência crítica e, por conseguinte, de formação livre da vontade. Esta quer se autorrealizar, mas não se dá conta de que o individualismo e o egocentrismo participam, de antemão, do conteúdo conceitual da autorrealização que almeja. Por tal motivo, ou seja, pelo fato de a vontade se ver drasticamente diminuída na sua capacidade de resistir às investidas ideológicas do sistema, é que se disse que o resultado dos processos de suprassunção das tensões ocorridas entre os contendores é paradoxal. Malgrado a presença da dialeticidade que o prepara, ele é

alcançado mediante o uso de argumentos que, além de serem pouco diferentes entre si, possuem pretensões de validade que são retiradas de um horizonte em que vigora a dominação entre humanos.

É necessária essa motivação para o alcance intersubjetivo da liberdade através das microrrelações sociais. Isso para que a lógica egoística historicamente imposta se descaracterize progressivamente e, por intermédio dos processos de reconhecimento mútuo, construam-se concepções de bem, justiça e correção não decorrentes de conversões de imperativos sistêmicos em bases de verdade.

Resta, no entanto, saber onde e como a razão irá encontrar essa disposição, já que o senso de comunidade praticamente se perdeu e o encontro dos porquês para inclusão do outro se tornou dificultado em face das violações reiteradas das condições intersubjetivas de existência. Ou seja, é preciso saber onde uma razão distorcida e apática encontrará disposição e força necessárias para cumprir os três propósitos já mencionados: primeiro, “resgatar” valores éticos viabilizadores do acesso crítico crescente às circunstâncias sociais; segundo, “desenvolver”, na ocasião desse resgate, o amor e a amizade; terceiro, “construir” as condições de comunicabilidade sob as quais a vontade elaborará ideais normativos a refletirem nas estruturas do Direito e do Estado. Como superar tal quadro de dominação institucionalizada, mediante o cumprimento desses propósitos, se, conforme explanado, o acesso crítico às circunstâncias sociais e, por fim, a reelaboração da vontade livre têm sido inibidos pelas próprias convicções e práticas que essas mesmas circunstâncias geram?

Essa observação se coaduna com a problematização proposta por Honneth na ocasião de sua denúncia da deficiência da teoria crítica quanto ao estudo do aspecto motivacional dos sujeitos para a superação dos estados de injustiça social. Honneth indaga sobre:

Como podem os autores confiar em encontrar para a passagem à prática o grau necessário de disposição racional se a razão praticada socialmente se supõe que está patologicamente parcializada ou deformada? (HONNETH, 2009, p. 47, tradução nossa).²⁴

²⁴ ¿cómo pueden los autores confiar en encontrar para el pasaje a la praxis el grado necesario de disposición racional si la razón practicada socialmente se supone que está patológicamente parcializada o deformada?

Não fosse a persistência da relação de causa e efeito entre anormalidade social e apatia crítica, talvez se dissesse, aqui, que essa disposição para a reelaboração da vontade livre e para a derradeira saída do quadro de dominação institucionalizada seria passível de surgir de forma “espontânea”, sem coerção, consciente e determinada.

Mas, quando se pensa nos já comentados e ainda evidentes prejuízos que a distorção e a paralisação da racionalidade geraram, primeiramente, sobre a autorreformulação dos sujeitos e, depois, sobre a formação das instituições, não há como negar que é através do sofrimento que essa disposição ou vontade de liberdade tem possibilidades de aflorar. Conforme se verá, esse sofrimento está relacionado à sensação de vacuidade decorrente da violação da intersubjetividade.

Como afirmado no decorrer desse trabalho, a deformação milenar da racionalidade interferiu profundamente na capacidade de relação dos indivíduos. Por tais motivos, as evidências apontam menos para o despertar de uma vontade de liberdade advinda de uma razão consciente da dependência recíproca das liberdades do que para o afloramento de uma vontade de liberdade que seja produto inconsciente do sofrimento gerado pela anulação do outro e, por conseguinte, de si próprio.

A primeira modalidade de vontade decorre de uma razão que já se autodetermina e que se faz objeto de si mesma. A segunda é ainda predominante e se liga a uma razão que não identifica ideais éticos, não autorreflete e não se autolimita, de forma deliberada, nos impulsos conforme o padrão da amizade. Deste fato não decorre, todavia, a afirmação de que essa segunda vontade não possa vir a sofrer diante da sua não autorrealização, motivada pela resistência que oferece à inclusão do outro. E muito menos significa que seu sofrimento não seja útil, de alguma forma, ao entendimento de que se deve ter disposição para se emancipar.

Mas o que seria, então, esse sofrimento e, enquanto reflexo de uma razão distorcida ou parcializada, a que ele se deveria? Quais seriam as implicações do sofrimento na restituição da disposição para a formação da vontade livre e, por conseguinte, no processo de ampliação da liberdade e de formação dos indivíduos e das instituições pela via do reconhecimento e das mediações do justo? Poder-se-ia mesmo dizer que os humanos são capazes de se manter indiferentes em face de uma incompletude tal da racionalidade?

Pelo pouco que já se expôs e, ao que parece, não. A violação da racionalidade ética resulta em problemas na relação dos sujeitos com os outros e, sobretudo, consigo mesmos. Como diz Honneth, “a realidade social sempre é estabelecida na forma de fundamentos racionais ditados pela própria razão, que a violação prática contra tais fundamentos deve levar à rejeição na vida social”. (HONNETH, 2007, p. 74).

6.2 Sofrimento e emancipação: a apropriação da vontade de liberdade

Poder-se-ia iniciar a reflexão sobre o sofrimento como fator responsável pelo surgimento da disposição para a reelaboração da vontade, fazendo referência à teoria hegeliana que trata da relação existente entre liberdade, razão e natureza. (TAYLOR, 2005).

Segundo Hegel citado por Taylor (2005), a consciência visa à autossuficiência racional e à liberdade pela razão e, para tanto, opõe-se aos desejos e tendências naturais. O homem é, portanto, um ser destinado à liberdade. Enquanto ser vivente e pensante, opõe-se a si mesmo e às suas tendências, partindo de processos vitais inconscientes que são movidos pelos impulsos e seguindo em direção à consciência de si e de suas ações. Conforme Charles Taylor:

O sujeito racional pensante só pode existir corporificado. Neste sentido, podemos realmente dizer que o sujeito é o seu corpo, que, por exemplo, eu, como ser pensante, sou o meu corpo vivo. Ao mesmo tempo, porém, esse corpo em vida tem a tendência de nos conduzir ao fluxo da inclinação, do impulso, rumo à unidade irreflexiva dentro de nós e com a natureza. Para efetivar-se, a razão tem de lutar contra isto. E, nesse sentido, o corpo é não apenas diverso do sujeito racional pensante, mas, em certo sentido, seu oposto, seu limite, seu oponente. Podemos dizer, assim, que o sujeito é, ao mesmo tempo, idêntico e oposto ao seu corpo. Isso pode ocorrer porque o sujeito não é definido por Hegel numa única dimensão, por assim dizer, como um ser com determinadas propriedades, mas em duas dimensões. Ele possui certas condições de existência, as do corpo, mas, ao mesmo tempo, é caracterizado teleologicamente, como tendendo a uma determinada perfeição, a perfeição da razão e da liberdade, e isso está de acordo tanto com Aristóteles como com a teoria expressivista. E as exigências dessa perfeição se opõem, ao menos de início, às condições de existência do sujeito. (TAYLOR, 2005, p. 35).

Dizer, portanto, que o homem, como ser pensante, é o seu corpo vivo, significa admitir que ele se trata de uma unidade funcional entre a razão e a sua expressão corpórea, uma totalidade entre consciência e vida. Ou melhor, significa dizer que suas funções, inclusive as espirituais, necessitam de se manifestar por

condições existenciais e meios físicos. Nessa dualidade dimensional, subsiste, todavia, uma tensão entre a tendência de entrega aos próprios instintos e o desejo de dominá-los reflexivamente para ser livre. Os homens, inconscientemente, apreendem as condições corpóreas como limites e como fatores conflitantes com os seus propósitos de emancipação racional e de busca da perfeição da razão. Por isso, querem dominar suas tendências naturais. É em função dessa tensão, determinada por uma razão ávida de clareza e autossuficiência, que sobressai o intento humano de discordar de si mesmo e de separar, enfim, o pensamento racional dos impulsos. (TAYLOR, 2005). Como dizia Schiller citado por Inwood:

O [homem] não permanece no que a natureza fez dele; ele tem capacidade para reconstruir pela RAZÃO os passos que ela deu em seu benefício, a fim de transformar a obra de compulsão numa obra de sua livre escolha e elevar a NECESSIDADE física ao nível de necessidade moral. (SCHILLER apud INWOOD, 1997, p. 302).

Conforme se pode ver, o alcance da consciência e da liberdade pela razão representa a chegada a um terceiro estágio inevitavelmente preparado por divisões e oposições internas realizadas por sujeitos focados no autoaperfeiçoamento e que, contudo, estão corporificados na vida. Nesse estágio, restabelece-se a unidade que era o homem. Essa unidade, no entanto, não mais corresponde à totalidade indiferenciada inicial, e sim à imediatidade obtida através da contraposição entre pensamento e vida. Nesse estágio, possibilita-se a reforma da vida dos impulsos - que passa a ser expressão da razão, sua incorporação - e a transformação da própria razão. Esta, agora, compreende a oposição como uma necessidade intrínseca à dinâmica de aquisição da liberdade. (TAYLOR, 2005).

Porém, as circunstâncias individualistas modernas, nomeadamente as capitalistas, prejudicaram esse processo de aquisição da autossuficiência racional e da liberdade. Ao propiciarem o surgimento de concepções de justiça desconsideradoras da alteridade, elas acabaram por interferir profundamente na capacidade individual para promover a oposição interna entre razão e impulsos. As adulterações constantes dos padrões de aferição do bom, do correto e do justo, a construção patológica do Direito e do Estado, a deformação institucional de consciências ávidas de autorrealização pela via da mediação do justo jurídico, tudo isso apartou os sujeitos, impedindo-os de serem-consigo-mesmos-nos-outros.

Diante desse quadro, o alcance da consciência de si e da liberdade, o terceiro estágio, por sua vez dependente da etapa de oposição entre consciência e vida dos impulsos, tornou-se mais doloroso. O que era para ser um mero conflito interno, natural e inerente ao homem como ser pensante, passou a ser classificado como um sofrimento. Este foi motivado pela sensação inconsciente de que os potenciais racionais da autorrealização alcançável pela via do reconhecimento mútuo foram restringidos e de que não se obteve a autossuficiência racional esperada. Esse sofrimento decorre, assim, do sentimento de impotência ou do reconhecimento inconsciente de que a oposição realizada entre razão e impulsos não foi capaz de restaurar as condições intersubjetivas de existência violadas, nem de restituir a liberdade que se almejava. Advém da admissão involuntária de que ainda se é impotente para se obter a liberdade de forma intersubjetiva e mediante um processo de transformação dos impulsos, desejos e tendências naturais em expressão da razão.

Talvez seja por tais razões que Adorno se refira ao sofrimento como a sensação somática decorrente da restrição dos potenciais racionais. (ADORNO apud HONNETH, 2009). Baseado nos estudos desenvolvidos por Freud, Adorno confirmou a tese de que, quando há a redução das faculdades do eu – e isso ocorre por ocasião da atuação não cooperativa da razão – os indivíduos sofrem por não se sentirem autorrealizados. Como explica Honneth:

Do fato de que a falta de racionalidade na sociedade gere sintomas de patologia social se infere em princípio um sofrimento dos sujeitos pelo estado da sociedade: nenhum indivíduo pode evitar ver-se menoscabado ou ser descrito como menoscabado pelas consequências da deformação da razão, porque com a perda de um universal racional também se reduzem as chances de lograr a autorrealização, que necessita da cooperação mútua. (HONNETH, 2009, p. 47, tradução nossa).²⁵

Na Modernidade, poder-se-ia exemplificar como uma restrição de tal monta a impossibilidade de os indivíduos exercerem algum tipo de controle sobre a autonomia crescente das respectivas organizações, cada vez mais burocratizadas e voltadas para um fim em si mesmo considerado, qual seja, o próprio funcionamento.

²⁵ Del hecho de que la falta de racionalidad en la sociedad genere síntomas de patología social se infiere en principio un sufrimiento de los sujetos por el estado de la sociedad: ningún individuo puede evitar verse menoscabado o ser descrito como menoscabado por las consecuencias de la deformación de la razón, porque con la pérdida de un universal racional también se reducen las chances de lograr la autorrealización, que necesita de la cooperación mutua.

(ADORNO apud HONNETH, 2009). A percepção dessa limitação é expressa na sensação de impotência da qual são acometidos os indivíduos perante a possibilidade da própria exclusão, “pela via legal”, da organização que integram. Essa supressão seria motivada pelo simples dado da diferença, e a ela estariam sujeitos todos aqueles privados da capacidade de imitação e, assim, da adoção das concepções dos grupos dominantes. Segundo Honneth:

[...] a “arbitrariedade” administrativa “na legalidade” constitui o sintoma de uma razão deformada; porque segundo Adorno a exclusão se baseia no princípio de ilhar-se em cada caso do que “não é igual à opinião grupal dominante”. A tendência de excluir precisamente o não igual é o ponto de fuga que permite a Adorno exacerbar sua construção da categoria de “organização” até alcançar um diagnóstico sobre a razão [...] (HONNETH, 2009, p. 79, tradução nossa).²⁶

Entende-se que a impotência sentida pelos indivíduos para promoverem inovações no mundo burocratizado dá sinais de que os potenciais de autorrealização intersubjetiva e de autossuficiência racional estão comprometidos a ponto de gerarem não um mero conflito, mas um real sofrimento. Este, como os conflitos, deve-se à apreensão inconsciente das condições corpóreas de expressão da razão como fatores limitadores da liberdade que necessitam ser superados. Porém, nesse caso específico, ele se deve à sensação de irrealização e de inexistência da autossuficiência racional, ou melhor, liga-se ao sentimento de que não se é capaz de levar a efeito a reconstituição das condições intersubjetivas de existência e o alcance intersubjetivo da liberdade.

Essa sensação de fraqueza, como assegura Honneth, é, ainda, percebida por Adorno no fenômeno ao qual este deu a nomenclatura de “narcisismo coletivo” (ADORNO apud HONNETH, 2009, p. 80), um reflexo sobre o grupo do sentimento de impotência que acomete indivíduos que já não se sentem capazes de gerir o próprio destino em face das pressões do mundo burocratizado. Nessas circunstâncias, para compensar a sensação da falta de poder do eu sobre as próprias vidas, os indivíduos apegam-se sobremaneira às convicções de determinados grupos em detrimento de outros. Porém, não só desconhecem que as

²⁶ [...] la “arbitrariedad” administrativa “en la legalidad” constituye el síntoma de una razón deformada; porque según Adorno la exclusión se basa en el principio de aislarse en cada caso de lo “que no es igual a la opinión grupal dominante”. La tendencia a excluir precisamente lo no igual es el punto de fuga que le permite a Adorno exacerbar su construcción de la categoría de “organización” hasta alcanzar un diagnóstico sobre la razón [...]

próprias associações a cujas convicções se aferraram comungam do mesmo fenômeno extenuante do eu, como ignoram que seus membros foram destituídos de toda capacidade imitativa responsável pelo desenvolvimento da racionalidade. (ADORNO apud HONNETH, 2009).

Cabe ressaltar, contudo, que a noção de sofrimento foi primeiramente propalada por Hegel, em sua crítica, segundo a qual, nas condições culturais da Modernidade, os agentes sociais padecem de uma relação social e de uma autorrelação falsas. E isso por compreenderem a liberdade individual ou a autonomia a partir de um único ponto de referência, seja ele meramente jurídico ou moral. (HONNETH, 2007).

A absolutização ou a autonomização dessas esferas incompletas da liberdade acarretaria prejuízos à autorrelação dos sujeitos, que padeceriam de um “sofrimento de indeterminação”. (HONNETH, 2007, p. 83). Essa nomenclatura abarcaria sentimentos patológicos de “solidão”, “vacuidade” e “abatimento” (HEGEL apud HONNETH, 2007, p. 74), fenômenos que caracterizariam a extrapolação do papel atribuído a tais esferas de oportunizarem o acesso à liberdade plena.

Hegel reconhecia no direito formal uma instituição intersubjetiva e mesmo a função mantenedora de uma consciência crescente acerca da individualização, uma vez que, por meio dele, os sujeitos se protegeriam das violações perpetradas pelo Estado e por seus pares. (HEGEL apud HONNETH, 2007). Por outro lado, admitia a insuficiência da esfera jurídica para descrever a relação livre entre humanos. Acreditava, aliás, que, de uma totalização do jurídico, decorreria a incapacidade de as pessoas participarem na vida social, caracterizada que seria esta pela utilização da liberdade alheia como meio da própria liberdade. Segundo concebia, para serem livres, as relações sociais haveriam de transpor a esfera jurídica rumo à eticidade, passando pela moralidade. Nesse sentido:

Se alguém não tem interesse senão pelo seu direito formal, então isso pode ser pura teimosia, tal como ocorre aos corações e espíritos limitados; pois o homem ignorante teima na maioria das vezes em seu direito, enquanto aquele com sentido aguçado vê ainda outros aspectos da coisa em questão. O direito abstrato é então primeiramente apenas a possibilidade e, nesse sentido, apenas algo formal em face de toda extensão da relação. Por isso, a determinação correta permite, ainda que isso não seja absolutamente necessário, que eu persiga meu direito, porque este é apenas um aspecto de toda a relação. (HEGEL apud HONNETH, 2007, p. 89).

Consoante Honneth (2003b), Hegel fornece um exemplo de absolutização da esfera jurídica na sua *Filosofia do Direito*, quando menciona a interpretação kantiana do casamento como um contrato realizado entre pessoas que exclusivamente se autoconcebem como sujeitos de direito, não se percebendo capazes de interação social afetiva.

Da mesma forma, revela-se insuficiente, para Hegel, a concepção da liberdade como mera autonomia moral, considerando-se o risco de esquecimento do contexto social e das práticas já institucionalizadas. Aqui, a crítica de Hegel se dirigia ao imperativo categórico kantiano, que, de acordo com o seu entendimento, havia perdido a função de fundamentação das ações em face da preexistência de uma práxis carregada de “fatos razoáveis e racionais”. (HONNETH, 2007, p. 95).

Hegel considerava a autonomia moral como um caminho para o exercício da crítica a uma racionalidade institucional não mais considerável como justa ou boa em determinada época. Mas, conforme compreendia, a menção à liberdade sob esse exclusivo ponto de vista faria com que a razão ingressasse em um processo patológico de perda da própria ação. Isso porque se correria o risco de existir uma reflexão que prescindisse das normas sociais tornadas vigentes e universais em função da pressuposição social de sua validade racional. A compensação para essa indeterminação, os indivíduos buscariam na dependência incondicional da fé religiosa, à qual se entregariam no intuito de se livrarem da insegurança de que se vissem acometidos. (HONNETH, 2007).

Honneth (2007) enxerga no acesso à eticidade, propugnado por Hegel, uma função terapêutica propiciadora da liberação em relação a confusões conceituais, a equívocos filosóficos envolvendo noções de liberdade. Seria esse ingresso na eticidade o momento da superação do estado de sofrimento causado pela absolutização do Direito e/ou da moralidade e, ao mesmo tempo, o ponto de alcance da liberdade, caracterizado pela compreensão de que se vive em um emaranhado de relações e de que se é titular de direitos e deveres.

Nos dizeres de Honneth, a libertação hegeliana teria então caráter duplo, sobretudo porque “indica ao mesmo tempo tanto negativamente o desvincular de duas perspectivas que restringem a liberdade e são altamente unilaterais, como também positivamente o voltar-se para a liberdade real (eticidade)”. (HONNETH, 2007, p. 99). Em referência à expressão “uma imagem nos mantinha presos”

presente na obra *Philosophische Untersuchungen* (Investigações filosóficas), de Wittgenstein, Honneth afirma que:

Para ele [Hegel], a “imagem que nos mantém presos”, ou seja, a confusão conceitual, compõe-se daquelas duas compreensões da liberdade do “direito abstrato” e da “moralidade” que ele já havia começado a criticar em sua *Introdução* por serem insuficientes. É verdade que a palavra “insuficiente” não pode ser entendida aqui somente no sentido de um erro cognitivo, caso contrário não notaríamos que a confusão conceitual deve expor mais do que uma afirmação falsa; para “nos manter presos”, isto é, para poder causar as condições sociais do sofrimento, as concepções equivocadas têm que se instituir pelas nossas costas como base das atividades de nossa prática cotidiana. (HONNETH, 2007, p. 101).

A observação feita por Honneth acerca do pronome oblíquo “nos”, da expressão de Wittgenstein, indica o compartilhamento do equívoco traduzido pela absolutização do Direito abstrato e/ou da moralidade nas microrrelações sociais.

Apesar de criticar em Hegel o que denomina “excesso de determinação” – o alcance comunicativo da liberdade seria possível tão somente num espectro de instituições prévias - Honneth (2003b, p. 90) vê no seu diagnóstico de época uma atualidade ímpar. Segundo concebe, os sujeitos ainda sofrem de indeterminação, dada a persistência de uma compreensão unilateral da liberdade, concepção esta responsável por doenças psíquicas como a depressão. Em referência ao sociólogo francês, Alain Ehrenberg, Honneth (2003b) afirma que o número de casos de depressão tem aumentado tanto, que veio a assumir em importância o lugar então ocupado pelos distúrbios psíquicos relacionados aos conflitos de autoridade da fase de Édipo.

Segundo Ehrenberg citado por Honneth (2003b), o grau de generalização do modo individualista de vida é tão alto nas sociedades modernas, que chega ao ponto de ocasionar alterações reais de personalidade e, com elas, diferentes representações da liberdade individual, além de formas diversas de sensação de fracasso psíquico. A tal padecimento psíquico, que, em verdade, corresponde ao reflexo da intensificação do individualismo atual e da decomposição das coerções morais, Ehrenberg citado por Honneth (2003b, p. 87) confere a denominação de “*fatigue d’être soi*” ou “esgotamento de si mesmo”.

[...] enquanto na era do surgimento das democracias ocidentais o demente foi constituído de certo modo como o antagonista do sujeito racional, no final do século XIX cresce o reconhecimento de que o sujeito é o resultado do conflito entre as pulsões naturais e as coerções civilizadoras; aqui, por

consequente, a neurose se tornou o sintoma de fracasso subjetivo em virtude do conflito entre o desejo e a lei, entre a demanda pulsional e o controle do superego. No entanto, em uma sociedade em que o individualismo romântico se tornou projeto generalizado e em que as coerções morais foram amplamente decompostas, o malogro psíquico veio a assumir uma nova forma, que Ehrenberg procura conceber como 'esgotamento de si mesmo' ou justamente como depressão. (HONNETH, 2003b, p. 87).

Diante desse quadro, Ehrenberg citado por Honneth (2003b) afirma que os processos de libertação em relação às coerções morais têm se tornado tensos. Isso porque, dadas as alterações de caráter já mencionadas, os indivíduos, ao mesmo tempo em que querem se ver livres do sofrimento, tendem à definição de sua própria identidade e à autoconsideração como fontes independentes de liberdade. Em meio a essa tensão interior é que surgiria a depressão ou aquilo que, em linguagem psicanalítica, denominar-se-ia fenômeno *borderline*, que Honneth (2003b, p. 87) caracteriza como “casos de uma cisão interna que não leva mais ao conflito com a norma moral.”

Embora perceba o brilhantismo da formulação de Ehrenberg, Honneth (2003b) a reputa incompleta, porque, em seu entendimento, ela dá a impressão de que, atualmente, a liberdade só tem sido tratada a partir da noção do individualismo romântico. Em sua opinião, Ehrenberg não teria considerado, como o fez Hegel, a tendência social moderna à unilateralização jurídica e moral da liberdade. Ehrenberg não teria levado em conta, ainda, a proposta terapêutica hegeliana do acesso à eticidade como abandono do estado de sofrimento e, ao mesmo tempo, ingresso na liberdade substancial. (HONNETH, 2003b).

Porém, entende-se que Ehrenberg visa, tão somente, a uma denúncia dos efeitos patológicos da generalização do estilo de vida individualista sobre a disposição dos sujeitos para operarem mudanças nas condições modernas. Se, por um lado, não considera a análise de Hegel, por outro, não se posiciona contrariamente ao caráter terapêutico do sofrimento. Aqui, o que se percebe é o sofrimento como o fator indicador de que as coisas devem mudar.

É baseado nessa premissa que Adorno citado por Honneth (2009, p. 83) menciona a expressão “impulso de sofrimento”. O intuito é o de evidenciar que as indisposições geradas pelo bloqueio ao exercício da racionalidade nas condições capitalistas seriam capazes de desencadear uma atitude reativa ou de defesa por parte dos indivíduos. Na visão de Adorno citado por Honneth (2009), essas

indisposições corresponderiam à captação inconsciente da necessidade de mudança ou de libertação em relação às deformações da razão. Sendo assim, o impulso de sofrimento significaria “[...] o desejo pré-reflexivo de liberar-se de condições que travam nosso potencial de razão mimética” adquirido na fase da infância. (ADORNO apud HONNETH, 2009, p. 83, tradução nossa).²⁷

Em tal fase, assegura Adorno, os seres humanos passariam por processos de descentramento a partir das atitudes imitativas em relação às pessoas mais queridas. Nesse movimento, adquiririam a capacidade de desenvolver juízos mais ponderados e racionais, cujas situações de aplicação serviriam como que rastros mnemônicos a persistirem mesmo na fase adulta. Essa capacidade de ponderação racional adquirida refletiria um interesse potencial da razão por sua liberação em relação às coerções sociais instrumentais. (ADORNO apud HONNETH, 2009).

As exposições feitas acima, sobre o padecimento psíquico, evidenciam que chega um momento no qual os seres humanos não podem mais se manter indiferentes a situações de irrealização. Se melhor observado, ver-se-á que, assim como o apego a convicções de grupos de poder (Adorno), a depressão (Ehrenberg) ou mesmo a absolutização/autonomização da moralidade (Hegel), o recurso exclusivo ao justo jurídico patológico e às estruturas estatais que encontram sentido na sua mediação não é apenas um indício de que os sujeitos não são consigo-mesmos-nos-outros.

Mais do que evidenciar que os sujeitos não são mutuamente capazes de encontrar no outro o sentimento de si próprios, esse recurso indica que eles sofrem perante a restrição que a situação de irrealização ditada por essa ausência de cumplicidade impõe ao seu potencial racional. O recurso exclusivo às instituições jurídicas e políticas patológicas revela, também, que os seres buscam respostas capazes de eliminar as restrições conjunturais impostas às suas potencialidades e o sofrimento que elas desencadeiam, muito embora as respostas por eles encontradas possam se revelar insuficientes. Portanto, os sujeitos não só são irrealizados, como sofrem em função de sua irrealização e ainda buscam uma solução para ela, mesmo que esta se mostre insatisfatória, tal é o caso do expediente estatal.

Nesse aspecto, os registros de Freud sobre a relação do sujeito consigo mesmo são relevantes e convergem, em certo sentido, com os de Hegel e os de

²⁷ [...] el deseo prerreflexivo de liberarse de condiciones que traban nuestro potencial de razón mimética.

Adorno. Assim como as observações hegelianas e adornianas, aquelas realizadas por Freud também evidenciam a necessidade humana de superação da tensão existente entre a tendência de entrega aos próprios instintos e o desejo de dominá-los reflexivamente para ser livre. Afirma-se, assim, que os seres não desejam sofrer e que, em função disso, manifestam o interesse de se libertarem das compulsões inconscientes que prejudicam a autorrealização, o que fazem por meio de processos reflexivos.

Para Freud citado por Honneth (2009), todo ser humano em condições psíquicas ditas normais possui a capacidade própria de construção da vontade mais livre possível. Para atingir tal objetivo, assume posturas críticas de si mesmo, repensa seu processo de formação, realiza introspecções, revisitando constantemente o seu passado, para com ele se reconciliar. O intuito é o de identificar as influências irracionais estranhas, recorrentes e compulsivas, que, apesar de percebidas, não são compreendidas ou queridas, mas representam óbices à autorrealização e, por isso, são causa de sofrimento. Para tanto, o sujeito se vale de métodos de reflexão ou esquemas narrativos conhecidos desde o processo de amadurecimento e de definição da identidade pessoal. Esses métodos e esquemas são capazes de fornecer padrões de interação que estão referidos a experiências-chave de sua biografia. A revisitação recorrente a tais experiências tende, no entanto, a dificultar o acesso do sujeito à parcela impedida de sua história e, portanto, a prejudicar a dinâmica reconstrutiva da individualidade. Todavia, segundo Freud citado por Honneth, apesar das dificuldades que essa revisitação oferece à reconstrução da individualidade humana:

[...] este momento de “negação” constitui o ponto central no processo de apropriar-nos de nós mesmos; porque a questão que decide o êxito do esforço por aumentar nosso grau de livre vontade é se estamos em condições de transpassar a repressão que se faz manifesta na negação. (FREUD apud HONNETH, 2009, p. 156, tradução nossa).²⁸

A tal processo, que implica a confrontação dos desejos irracionais, Honneth dá a denominação de “apropriação da vontade”.

²⁸ [...] este momento de “negación” constituye el punto central en el proceso de apropiarnos de nosotros mismos; porque la cuestión que decide el éxito del esfuerzo por aumentar nuestro grado de libre voluntad es si estamos en condiciones de transpasar la represión que se hace manifiesta en la negación.

[...] no processo de apropriação tentamos fazer próprio algo em princípio alheio ou incompreensível, concebendo-o como algo que havia sido isolado e que, portanto, pertence em definitivo a nossa pessoa. O sujeito que em sua introspecção biográfica avançou até o ponto de uma “negação”, já quase cruzou, segundo Freud, o limite dessa apropriação; porque a reação negativa, negadora, contém já a indicação do lugar biográfico onde se deixou de perseguir um determinado desejo por medo das consequências intersubjetivas, quer dizer que o desalojou no inconsciente, onde seguiu existindo sob uma forma distorcida, primitiva. (HONNETH, 2009, p. 156, tradução nossa).²⁹

Aqui, Freud se refere ao processo de recordação e reelaboração do passado, iniciado por sujeitos não realizados diante de uma separação em relação ao objeto de amor. (FREUD apud HONNETH, 2009). O resgate do pretérito visa à identificação do que foi rompido e perdido, à compreensão do rompimento e da perda e, finalmente, à aquisição das condições necessárias à superação do trauma gerado pela separação daquilo por que se tinha apreço. O exercício da memória oportuniza, enfim, a convalescença gradual da dor e da tristeza geradas pela perda do objeto de desejo. Como afirmado por Honneth (2009), os seres humanos não se mantêm indiferentes aos próprios desejos e criações mentais, o ego e o superego os querem submeter ao crivo da racionalidade e torná-los inteligíveis, compreensíveis. Conforme Honneth:

Em um processo de comunicação desse tipo, o superego assume, como se disse, em inibição, sintoma e angústia, a voz da crítica “ética e estética”, enquanto que ao “eu” cabe o rol de tematizar a necessidade de se adaptar à realidade; e, como racionais no sentido da capacidade de integração, podem se considerar os desejos e as convicções que recebem a aprovação de ambas as instâncias no teste dialógico. (HONNETH, 2009, p. 154, tradução nossa).³⁰

Identificada e negada intelectualmente a repressão, é necessária à apropriação da vontade a admissão afetiva da angústia, a aceitação desta como elemento da personalidade. Em referência a Freud, Honneth afirma que somente

²⁹ En el proceso de apropiación intentamos hacer propio algo en principio ajeno o incomprendible, concibiéndolo como algo que había sido aislado y que por lo tanto pertenece en definitiva a nuestra persona. El sujeto que en su introspección biográfica avanzó hasta el punto de una “negación”, ya casi ha cruzado, según Freud, el umbral de esa apropiación; porque la reacción negativa, negadora, contiene ya la indicación del lugar biográfico donde se dejó de perseguir un determinado deseo por miedo a las consecuencias intersubjetivas, es decir que se lo desalojó al inconsciente, donde siguió existiendo bajo una forma distorsionada, primitiva.

³⁰ En un proceso de comunicación de este tipo, el superyó asume, como se dice en Inhibición, síntoma y angustia, la voz de la crítica “ética e estética”, mientras que al “yo” le cabe el rol de tematizar la necesidad de adaptarse a la realidad; y como racionales en el sentido de la capacidad de integración pueden considerarse todos los deseos y las convicciones que reciben la aprobación de ambas instancias en este testeo dialógico.

pela admissão afetiva do “[...] conteúdo intencional do desejo reprimido [...]” (HONNETH, 2009, p. 157),³¹ é que se completará o processo de apropriação reflexiva dos elementos apartados da vontade em decorrência da angústia sentida em função da separação do objeto de amor.

De acordo com Honneth (2009), a negação intelectual da repressão tão somente proporcionou a sua compreensão como um fato da vida. Somente agora, entretanto, com a sua incorporação ao sistema de aspirações - e, aqui, acrescenta-se, com a compreensão do rompimento causado pela dor sentida em função da perda dos elementos da vontade - é que os sujeitos poderão alterar a forma de se autoconceberem e de perceberem os outros.

Se cruzadas as observações de Hegel e Freud, ver-se-á que as influências irracionais estranhas, a que este se refere, correspondem, em Hegel, aos “[...] sistemas de pensamento e ideologias que impediriam os sujeitos de perceber a eticidade já estabelecida [...]” (HONNETH, 2009, p. 31, tradução nossa).³²

O objeto de amor freudiano, do qual os sujeitos se separaram sob o influxo de tais influências, equipara-se aos elementos da vontade livre, cuja persecução Hegel asseverou estar obstada pela ingerência desses imperativos sistêmicos e ideológicos. A apropriação da vontade freudiana, alcançada pela atitude autocrítica, pela reflexão sobre os processos de formação da individualidade, anivela-se à supressão de si hegeliana, atingível pela autonegação.

Ambas, contudo, estão relacionadas a uma racionalidade ética repleta de parâmetros viabilizadores da liberdade universalizados e cuja inobservância enseja sensações de autoestranhamento e sofrimento. Uma e outra se relacionam a padrões éticos de interação orientadores da forma pela qual os sujeitos percebem a si próprios. Estão conectadas com “pontos de vista morais que já se encontram institucionalizados” (HONNETH, 2007, p. 95) e que, inevitavelmente, determinam a relação de dependência entre a minha autopercepção e a percepção que tenho sobre a impressão que os outros têm de mim. Embora se torne possível criticar esses parâmetros, verificando-se-lhes a razoabilidade e a racionalidade, desconsiderá-los cegamente agora importaria na violação da racionalidade ética e, conseqüentemente, na rejeição social e na autorreprovação.

³¹ [...] contenido intencional del deseo reprimido [...]

³² [...] sistemas de pensamiento e ideologías que impedirían a los sujetos de percibir la eticidad establecida [...]

Afirma-se, assim, que os seres sofrem porque não se autorrealizam e não se autorrealizam porque se autorreprovam diante da contrariedade que oferecem ao que de mais ético já os integra. Não se autorrealizam porque desaprovam as violações que perpetram aos deveres sociais de cooperação estipulados conforme a racionalidade ética. Como assegurou Hegel citado por Honneth (2007), é cumprindo tais deveres que as consciências se libertam do sofrimento.

Porém, é chegado um momento em que não mais suportam sofrer as “consequências negativas das falsas autoconcepções no quadro da realidade social”. (HONNETH, 2007, p. 83). Sob pena de autoaniquilamento, não podem mais permanecer afligidos pela percepção inconsciente da redução das faculdades do eu, pela irrealização sentida em função da desconsideração de uma estrutura ética racional que já conhecem. Por isso, manifestam o interesse de, por meio de processos reflexivos, abandonarem o estado de tensão formado pela tendência de entrega à vida dos impulsos e pelo desejo de controlá-los segundo a racionalidade ética.

A autocrítica inconsciente não sabe o que exatamente procura, mas está sempre referida a essa racionalidade intersubjetivamente construída. Na realidade, vale-se dessa racionalidade para identificar onde o objeto de amor - no caso, a liberdade - rompeu-se; em que ocasião uma eventual não autolimitação nos impulsos ou uma não opção entre conteúdos morais levou à ruptura no processo de ampliação da liberdade; ou mesmo em que circunstância a vontade se manteve na unilateralidade negativa ou na positiva e deixou de perseguir sua singularização. Mais do que isso, essa autocrítica visa à descoberta de como esse processo de ampliação da liberdade pode ser restaurado. Quer, assim, superar a frustração experimentada pela não autorrealização, frustração que foi relegada ao inconsciente desde que a racionalidade ética foi violada.

É preciso ressaltar que o sentimento de irrealização que decorre de uma vontade egoística e o sofrimento que ele desencadeia não representam, por si sós, a garantia imediata de que se irá ampliar a liberdade. Eles precisam ser complementados e integrados ao processo inconsciente de apropriação da vontade. E, como se pôde verificar, essa dinâmica é complexa e demorada. Inicia-se com a aceitação involuntária de que se sofre em função de um individualismo exacerbado, tem seu prosseguimento quando o sujeito que sofre intui que deve lutar contra o individualismo que lhe dificulta a autorrealização e se concretiza no momento em

que ele empreende a incorporação afetiva da repressão, encetando a percepção do outro.

A partir daqui é que se pode falar efetivamente na formação de uma vontade de liberdade apta à instauração do livre trabalho de resgate de valores éticos e da edificação de condições igualitárias de comunicabilidade com base no padrão da amizade. Pois é nessa ocasião que os indivíduos se tornam para si, ou seja, é nesse momento que suas vontades subjetivas se defrontam e iniciam o processo de objetivação na cultura, nos costumes, etc. Iniciam a dinâmica de libertação ou o que Hegel explica como sendo um “penoso esforço contra a subjetividade do comportamento, contra as exigências imediatas e também contra a vaidade subjetiva das impressões sensíveis e contra a arbitrariedade das preferências”. (HEGEL, 1997, p. 169).

Na incorporação afetiva da repressão, os indivíduos passam a compreender os deveres e os direitos que integram a normatividade social resultante das suas próprias relações. Com isso, recuperam a capacidade, a potencialidade do eu para a autogestão segundo uma lógica cooperativa, bem como recobram o poder para dar cabo à incompletude da racionalidade que leva à irrealização. Aqui, eles encontram as forças necessárias tanto para empreenderem a submissão deliberada de seus impulsos à própria vontade, quanto para se conceberem como dependentes em suas liberdades. Haverão de empregar essas forças para promoverem, mais e mais, o encontro com o outro, querendo a liberdade deste como a sua própria. Terão de se valer desse potencial para, progressivamente, enfrentarem a indeterminação, ingressarem na autodeterminação e se singularizarem, encontrando-se e realizando-se nas autolimitações feitas em benefício do outro.

Como observado, é preciso querer ser livre, ou seja, torna-se necessário atingir a disposição para empreender o combate determinado à relação consequencial entre anomalia social e apatia crítica, em função de um convencimento mínimo sobre a dependência recíproca das liberdades. E, em situações patológicas, esse querer e o convencimento que o origina e o respalda dependem da intensidade do sofrimento e da consciência acerca deste, fatores verificáveis no processo de apropriação da vontade. Do fato de se afirmar que a razão individualista sofre com a irrealização que a acomete não decorre a assertiva de que ela tem consciência do motivo de seu sofrimento, nem de que está em

processo consciente de reelaboração da vontade. Muitas vezes, sofre-se, não se sabe do sofrimento e menos ainda do seu porquê.

Mencionou-se o exemplo do “escravo feliz”, aquele que, em função de uma situação de irrealização, movimenta os mecanismos sistêmicos sem ter a mínima consciência de que tem a subjetividade controlada e de que sofre em função de seu afastamento em relação aos outros. Como visto, o “escravo feliz” é irrealizado, sofre em razão dessa irrealização e, todavia, busca se realizar nas estruturas patológicas do Direito e do Estado. Trata-se, assim, de um caso em que o sofrimento ainda não foi capaz de surtir os efeitos necessários à identificação, à negação racional e à derradeira incorporação da repressão às aspirações afetivas. Ou seja, esse sofrimento ainda não foi complementado, nem definitivamente integrado ao processo de apropriação da vontade, a ponto de conduzir o indivíduo ao entendimento de que ele:

[...] Tem no dever antes a sua libertação, em parte libertação da dependência dos impulsos meramente naturais, assim como do abatimento ao qual ele, enquanto particularidade subjetiva, é levado nas reflexões morais do dever e do desejar, em parte ainda libertação da subjetividade indeterminada que não chega à existência e à determinação objetiva da ação e permanece em si e como uma inefetividade. (HEGEL apud HONNETH, 2007, p. 99).

Até aqui, não se sabe que o ingresso na liberdade substancial, na eticidade, faz-se pela consideração da alteridade, pela execução das obrigações para com o outro. O que restam são sentimentos referidos ao desrespeito perpetrado contra expectativas de reconhecimento de estruturas éticas patologicamente edificadas. Portanto, sentimentos egoísticos e, no entanto, não menos reprovadores da desconsideração de um amor já convertido em mero capricho, de um direito transformado em simples interesse e de uma autoestima previamente traduzida em pueril vaidade, porque alimentada pela adulação erroneamente alcunhada de estima social.

Com esses sentimentos, persiste uma espécie de angústia, um sentimento de vazio e de impotência em face da impressão inconsciente de que a recorrência compulsiva ao passado é incapaz de superar o trauma que ele gerou. Uma disposição patológica desenvolvida em função de se intuir a perda de algo, mas de não se saber o que desse algo foi perdido. (FREUD apud POLLET, 2011). Curiosamente, essa não libertação é marcada pela lembrança do trauma

inconsciente em forma de ação repetitiva, no caso, a busca reiterada da autorrealização exclusivamente nas estruturas estatais patológicas.

Há, assim, alguma expressão do que foi reprimido, mas tal não se dá em forma de uma lembrança, e sim de um hábito. Esse impedimento da memória não equivale ao esquecimento do fato no qual se deu a repressão, mas, pelo contrário, à sua revivescência em forma de melancolia, ocasionada pela não reconciliação com o tempo pretérito. Segundo Freud citado por Costa Júnior e outros (2009, p. 127), “O paciente não *recorda* coisa alguma do que esqueceu e reprimiu, mas expressa-o pela atuação ou atua-o (*acts it out*). Ele o reproduz não como lembrança, mas como ação; *repete-o*, sem, naturalmente, saber que o está repetindo.” Por isso, a absolutização de formas jurídicas igualmente patológicas, feitas para atender necessidades egoísticas de autorrealização.

No entanto, ao invés de auxiliarem os sujeitos na libertação do sentimento de vazio causado pela desconsideração do outro, essas formas, regadas a concepções distorcidas de justiça e criadas por eles próprios, afastam-nos ainda mais. Sua utilização dificulta a comunicabilidade livre de coerção e, por conseguinte, a percepção de que “o mundo da vida moderno já contém todo um espectro de padrões de interação que asseguram a liberdade”. (HONNETH, 2007, p. 102). Quanto mais tal percepção é ofuscada pelo manejo desses institutos, mais custosa se torna a apropriação da vontade, e em algo ainda mais demorado se converte o acesso à eticidade. Mais difíceis se tornam a identificação, a negação e a incorporação da repressão à afetividade, bem como o alcance dos pressupostos comunicativos e o ingresso na liberdade substancial.

É devido a tal fato que se diz que do sofrimento à apropriação da vontade, ou seja, à convicção real de que se sofre de indeterminação por se desconsiderar o outro e de que se necessita de uma autorreflexão crítico-valorativa conducente à preservação das condições intersubjetivas de existência, há um raio enorme a ser dolorosamente percorrido. Uma distância repleta de equívocos, frustrações, distorções da racionalidade, conversões de imperativos sistêmicos, desconhecimentos, construções de concepções distorcidas de justiça, institucionalizações políticas de crises éticas e, sobretudo, de conflitos.

Esse, entretanto, é que tem sido o caminho escolhido por consciências sem vontade livre e inconscientes de sua infelicidade para integrarem à afetividade a ideia de que não se vive separado dos outros. Tal tem sido a forma de elas

entenderem que o quadro de dominação institucionalizada, estimulado pela busca específica da autorrealização em um Direito e em um Estado patológicos, advém genuinamente do egoísmo e do individualismo das relações éticas, mormente as extrajurídicas.

As condições que elas próprias criaram para si as têm levado a fazer do sofrimento - e não do mero conflito - uma necessidade psíquica real à aquisição da vontade de liberdade. A lógica penosa, segundo a qual se deve sofrer para ser livre, persiste, porque a inclusão do outro ainda não decorre de um processo orientado pela noção de que “o fim das pessoas singulares que existem na comunidade, como o fim do todo, é o fim de qualquer de suas partes”. (MARTINS FILHO, 2000). Ou seja, elas não têm atentado para o fato de que:

“Cada parte é o todo e o todo é cada parte”. À guisa do que ocorre com o ser vivo (Lima Vaz), o todo é impensável sem a parte (tem sua essência na parte) e a parte é impensável sem o todo (tem sua essência ou fundamento no todo). (SALGADO, 1996, p. 402).

O esquecimento pelos sujeitos de que é do interesse de cada um que todos se realizem em sua liberdade, assim como o é de todos que as individualidades sejam respeitadas, tem equivalido à consideração prática inconsciente do sofrimento como o caminho visível para a emancipação.

E a mediação exclusiva do justo jurídico patológico, embora realizada por consciências que aspiram à autorrealização, à felicidade e à liberdade, tem correspondido ao exemplo principal dessa consideração prática. Isso porque, como analisado, através dela, legitima-se o *status quo* de desigualdade social, preservam-se ciclos de poder e contrapoder e dá-se sentido às formas autoritárias, arbitrárias e particularistas assumidas pelo Estado; formas que chocam com a ideia do Bem Comum, porque violam o imperativo ético que lhe serve de conteúdo, qual seja, a solidariedade, mínimo necessário à existência e à estabilidade de qualquer organismo social.

A alma do Bem Comum é a Solidariedade. E a solidariedade é o próprio princípio constitutivo de uma sociedade realmente humana, e não apenas aristocrática, burguesa ou proletária. É um princípio que deriva dessa natureza *naturaliter socialis* do ser humano” (LIMA apud MARTINS FILHO, 2000).

Em última instância, a mediação do justo jurídico patológico importa na evocação e na perpetuação do sofrimento, porque afeta permanentemente a solidariedade pela via jurídica denegatória das oportunidades de autorrealização.

Porém, malgrado o caminho tortuoso percorrido pela razão para chegar à consciência do seu sofrer, não deixa essa mediação de ser também uma forma de levar os sujeitos à apropriação inevitável da vontade de liberdade. Apesar de o sofrimento perpetuado por ela não ser desejável, ele se revela necessário, porque, embora reflita sensações inconscientes de frustração na autorrealização intersubjetiva, não deixa de induzir o sujeito à consciência da necessidade de reelaboração racional dos impulsos. Se, por um lado, as pessoas sofrem quando suas possibilidades de autorrealização são diminuídas, por outro, tendem a expressar o desejo de não mais sofrerem.

Claro, bom seria se todo esse processo de reelaboração da vontade e de emancipação em relação ao quadro de dominação institucionalizada não fosse permeado pelo sofrimento. Melhor seria se esse processo fosse autodeterminado e orientado por uma certeza inexorável sobre a relação de reciprocidade e de dependência que as consciências mantêm pelo simples fato de coexistirem. Esse processo de aprendizado seria, logicamente, menos penoso, não fossem as patologias sociais da racionalidade, suas influências nos processos de reconhecimento e de mediação do justo e seus reflexos nas estruturas jurídicas e políticas.

Cabe ressaltar que em vias reais de emancipação estaria a razão que se apropriasse, suficiente e satisfatoriamente, da disposição necessária à reelaboração livre da vontade formadora dos indivíduos e das instituições. No entanto, como visto, as coisas não são tão simples assim, considerando que a vida prática das consciências tem feito do sofrimento a “metodologia” visível para a consecução dessa disposição para a emancipação.

A livre reelaboração intersubjetiva da vontade conduziria, de um lado, à reabilitação das relações éticas de reconhecimento e, de outro, à superação do sentido patológico condicionante da reestruturação do Direito e do Estado. Ou melhor, ela representaria o esforço pelo resgate de valores éticos e pela instauração de condições igualitárias de comunicabilidade. Esse empenho ou esforço voltar-se-ia para a criação de compreensões renovadas de justiça, bem e correção a refletirem

no Estado e a contribuírem para a desinstitucionalização das crises de individualismo.

Essa reelaboração possibilitaria, em tais circunstâncias, a restituição ao Estado do seu papel de coordenar e viabilizar as liberdades públicas, ao invés de reprimi-las de forma arbitrária e particularística. Porque faria dele o mais significativo reflexo estrutural ou institucional do reconhecimento iniciado nas relações interpessoais dialética, pragmática e teoreticamente constituídas. Ela tornaria o Estado o espelho institucional da interpessoalidade que leva em conta a alteridade, a autolimitação recíproca dos impulsos eticamente orientada e direcionada à garantia da liberdade de todos aqueles que interagem.

As alterações nas estruturas jurídicas e políticas se explicariam, então, pela neutralização dos prejuízos acarretados pelas patologias sociais da razão sobre a dinâmica de autorreformulação intersubjetiva e de mediação do justo. Essa neutralização ocorreria à medida que, pela via da reelaboração da vontade, as consciências fossem adquirindo a certeza de sua dependência recíproca, reconhecendo-se e atualizando o bom conforme essa mesma certeza.

Somente vontades hígdas, ou seja, vontades cujas consciências vivenciem reciprocamente a experiência de si próprias e que, por isso mesmo, não se violam em suas condições intersubjetivas de existência, podem determinar a construção sadia das instituições e das próprias consciências. Para moldarem o Direito e o Estado e garantirem a sua dignidade, essas vontades precisam se ocupar do respeito e da inclusão do outro e não se acomodar na indiferença, sob pena de autoaniquilamento. Porque, quanto maior o grau de respeito e inclusão, menores as probabilidades de construção patológica das instituições pela exclusiva via mediadora do justo jurídico e de entrega a estas da prerrogativa de limitação da própria liberdade.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A iniciativa de se partir para a finalização de um trabalho que se admite de relativa extensão torna-se uma tarefa árdua e, em certa medida, pretensiosa, sobretudo se considerada a complexidade do tema de que trata, o qual não se resolve em poucas linhas.

Tem-se a impressão de que a nomenclatura “considerações finais” é mais suave aos ouvidos dos leitores conscientes da processualidade da realidade do que o termo “conclusão”, que parece sugerir um fechamento e, portanto, uma solução definitiva para o problema. Certamente, a construção de respostas para uma questão tão complexa, extremamente intrincada e milenar, como a dominação, não pode corresponder ao propósito de uma pesquisa inevitavelmente integrada a essa totalidade processual concreta e sem previsão de termo, que é a realidade.

É por tais razões que as últimas páginas desse trabalho, com toda convicção, formam uma mera “consideração final”. Ao mesmo tempo em que reanimam a discussão sobre uma questão tão antiga, mas não menos atual, recolhem-se, à maneira do texto restante, à sua mais aguda pequenez em face do “mundaréu” de discussões pretéritas, atuais e certamente futuras. Nesse sentido, ambicionam muito mais um convite à reflexão a partir das ideias já desenvolvidas do que propriamente uma “conclusão”. Por isso, elas se abrem à complementação crítica.

Certa feita, ouvia-se a conversa de dois amigos. Um dizia ao outro que os problemas sociais do Brasil não poderiam se resolver sem uma “revolução”, por ele concebida como a refundação das instituições políticas mediante a tomada do poder por líderes “mais esclarecidos” e “sensíveis” às necessidades da população.

Repentinamente, referindo-se aos noticiários policiais vespertinos exibidos diariamente na televisão, ele disparou contra seu interlocutor - que o ouvia atenta, mas passivamente - um discurso caloroso em defesa de mudanças severas na legislação penal, como redução da maioria, instituição de penas de morte, prisões perpétuas e coisas do tipo.

Um transeunte ouviu a conversa e ousou discordar de seus posicionamentos, evidenciando-lhe o desespero das opiniões, que, em seu entendimento, pareciam querer preencher um déficit de atitude e de perda do eu que veio se constituindo e também moldando as instituições ao longo do próprio desenrolar civilizacional.

Conforme esse terceiro, a dificuldade dos seres em se autorrealizarem nas instituições éticas havia levado as sociedades à criação de seus preconceitos e, com eles, crimes, penas e formas dirigidas de apuração da verdade. Portanto, não seria agora, menos de dois séculos depois do que ele chamava de “mito iluminista”, com a instituição de um governo “esclarecido” ou com medidas punitivas anulatórias de toda alteridade, que os seres se livrariam dos muitos séculos de racionalidade dominadora que pesavam sobre suas costas. Isso seria, na opinião do novo participante, repetir uma história de negação do outro.

Aliás, dizia ele, a história dos países que mais violaram os direitos humanos demonstra que os respectivos governos ditatoriais se instalaram mediante o apoio de uma população insatisfeita com as políticas estatais de então. Queria mostrar ao seu interlocutor que a libertação dos fardos histórica e gradualmente constituídos far-se-ia necessária, mas ela dependeria de um processo igualmente histórico e gradual de amadurecimento moral e político.

Porém, quanto mais ele tentava explicar o seu posicionamento, mais o interlocutor indignado o acusava de defender os organismos de direitos humanos que, acriticamente, havia aprendido a abominar; e mais se esforçava por colocar o novo personagem na posição do legitimado ao fornecimento de uma solução hipotética para os problemas sociais levantados. Foi-lhe explicado que sua postura de esperar nos outros e nas lideranças a solução significava uma tendência à projeção de suas frustrações no outro.

E, quanto mais ele cobrava uma saída, não via que aquilo que faziam, ou seja, aquela discussão, ali, no plano das relações individuais, já era parte significativa de um processo intersubjetivo cujos frutos, cedo ou tarde, converter-se-iam em Direito, aliás, transformar-se-iam no Direito sobre o qual as instituições haveriam de se estruturar. Em sua opinião, entretanto, aquela discussão era em si mesma insuficiente, porque, conforme afirmava, seria preciso a implementação das mencionadas “medidas mais enérgicas”, para que uma mudança urgente do *status quo* acontecesse.

Ao final da discussão, lembrando-o de Hegel, para quem o Direito e o Estado refletem os costumes institucionalizados e as práticas sociais, que são expressão da consciência dos indivíduos, esse terceiro não pôde constatar outra coisa, senão que a personalidade autoritária do indivíduo moderno tendia a migrar para as instituições políticas, jurídicas e sociais e a moldá-las. Afinal, se estas eram formadas por

homens, era crível que obedecessem às inclinações patológicas daqueles que as haviam criado e formado. Era razoável que carregassem marcas de autoritarismo, egoísmo, individualismo e tantos outros “ismos” paralisadores da razão.

De sua parte, o novo interlocutor percebia na fala bem intencionada do primeiro participante menos o ímpeto de revolução do que a mera reutilização das categorias autoritárias do individualismo moderno e, portanto, a exaltação inconsciente da renovação da opressão. Percebia que o discurso impaciente que lhe era direcionado revelava nada mais do que o sofrimento pela demora da tão almejada justiça social. Mas não deixava de perceber que, na verdade, aquela fala também correspondia ao efeito colateral de um modo individualista de vida fracassado, porque apoiado na violação da intersubjetividade. Consistia em uma forma de vida que havia se voltado contra o seu próprio idealizador, o homem capitalista moderno.

Afinal, esse homem, que tanto havia direcionado os esforços e as atenções para o desenvolvimento de seus projetos estritamente individuais, acabou adormecendo no vício do egoísmo e promovendo a alienação de si, dos outros e do próprio Estado que criou. Agora, está “sem tempo” e mesmo sem condição ou disposição para se olhar, olhar para o outro e para as instituições que concebeu. Deixa que outros poucos façam isso por ele, mas estes não fazem.

No diálogo referido, os dois interlocutores iniciais, tanto aquele que pouco ouve e muito fala quanto o que pouco fala e muito ouve, acabam-se e se estressam na verborragia individualista acusatória sem sentido, ambos partem do mesmo pressuposto inconsciente: o de que todos, inclusive o próprio Estado, estão muito distantes deles, além do que lhes são muito estranhos.

Mas como podem os sujeitos e o Estado não serem estranhos e distantes aos olhos uns dos outros, se a própria noção de justiça que reina entre eles é reificadora? Eles vendem e compram, a altos juro, a felicidade e a autorrealização, entregam seus filhos à competitividade pelo capital, mercadorizando-lhes a educação, constroem e trocam as amizades em função de interesses e ainda se desfazem dos amores como se fossem coisas, praticam tudo isso com uma facilidade espantosa. Nessa realidade, as pessoas vendem, compram e trocam tudo.

Na sua relação com o Estado, os conceitos de pessoa que ostentam se exaurem no de consumidor - há um problema de autorrelação aqui -, elas se autocompreendem como destinatárias finais de um serviço, entendem-se como

titulares reais de um irredutível e incondicional direito à contraprestação pelos valores que repassam às instituições em forma de tributo. Equiparam essas quantias a remunerações pela aquisição de bens básicos, como a justiça, a saúde, a escola, a polícia, o trabalho, a casa, etc., que concebem como produtos e que, no entanto, são fundamentais ao seu autorreconhecimento como ser humano digno. Recorrem inconscientemente aos pressupostos consumeristas para atribuírem ao Estado a função de fornecedor, ou melhor, de distribuidor de justiça social, como se esta fosse um artigo adquirível nas prateleiras dos supermercados e não fruto de um trabalho ético.

Essas condutas denunciam seu distanciamento em relação ao Estado, evidenciam-lhes a alienação que suplanta e extrapola seus ideais de autonomia e de reafirmação da humanidade, impensáveis, por sua vez, fora da coletividade e à distância de toda ordem institucional que a objective. Apontam a confusão conceitual contemporânea entre a emancipação, sempre dependente da mediação entre o individual e a universalidade ética, e o alheamento, que evoca a liberdade e a igualdade para se rebelar contra o coletivo e para subjugar-lo aos caprichos subjetivos. Tais atitudes salientam, enfim, o grande equívoco, a grande patologia do mundo contemporâneo, que é o individualismo.

Mas não aconteceu somente de o indivíduo ter se distanciado do Estado. Este também foi se apartando dele na mesma intensidade de sua invasão por mentalidades que, em sua grande parte, eram igualmente alienadas de si e dos outros. Essas mentalidades correspondem aos “outros poucos” acima citados, aqueles que, para galgarem os lugares de poder, tiveram de investir economicamente “pesado” nesse “empreendimento”.

Necessitaram, literalmente, de comprar esses lugares das mãos dos que hoje os acusam, mesmo estando conscientes de que aquilo que ordinariamente receberiam em uma legislatura inteira mal daria para arcar com os custos de seu perverso processo concorrencial eleitoral. Confiaram nos *jetons* e nas verbas de gabinete que eles próprios votaram, alguns já até haviam contado com as “ajudinhas”, dir-se-iam, “extras”, que receberiam do setor privado em troca das leis cujo justo seria mediado por todos e se prestaria à sustentação de toda essa estrutura...

Para se sustentarem lá, precisam satisfazer a lógica instrumental silenciosa e discreta que direciona a estrutura social doentia que integram, têm de cumprir com o

universal patológico do qual se originaram, devem, enfim, atender à universalidade concreta formada à custa da violação irracional dos compromissos éticos. Por tal razão, sem deixar de legislar em causa própria e de seus mais achegados, apropriam-se das almas dos infelizes, comprando-lhes os tijolos e a areia que ainda faltam para a construção do barraco no qual eles, provavelmente, viverão pelo resto de seus dias, e doando-lhes as cestas básicas que suprirão o déficit no poder de compra do mísero salário mensal.

Do contrário, tornam-se estranhos no ninho, exceções sem sentido, com banimento garantido pelos próprios colegas de bancada. Aprendem cedo que exceções por exceções são incapazes de frear, sozinhas, a personalização e a patrimonialização do Estado. Por isso, estão prontos para o desprezo de qualquer expressão democrática, de alguma evidência mínima de acesso à eticidade, de respeito à alteridade. Quando lá estão, perdem-se nas brigas pelo poder que seus partidos travam, seguem barganhando com o mal, sendo minimamente omissos, aliás, precisam ser, caso queiram levar adiante seus interesses não menos escusos na patrimonialização desse mesmo poder. No entanto, a omissão também é escolha.

É nessa acepção que se diz que o Estado também se autoestranhou, assim como estranhou a todos, na mesma medida do distanciamento que estes foram promovendo em relação a si mesmos e aos outros. Sem deixar de corresponder à base ética que ensejou sua constituição, ele também foi deixando de ser-consigo-mesmo-no-outro. Os homens que estão no seu comando dificilmente não respiram os mesmos valores que, desde as microrrelações éticas, intensificam seu individualismo em violação da intersubjetividade, em desrespeito ao porquê de seu existir.

Raramente esses gestores não são os mesmos homens comuns, oriundos daqui, que, desde muito cedo, desconhecem os outros, reificam a felicidade, a autorrealização, a educação de seus filhos, as amizades, equiparam a justiça a produto vendável e comprável e, no entanto, discursam tranquilamente sobre a liberdade e a igualdade. O que os diferencia dos igualitaristas, ou melhor, dos falsos moralistas e pseudodemocratas de cá, é que agora detêm uma autoridade que estes detestam e querem destruir a qualquer custo, mas que não menos desejam para si. Por isso, para não irritar os “opponentes” com sua vaidade asquerosa e, em consequência dessa irritação, não correrem o risco de serem destronados, precisam

forjar-lhes o reconhecimento, desconhecendo-os, e, ao mesmo tempo, reconhecê-los a capacidade de criticar, comprando sua consciência com a adulação normativa.

Por intermédio do Direito, eles estabilizam e propagam normativamente noções distorcidas de justiça e valores egoísticos a embasarem os conflitos responsáveis pela reiteração da estrutura social patológica da qual saem para subjugar o restante da coletividade. Reconhecem a liberdade e a igualdade jurídica de todos para o uso de mecanismos repressivos que rebaixem os outros e os reduzam à mais profunda mediocridade sistêmica mantenedora das desigualdades sociais e fixadora de limites à autorrealização. Tornam todos escravos felizes. É assim, afagando o ego geral com leis ratificadoras dos impulsos egoísticos da coletividade, que eles amansam temporariamente a concupiscência e a cólera daqueles de que são imagem e semelhança. É dessa maneira que transitoriamente domesticam seus verdugos, de maneira a garantir, por muito tempo, os respectivos lugares e os de seus herdeiros no Estado.

Situações assim se repetem cotidianamente. Quando encaradas de forma séria, elas conduzem à seguinte reflexão: será mesmo que a aplicação dos conteúdos das constituições ditas democráticas, em especial a brasileira, realmente garantiria o acontecimento da concepção otimista de Estado Democrático de Direito que a generalidade dos juristas, demais profissionais do Direito e grande parte da população “mais esclarecida” sustentam? Até que ponto as expectativas de alcance de justiça social, igualdade, felicidade geral, etc. não são uma utopia, considerando o *gap* ético ainda existente entre os indivíduos, entre estes e o Estado e entre o Direito e a Justiça? Até onde a atribuição de conteúdos morais patológicos a tais objetivos não os converte em instrumento ideológico para a perpetuação egoística de injustiças e inadequações sociais e, dessa forma, não trai o ideal democrático? Considerando que o Estado reflete as convicções, ações e omissões de indivíduos imersos em relações éticas, será mesmo que a crise de representatividade política, que volta e meia se alega, é uma realidade? Ou será que, em função da separação interindividual imperante desde as microrrelações, as coisas não estão como devem mesmo estar? Ou seja, não terá o Estado de se manter distanciado de si e de todos, pelo menos enquanto essa crise ética perdurar?

Essas questões estão aí para serem urgentemente pensadas e resolvidas, e mais, partindo-se de uma perspectiva envolvendo a indispensável reforma ética das

peças e das suas pequenas relações processuais e extraprocessuais de reconhecimento e de mediação do justo. O Estado já nasceu e continua nascendo todos os dias nessas microrrelações, os fundamentos de sua existência atual se refazem cotidianamente nos encontros e nos desencontros protagonizados pelos sujeitos sociais. Pois são estes, independentemente de sua origem social, raça, sexo, cor ou religião, que, a partir de si mesmos, constroem-se reciprocamente e incessantemente edificam os conceitos de justiça, bem e correção utilizáveis no soerguimento das instituições sociais, jurídicas e políticas que participarão ou de sua libertação, ou de sua ruína.

Sendo assim, não adianta estacionar na reclamação em relação às instituições, como se elas fossem algo distante e diferente, e, ao mesmo tempo, apegar-se contraditoriamente à indiferença em relação ao outro, tripudiando impiedosamente sobre ele, ainda que sob o pretexto de se estar amparado pelo Direito. Não resolve nada falar uma coisa - vociferar aos quatro cantos do mundo contra o Estado - e fazer outra - corrompê-lo pela eliminação educada e velada dos outros - porque são as práticas cotidianas incrustadas de valores, e não as palavras, que definem e revelam o que uma sociedade realmente quer. São as convicções despercebidamente expressas nas mínimas ações, principalmente nas jurídico-processuais, que reanimam a corrupção sistêmica e amparam a estrutura política que se conhece, estrutura que, infelizmente, tem correspondido a nada mais do que o retrato de uma sociedade cujos indivíduos ainda não se encontraram.

A defesa demagógica do Estado de Direito há de ser dissipada pela iniciativa de se ser-consigo-mesmo-no-outro, pela atitude conscienciosa de que esse outro não é um adereço social, de que ele não é um detalhe desprezível da existência humana individual. Pelo contrário, esse outro é necessário à edificação das instituições, fora das quais não há autorrealização nem liberdade possíveis. Já que as instituições são uma inevitabilidade, ou seja, decorrem da simples existência na comunidade, do contato recíproco, e desde que não há autorrealização fora delas, o que resta aos homens é prezar por sua qualidade, pela excelência do que lhes garante a existência. O alcance da excelência das instituições não se dá senão através da efetivação do direito alheio à afirmação da dignidade pessoal, ao invés do seu rebaixamento, lamentavelmente oculto na grande parte dos institutos jurídicos. Porque é só respeitando o outro que se pode ser respeitado e, em consequência da

reciprocidade alcançada, garantirem-se as condições institucionais sadias para o alcance da plenitude mútua viabilizadora da liberdade social.

Isso significa se aproximar das instituições éticas e promovê-las, vivenciá-las - ao invés de se distanciar delas – com a certeza criticamente obtida de que a reciprocidade não é uma escolha, mas um estado, uma condição do ser, e de que o ato de conviver já implica a formação automática de um *ethos* que precisa ser levado em conta, caso se queira continuar a viver. A convivência ética é, portanto, uma questão de sobrevivência comunitária do ser individual, e não de mero *status*. É ela que possibilita a todos serem realmente humanos enquanto titularizam as noções de liberdade que comunitariamente constroem.

Não existe liberdade na separação absoluta. Nesta, menores e mais distantes são as possibilidades de florescimento do senso crítico capaz de promover a autorrealização e a felicidade. O que prevalece na separação absoluta é a autonegação da condição de pessoa, da qualidade de ser intersubjetivo, histórico e imerso em sistemas de valores, valores dos quais qualquer um que queira ser pleno sente a necessidade de compartilhar. O alheamento dos outros e sua total desconsideração ofendem não somente o direito destes à vida sadia e digna, mas a lisura das instituições e a própria dignidade de quem os perpetra, dignidade no sentido técnico mesmo da expressão, na acepção atribuída ao termo constitucional, qual seja a de:

Propriedade valorativa inalienável, dotada de densidade e eficácia constitucional, a qual se constitui a base dos direitos fundamentais do indivíduo que vive num ambiente plural e comunitário e ostenta a qualidade de sujeito de direitos e deveres em relação ao Estado e ao corpo social a que pertence. (NEVES, 2011, p. 40).

A separação é contrária à ordem relacional universal que tudo rege. Ela ofende a dignidade dos seres humanos, que somente no contato com o outro encontram o sentido e a razão para o autorrespeito. Por isso, uma vida que se queira levar sem relação só pode trazer sofrimento e angústia, por mais que destes não se adquira real consciência. Se todos os elementos, mesmo os inanimados, originam-se, constroem-se e desenvolvem-se em função de relações de dependência, que se dirá de seres dotados de razão, de vontade e de carências afetivas intersubjetivamente construídas, como os humanos?

Indivíduos infelizes, porque separados, formam uma sociedade e um Estado igualmente infortunados. O que existe, independentemente do seu tempo histórico, é fruto de construções partilhadas no mesmo horizonte ético. Nessa acepção, as pessoas, as coisas e as instituições inevitavelmente estão, ou melhor, “são” umas para as outras, compatibilizam-se e, por tal razão, dependem umas das outras em existência. Seu sentido de existir é o outro e as instituições com que se relacionam. Não há como se fugir dessa fatalidade humana, é impossível que isso se dê de outro jeito...

Por isso, novas institucionalizações de crises éticas tendem a surgir e maior tende a ser a inclinação ao sofrimento como forma de aquisição da vontade para se emancipar, pelo menos enquanto essa ideia de que “nunca se vive só” não estiver suficientemente clara no imaginário social. Ao menos enquanto as ações não forem norteadas pela constatação de que não há nada, de bom ou de ruim, cuja existência não passe pelo crivo da reciprocidade; pela verificação de que a ofensa desferida ao outro, mesmo a que se expressa pela simples indiferença, proporciona, da mesma forma que o respeito a ele dispensado, o surgimento de sistemas de pensamento, cujo recurso recorrente tem de reverberar no universal ético, inevitavelmente presente em cada uma das individualidades. Por tais motivos, estas se alteram quando o universal que as integra se modifica, e vice-versa. E isso, mesmo nas hipóteses em que a omissão é uma constante nas relações.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos da sociologia**. São Paulo: Editora Cultrix, 1956. 205 p.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. 223 p.

ALVES, Alaôr Caffé. A função ideológica do direito na sociedade moderna. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, ano 58, n. 232, p. 169-179, jan./jun. 2009.

AMBRÓSIO, José de M. C.; SANTOS, Maria C. O. **Estado e liberdade em Hegel**. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=estado%20e%20liberdade%20em%20hegel%20jos%C3%A9%20de%20magalh%C3%A3es%20campos%20ambr%C3%B3sio&source=web&cd=1&ved=0CB4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.conpedi.org.br%2Fmanuel%2Farquivos%2Fanais%2Fbrasil%2F08_748.pdf&ei=PRLITrHCM9L2ggeinJ2ZBg&usg=AFQjCNHPvle9z5XIfHobVNXongYbbbWoAg&cad=rja> Acesso em: 10 jan. 2011.

ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro de. **Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento**. São Paulo: Editora Loyola, 2004. 204 p.

BRANDON, Robert B. **Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality**. London: Harvard University Press, 2002. 430 p.

BRASIL. Tribunal Regional do Trabalho da 3ª Região. Processo: 00344-2010-089-03-00-8 RO. Rel. Juiz Convocado Mauro César Silva. **Diário Eletrônico da Justiça do Trabalho**, Belo Horizonte, 25 jan. 2011.

BRASIL. Tribunal Superior do Trabalho. Processo: 721340-83.2006.5.12.0035 RR. Rel. Ministra Rosa Maria Weber Candiota da Rosa. **Diário Eletrônico da Justiça do Trabalho**, Brasília, 22 out. 2010a.

BRASIL. Tribunal Superior do Trabalho. Processo: 69440-93.2007.5.02.0087 AIRR. Rel. Ministro Alberto Luiz Bresciani de Fontan Pereira. **Diário Eletrônico da Justiça do Trabalho**, Brasília, 28 maio 2010b.

BUNCHAFT, Maria Eugênia. Entre cooperação reflexiva e democracia procedimental. **Seqüência**, Florianópolis, n. 59, p. 141-159, dez. 2009. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/14149>> Acesso em: 02 jan. 2011.

CAMARGO, Sílvio César. **Modernidade e dominação: Theodor Adorno e a teoria social contemporânea**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2006. 148 p.

CAVALCANTE, Berenice. **A revolução francesa e a modernidade**. São Paulo: Editora Contexto, 1990. 71 p.

CAVALCANTE, Thayene Gomes. Individualismo e Cultura: uma abordagem de algumas perspectivas de estudo na antropologia do mundo contemporâneo. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, João Pessoa, n. 7, p. 41-54, set. 2004. Disponível em: <

http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=individualismo%20e%20cultura%3A%20uma%20abordagem%20de%20algumas%20perspectivas%20de%20estudo%20na%20antropologia%20do%20mundo%20contempor%C3%A2neo%20%20&source=web&cd=1&ved=0CB4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.cchla.ufpb.br%2Fcaos%2Ftaya%20negomes.pdf&ei=ASHITq_0OcGRgwf_pJyXBg&usg=AFQjCNHjKzKbK2krjib0sQDPfWsFzIZ1bA&cad=rja> Acesso em: 13 jul. 2011.

CLARK, Giovani. O fetiche das leis. In: SOUZA, Washington P. A. de; CLARK, Giovani. **Questões polêmicas de direito econômico**. São Paulo: LTr Editora, 2008, p. 47-54.

COLINSON, Diane. **50 grandes filósofos da Grécia antiga ao século XX**. Tradução: Maurício Waldman e Bia Costa. 3. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2006. 287 p.

COSTA JÚNIOR, Ernane Salles da et al. Responsabilização, julgamento e ditadura no Brasil: o perdão pode curar? **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, Vitória, n. 6, p. 117-154, jun./dez. 2009. Disponível em: <<http://www.fdv.br/sisbib/index.php/direitosegarantias/article/view/73/69>>. Acesso em: 04 set. 2011.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Hegel e a democracia**. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=hegel%20e%20a%20democracia%20&source=web&cd=1&ved=0CB4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.iea.usp.br%2Ftextos%2Fcoutinhohegel.pdf&ei=URjITo2tKYqOgweMkL3ADA&usg=AFQjCNGRjMTFoSj8_zj09_C0orTPcg4tHQ&cad=rja> Acesso em: 16 mar. 2011.

DECLARAÇÃO dos direitos do homem e do cidadão de 1789. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=declara%C3%A7%C3%A3o%20dos%20direitos%20do%20homem%201789&source=web&cd=3&sqi=2&ved=0CDMQFjAC&url=http%3A%2F%2Fpfdc.pgr.mpf.gov.br%2Fatuacao-e-conteudos-de-apoio%2Flegislacao%2Fdireitos-humanos%2Fdeclar_dir_homem_cidadao.pdf&ei=5x3ITof_FoHy0gGX2uDqBQ&usg=AFQjCNGnRImHn9bYxxerkbADYI3tBSJ1dA&cad=rja> Acesso em: 21 fev. 2011.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. 244 p.

FEDELI, Orlando. **A revolução francesa**. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/index.php?secao=cadernos&subsecao=religiao&artigo=evolucaofrancesa&lang=bra>> Acesso em: 21 out. 2011.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 26. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008. 295 p.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. 262 p.

GOMES, Cristiana. **Revolução francesa**. 03 junho 2007. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/historia/revolucao-francesa/>> Acesso em: 12 out. 2011.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução: Ana Maria Bernardo, José Rui Meirelles Pereira, Manuel José Simoes Loureiro, Maria Antónia Espadinha Soares, Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Sara Cabral Seruya. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998. 350 p.

HEGEL, Guillermo Federico. **Filosofia del derecho**. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1955. 280 p.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito: parte 1**. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. 222 p.

HEGEL, G.W.F. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 329 p.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003a. 296 p.

HONNETH, Axel. Patologias da liberdade individual: o diagnóstico hegeliano de época e o presente. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 66, p. 77-90, jul. 2003b.

HONNETH, Axel. **Patologías de la razón**. Tradução: Giselda Mársico. Buenos Aires: Katz Editores, 2009. 213 p.

HONNETH, Axel. **Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel**. Tradução: Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, 2007. 145 p.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. 362p.

KOMPRIDIS, Nikolas. From reason to self-realization? Axel Honneth and the ethical turn in critical theory. **Critical Horizons**, Durham, v. 5, n. 1, p. 323-360, 2004. Disponível em: <<http://www.equinoxjournals.com/CR/article/view/8219/5691>>. Acesso em: 05 jan. 2011.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**. Tradução: Luciana Villas-Boas Castello-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ e Contraponto, 1999. 256 p.

MARÇAL, Antonio Cota. Direito, cidadania e educação: uma abordagem pragmatista. In: RAMALHO-PINTO, Julia A.; GAETANI, M. Luiza. (Org.). **A cultura vai ao shopping**. Belo Horizonte: Argumentum Editora, 2008. p. 37-62.

MARÇAL, Antônio Cota. Princípio: estatuto, função e usos no direito. In: TAVARES, F. Horta. (Org.). **Constituição, Direito e Processo**. Curitiba: Editora Juruá, 2007, p. 31-58.

MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva. O princípio ético do bem comum e a concepção jurídica do interesse público. **Jus Navigandi**, Teresina, ano 5, n. 48, dez. 2000. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=11>>. Acesso em: 10 maio 2011.

MATOS, Olgária C. F. **A escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo**. São Paulo: Editora Moderna, 1993. 112 p.

NEVES, Zuenir de Oliveira. Por uma releitura da supremacia do interesse público no contexto do Estado Democrático de Direito. **Revista Fórum Administrativo**, Belo Horizonte, ano 11, n. 121, p. 40-48, mar. 2011.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996. 290 p.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Os desafios éticos e políticos da sociedade brasileira. **Revista Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, ano XIX, n. 56, p. 23-29, mar. 1998.

POLLET, Adriane. **Luto**. Disponível em: <www.coladaweb.com/psicologia/luto>. Acesso em: 04 set. 2011.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS. Pró-Reitoria de Graduação. Sistema de Bibliotecas. **Padrão PUC Minas de normalização: normas da ABNT para apresentação de teses, dissertações, monografias e trabalhos acadêmicos**. 9. ed. rev. ampl. atual. Belo Horizonte: PUC Minas, 2011. Disponível em: <<http://www.pucminas.br/biblioteca>>. Acesso em: 05 out. 2011.

RAVAGNANI, Herbert Barucci. Uma introdução à teoria crítica de Axel Honneth. **Revista Intuitio**, Porto Alegre, v. 2, n. 3, p. 51-67, jun. 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5112>> Acesso em: 12 abr. 2011.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Mal-estar na modernidade**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 422 p.

SALDANHA, Nelson. Reflexões sobre o direito e a justiça. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. L, fasc. 198, p. 253-257, abr./maio/jun. 2000.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 1996. 519 p.

SARLET, Ingo Wolfgang. **As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível**. 2007. Disponível em: <http://www.esdc.com.br/RBDC/RBDC-09/RBDC-09-361-Ingo_Wolfgang_Sarlet.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2010.

SIMMEL, Georg. **On individuality and social forms**. Chicago: The University of Chicago Press, 1971. 395 p.

SOUZA, Jessé. **A Construção social da subcidadania**: para uma sociologia política da Modernidade Periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. 212 p.

TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. Tradução: Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005. 210 p.

WEBER, Thadeu. Dialética e política em Hegel. **Veritas - Revista Quadrimestral de Filosofia da PUCRS**, Porto Alegre, v.40, n. 160, p.759-768, dez. 1995.

WEBER, Thadeu. **Ética e filosofia política**: Hegel e o formalismo kantiano. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. 160 p.

WERLE, Denílson Luis; MELO, Rúrion Soares. 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: Editora Singular, 2007, p. 07-44.