

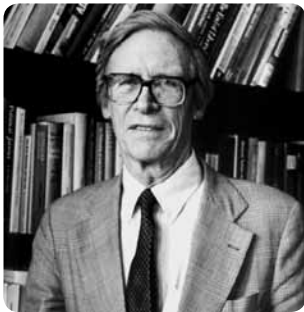
## 6 CAPÍTULO 4 6

### A SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

*O objetivo deste capítulo é apresentar a você a obra dos pensadores contemporâneos mais importantes e das temáticas mais relevantes. O primeiro autor, John Rawls, reintroduziu a perspectiva normativa na teoria política, revitalizando assim a filosofia política propriamente dita. O segundo pensador, Jürgen Habermas, tentou conciliar a perspectiva normativa com uma funcionalista, mantendo-se na tradição da Escola de Frankfurt. O terceiro, Michel Foucault, influenciou não somente a teoria política, mas as ciências sociais e humanas em geral, com sua crítica do poder. Finalmente, serão apresentados a você os debates mais recentes sobre o multiculturalismo, reconhecimento e globalização.*



## 4.1 JOHN RAWLS: JUSTIÇA COMO EQUIDADE



John Bordley Rawls  
(1921-2001).  
Fonte: <http://tinyurl.com/JohnBRawls>

O filósofo norte-americano *John Rawls* é considerado o primeiro pensador que, depois de Hegel, voltou a fazer filosofia política no sentido tradicional do termo. (Sobre Rawls, ver FELIPE, 1998; MAGALHÃES, 2003; e OLIVEIRA N., 2003.) De fato, ele reintroduziu questões normativas que, ao longo do século XIX e da primeira metade do XX, tinham permanecido negligenciadas pelos teóricos políticos, mais preocupados em entender a sociedade capitalista do que em colocar questões de legitimação política ou de justiça social.

É verdade que este último tema teve um papel central no marxismo e até em certas correntes conservadoras (até fascistas); contudo, nenhuma dessas teorias tinha tentado colocar a questão duma sociedade justa a partir duma moldura teórica puramente normativa. Criticava-se o capitalismo por não manter suas promessas ou por basear-se na exploração dos trabalhadores, mas não na base de princípios normativos universais, como os que Rawls introduziu em sua obra.

Num certo sentido, poderíamos dizer que Rawls é o autor duma obra só, a saber, *Uma teoria da justiça* (1971, segunda edição com revisões, 1975; tradução portuguesa Rawls (1997)), já que os ensaios e os livros sucessivos, como *Liberalismo político* (1993; tradução portuguesa Rawls (2000)), *Justiça como equidade* (2001; tradução portuguesa Rawls (2003)) e *O direito dos povos* (1999;

tradução portuguesa Rawls (2001)) podem ser considerados, respectivamente, como tentativas de defender ou parcialmente rever as teses avançadas no texto de 1971, de reformulá-las de maneira a escapar das críticas que lhes foram movidas, ou de aplicá-las num contexto internacional. Contudo, algumas das revisões em questão são bastante relevantes e levam muitos intérpretes a falar num primeiro e num segundo Rawls. Em seguida, analisaremos, principalmente, *Uma teoria da justiça*, e nos limitaremos a mencionar brevemente os traços fundamentais da chamada segunda fase do pensamento rawlsiano.

#### 4.1.1 O OBJETO DE UMA TEORIA DA JUSTIÇA

Antes de passar às teses defendidas neste livro, deveríamos prestar atenção ao título: o autor pretende oferecer *uma* teoria da justiça, não a (única e verdadeira) teoria. Apesar do seu **normativismo**, Rawls acha que não existe uma teoria da justiça válida para todas as sociedades e todos os tempos, baseada em princípios imutáveis e universais (isto, contudo, não significa que ele esteja pensando somente na sociedade norte-americana, como acham alguns comentadores). Nesse sentido, sua teoria é decididamente antiplatônica, antinaturalista e antirrealista (o próprio Rawls nomeia o termo de construtivismo kantiano para descrever seu método: voltaremos a esse ponto mais adiante) e representa a tentativa de refletir sobre os valores presentes na cultura política dum sociedade liberal e democrática, na busca dum consenso público sobre os princípios que subjazem tal cultura.

O que Rawls almeja em *Uma teoria da justiça* é, então, encontrar uma **concepção** liberal e igualitária de justiça social. Essa concepção diz respeito à estrutura básica da sociedade, não aos indivíduos particulares, isto é: a finalidade é a de organizar a estrutura básica da sociedade de maneira justa, não de fornecer, aos indivíduos, princípios para organizar sua vida; ainda que Rawls reconheça que, para a estabilidade da sociedade, é necessário que os cidadãos interiorizem tais princípios e cheguem pelo menos a desejar agir conforme os princípios de justiça.

Já que pode ter conflito sobre a concepção de justiça mais adequada para uma sociedade que pretenda ser bem-ordenada (vere-

Rawls distingue entre "conceito" e "concepção" de justiça. Numa sociedade como a descrita no livro, os cidadãos possuem um conceito de justiça, isto é, pensam que suas instituições devam ser justas; mas podem discordar sobre a definição concreta do termo "justo", já que possuem diferentes concepções de justiça.

mos imediatamente o que isso significa), é necessário que os membros dela cheguem a um consenso sobre sua definição. Emerge aqui um elemento essencial do pensamento de Rawls (que, como veremos, suscitou as críticas dos chamados comunitaristas), a saber, a **prioridade do justo** sobre o bom.

As instituições públicas e, em geral, a atividade política (as deliberações públicas etc.) devem orientar-se por princípios de justiça, não por concepções substantivas do que seria bom para os indivíduos ou para a sociedade, já que a tentativa de realizar uma concepção específica de bom pode resultar (e frequentemente resulta) na violação dos princípios de justiça. Isso aparece evidente nos casos em que, por exemplo, uma determinada visão religiosa, própria duma parte (até majoritária) da sociedade, seja imposta a todos os seus membros em nome da salvação das almas ou do respeito da vontade de Deus. Ou quando se sacrifica, injustamente, indivíduos, em nome do bem-estar dos outros, como poderia defender certo utilitarismo (Rawls é expressamente antiutilitarista e dedica muito espaço à polêmica contra o utilitarismo, que, na época, era a posição majoritária entre os teóricos sociais e políticos).

A concepção de justiça em questão se refere, então, às instituições que formam a estrutura básica duma sociedade bem-ordenada. Cabe introduzir aqui algumas definições centrais. Rawls define a **sociedade** como uma empreitada cooperativa que visa promover o bem-estar de seus membros. Uma sociedade é **bem-ordenada** quando, além disso, “é também efetivamente regulada por uma concepção pública da justiça” (RAWLS, 1997, p. 79). Isso significa que, nessa sociedade, “(1) todos aceitam e sabem que todos os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e (2) as instituições sociais básicas geralmente satisfazem e geralmente se sabe que satisfazem esses princípios” (RAWLS, 1997, p. 79).

Note como o autor insiste sobre o caráter público da concepção de justiça (“todos sabem [...]”, “geralmente se sabe que [...]”). Por **instituição**, Rawls entende “um sistema público de regras que define cargos e posições com seus direitos e deveres, poderes e imunidades etc.” (RAWLS, 1997, p. 58). A **estrutura básica** da sociedade compreende as instituições mais importantes (“a constituição política e os principais acordos econômicos e sociais”) e a maneira em

que tais instituições “distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social” (RAWLS, 1997, p. 25).

#### 4.1.2 A POSIÇÃO ORIGINÁRIA

Os princípios de justiça são, portanto, o objeto do consenso alcançado pelos membros duma sociedade definida como acima (isso exclui, portanto, sociedades que não sejam organizadas de maneira a promover o bem-estar de todos, mas somente o de alguns, ou sociedades em que os bens sejam distribuídos de maneira excessivamente injusta – um ponto que questiona a aplicabilidade da teoria rawlsiana a uma sociedade como a brasileira ou até a estadunidense).

Nesse sentido, Rawls afirma mover-se no sulco da tradição **contratualista**, ainda que, no seu caso, o objeto do acordo originário não seja a existência do Estado, mas os princípios organizadores da estrutura básica. Como no caso do contratualismo clássico, o consenso é alcançado com base num experimento mental; portanto, trata-se dum consenso ideal, não real. O papel que, na tradicional argumentação contratualista, é desempenhado pelo estado de natureza é tomado no experimento mental de Rawls pela **posição originária**. Nela os princípios de justiça deveriam ser escolhidos pelas partes, isto é, por **representantes**, como pessoas livres e iguais (não por todos os cidadãos: isso, obviamente, suscitou muitas críticas).

Nosso autor elenca vários elementos constitutivos dessa posição. Em primeiro lugar, é necessário que os representantes possam escolher os princípios a partir dum leque de alternativas. Por isso, ele menciona algumas teorias de justiça bastante difundidas, como o utilitarismo, o intuicionismo, o egoísmo etc. (outras, como o marxismo ou o libertarianismo, ficam negligenciadas). De fato, a escolha das alternativas apresentadas por Rawls é bastante questionável, já que os princípios são tais que, sob as outras condições que serão mencionadas agora, os representantes não podem deixar de escolher os princípios rawlsianos.

Em segundo lugar, Rawls menciona as circunstâncias de justiça, que são: **escassez moderada** (não há uma disponibilidade infinita de bens a serem distribuídos e, portanto, faz-se mister encontrar

critérios para sua divisão) e **desinteresse mútuo** (os representantes, ao fazer sua escolha, pensam na melhor maneira para alcançar seus fins, sem interessar-se com os fins dos outros).

Em terceiro lugar, há vínculos formais: os princípios devem ser gerais (não podem ser referidos a indivíduos específicos), universais (devem valer para todos), públicos (devem ser reconhecidos e conhecidos publicamente), devem permitir uma ordenação (devem consentir resolver possíveis conflitos, estabelecendo quais deles tem prioridade sobre os outros) e devem possuir caráter terminativo (é a última instância de apelação do raciocínio prático).

O quarto elemento é dado pelo **véu de ignorância**, cuja função é a de garantir a justiça procedimental ao “anular os efeitos das contingências específicas”. Atrás desse véu, os representantes não conhecem

qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou seu status social; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante. Também ninguém conhece a sua concepção do bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia, como, por exemplo, a sua aversão ao risco ou sua **tendência ao otimismo ou ao pessimismo**. Mais ainda, admito que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política desta sociedade, ou o nível de civilização e cultura que ela foi capaz de atingir. As pessoas, na posição originária, não têm informação sobre a qual geração pertencem. (RAWLS, 1997, p. 147).

*Este último ponto servirá a Rawls para introduzir o maximin como regra de escolha.*

A abstração desse tipo de informações deveria garantir que, em sua escolha, os representantes (as partes) não se deixem conduzir por seu interesse pessoal, já que não sabem em que esse interesse consiste. Ao não saber que posição ocuparão na sociedade, suas decisões serão objetivamente voltadas a garantir uma solução justa para todos.

Finalmente, o quinto elemento da posição originária é dado pela racionalidade das partes. A **racionalidade** à qual se refere Rawls aqui é a capacidade de porem-se finalidades no contexto duma concepção de bem e de escolher os meios necessários para realizá-las. Sujeitos racionais possuem “um conjunto de preferên-

cias entre as opções que estão a seu dispor” e classificam tais opções “de acordo com sua efetividade em promover seus propósitos” (RAWLS, 1997, p. 154).

Para decidir entre os princípios alternativos, as partes se servem duma regra, o **maximin**, que eles escolhem primeiramente por não conhecer sua propensão ao risco. O maximin (o máximo do mínimo) impõe escolher a opção na qual o resultado pior é o melhor se comparado com os resultados piores das outras opções. Imaginemos três possíveis opções, nas quais três pessoas (A, B, C) vão receber uma quantidade diferente de bens (expressados pelos números):

	A	B	C
Opção 1	13	12	10
Opção 2	10	14	6
Opção 3	40	25	15

A regra do maximin impõe a escolha da opção, na qual o menos favorecido (por simplicidade aqui é sempre C) obtém um êxito melhor do que nas outras opções; independentemente dos resultados dos outros. Nesse caso, a opção a ser escolhida será a 3, ainda que nela a desigualdade entre C e A seja maior do que nas outras opções, que são mais igualitárias.

### 4.1.3 OS DOIS PRINCÍPIOS

Agora que foram estabelecidas as condições nas quais as partes devem escolher, assim como a regra para a escolha (o *maximin*), é possível analisar os vários princípios de justiça e chegar a uma conclusão. Segundo Rawls, as partes não poderão deixar de escolher os dois princípios de justiça que ele tinha apresentado logo no começo da obra, que são os seguintes:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para os outros.

Em *Liberalismo político*, Rawls reformulará esse princípio na forma seguinte:



cada pessoa é igualmente intitulada a um sistema plenamente adequado de direitos e liberdades fundamentais iguais; a atribuição deste sistema a uma pessoa é compatível com a sua atribuição a todos, e ele deve garantir o justo valor das iguais liberdades políticas.

### O segundo princípio de justiça diz o seguinte:

[...] As desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos. (RAWLS, 1997, p. 64)

### Este segundo princípio recebe, em seguida, uma interpretação que representa uma sua melhor especificação:

As desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de modo a serem ao mesmo tempo (a) para o maior benefício esperado dos menos favorecidos, e (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. (RAWLS, 1997, p. 88).

Os dois princípios são ordenados no sentido de que o primeiro é prioritário em relação ao segundo (as liberdades e os direitos precedem o bem-estar e não podem ser sacrificados a este último). No contexto do segundo princípio, o ponto (b) é prioritário relativamente a (a). Vamos analisar melhor o que isso significa. As liberdades e os direitos do primeiro princípio compreendem os direitos e as liberdades garantidos no Estado de direito, inclusive a liberdade de consciência, de opinião, os direitos civis e políticos etc.; são inalienáveis, ainda que não absolutos (podem ser restringidos quando colidirem com outros direitos e liberdades).

No que diz respeito ao segundo princípio, a primeira parte, que Rawls denomina de **princípio de diferença**, afirma basicamente que são legítimas somente as desigualdades sociais e econômicas que são necessárias para assegurar, aos menos favorecidos, uma posição melhor do que aconteceria em outras opções de distribuição dos bens primários (conforme a regra do *maximin*). O conceito de **bens primários** é bastante vago, e o próprio Rawls se limita a defini-los como as “coisas que todo homem racional presumivelmente quer” (RAWLS, 1997, p. 66).

Em *Liberalismo político*, ele oferece uma lista que inclui: direitos e liberdades fundamentais (que, conforme o primeiro princípio,

devem ser distribuídos de forma igual); liberdade de escolher a profissão e de ir e vir; prerrogativas derivantes de cargos e posições de responsabilidade nas instituições da estrutura de base; renda e riqueza; as bases sociais do respeito de si.

Como vimos, é uma lista bastante genérica e alguns bens não são claramente definidos (particularmente as bases sociais do respeito de si); além disso, trata-se de bens primários sociais, isto é, distribuídos pelas instituições da estrutura básica, e não de bens primários naturais, como talentos, inteligência, beleza etc. Estes últimos não podem ser objetos diretos duma teoria da justiça que se ocupa da estrutura básica da sociedade, ainda que seja possível – uma vez organizada tal estrutura com base nos princípios de justiça rawlsianos – tentar corrigir as desigualdades na distribuição natural desses bens, já que se trata de desigualdades arbitrárias pelas quais os indivíduos não são responsáveis.

Ora, o princípio da diferença parte da ideia de que uma situação de distribuição estritamente igualitária (na qual todos recebem exatamente a mesma quantidade de bens primários sociais) resultaria num sistema ineficiente, já que os mais talentosos não teriam incentivos para empenhar suas energias em produzir mais riqueza e bem-estar para a sociedade.

Em outras palavras: se os preguiçosos ou os indivíduos sem talento receberem a mesma quantidade de bens primários do que os indivíduos ativos e talentosos, estes últimos – sendo racionais – deveriam deixar de usar seus talentos e de engajar-se em suas atividades. Emerge aqui uma antropologia implícita, pela qual os indivíduos só se empenhariam numa atividade ou desenvolveriam seus talentos numa ótica de racionalidade instrumental e calculista: uma antropologia tipicamente liberal e neoliberal. Sob esse pressuposto, um sistema que concedesse incentivos aos mais ativos e talentosos poderia resultar num aumento da riqueza e do bem-estar geral, inclusive dos indivíduos que seriam os menos favorecidos no novo sistema de distribuição desigual. Tal sistema seria mais eficiente e mais justo se analisado pelo princípio de diferença.

Ao mesmo tempo, se as desigualdades fizessem com que a situação dos menos favorecidos ficasse pior do que numa situação de distribuição estritamente igualitária, tais desigualdades deveriam ser consideradas injustas, apesar de produzir mais riqueza agregada. **A dificuldade consiste em identificar a categoria dos menos favorecidos: já que a distribuição em questão concerne uma pluralidade de bens, não é suficiente escolher como critério um só entre eles (por exemplo, a renda).** Rawls diz que podemos escolher uma categoria representativa (desempregados, trabalhadores não qualificados etc.), estabelecer um parâmetro quantitativo suficientemente amplo (todos os que possuem uma renda inferior à metade da renda média do país por exemplo) ou usar três parâmetros correspondentes a três tipos de contingência, a saber, familiar, natural e biográfica:

Esse grupo inclui pessoas cuja origem familiar e de classe é menos favorecida que a de outros, cujos dotes naturais (na medida em que estão desenvolvidos) lhes permitem um bem-estar menor, e cuja sorte ao longo da vida acaba por revelar-se menos feliz. (RAWLS, 1997, p. 103).

A segunda parte do segundo princípio é chamada de **princípio da igualdade equitativa de oportunidades**. O sentido desse princípio é declarar inaceitáveis, no contexto da busca de cargos institucionais, não somente as discriminações formais (por exemplo, como na sociedade feudal, que atribuía certos cargos somente aos aristocratas), mas também discriminações substantivas. Por exemplo, ainda que não haja vínculos formais no acesso às profissões, somente quem tiver realizado certos estudos pode exercer algumas delas; ora, se o acesso a tais estudos for limitado não formalmente, mas praticamente (por exemplo, se o estudo não for gratuito e acessível também aos mais pobres, em paridade de qualificação e talentos), não há igualdade de oportunidades:

As oportunidades de se atingir conhecimento cultural e qualificações não deveriam depender da posição de classe dum pessoa, e assim o sistema escolar, seja público ou privado, deveria destinar-se a eliminar as barreiras de classe. (RAWLS, 1997, p. 77).

Na segunda parte da obra, Rawls discute a maneira na qual os princípios de justiça podem ser institucionalizados, passando de fato a modelar a estrutura de base dum sociedade. Isso acontece

em quatro fases. A primeira é a posição originária, na qual são escolhidos os dois princípios. Nas outras três fases, o véu de ignorância é progressivamente levantado, consentindo às partes um maior conhecimento das condições concretas nas quais os princípios são aplicados. As três fases são: a da criação duma constituição, a do processo legislativo e a da aplicação e administração das leis. Na terceira parte, Rawls discute as finalidades que os indivíduos se colocam e suas concepções do bem. Já que esses temas tomaram um papel central no “segundo” Rawls, passamos a considerá-los no contexto duma breve análise de *Liberalismo político* e de outros escritos sucessivos a *Uma teoria da justiça*.

#### 4.1.4 O PLURALISMO RAZOÁVEL

Como já foi dito, Rawls utiliza a expressão **construtivismo kantiano** para referir-se ao seu próprio método, mas não faz isso em *Uma teoria da justiça*, antes num ciclo de aulas de 1980, intitulado *Construtivismo kantiano na teoria da moral*. Nelas, Rawls afirma servir-se, em sua teoria, dum conceito de pessoa próximo daquele de Kant. As pessoas possuem duas características morais fundamentais: um **senso da justiça** e uma **concepção do bem**. Elas são autônomas e se consideram reciprocamente como livres e iguais. Em vez de aceitar princípios pré-existentes (como no intuicionismo ou no realismo, que são os alvos contra os quais Rawls polemiza aqui), elas *constroem* os princípios de justiça por meio dum procedimento (conforme a ideia de justiça procedimental, pela qual o resultado dum procedimento deve ser considerado justo se o procedimento acontecer sob condições consideradas justas pelos participantes).

A questão de como os indivíduos podem chegar a um consenso sobre princípios morais e sobre valores está no centro de *Liberalismo político*, de 1993, já que nem sempre é possível e necessário recorrer ao experimento mental da posição originária, que – como vimos – serve somente para escolher os princípios de justiça que devem orientar a estrutura básica. Rawls parte da constatação de que, nas sociedades contemporâneas, há um pluralismo de **concepções abrangentes do bem**, isto é, concepções que representam um conjunto amplo e coerente de valores e princípios, pelo qual as pessoas orientam sua vida (por exemplo, doutrinas morais ou religiosas).

Ora, também partindo do pressuposto de que se trata de concepções razoáveis, isto é, de concepções que levam em conta as razões dos outros e que, portanto, na sociedade, há um **pluralismo razoável**, põe-se o problema de chegar a um consenso quando há um desacordo sobre questões políticas moralmente relevantes (por exemplo, o casamento entre *gays* ou a prática do aborto). As decisões relativas a questões desse tipo devem ser justificadas publicamente.

Em primeiro lugar, essa justificação pública pressupõe (e visa a reforçar) um **consenso sobreposto** (*overlapping consent*) entre as várias concepções abrangentes, que devem compartilhar um núcleo de valores e princípios, sem os quais não é possível que a sociedade permaneça estável.

Em segundo lugar, ela se baseia sobre o uso da **razão pública**, isto é: os cidadãos apresentam argumentos que podem ser entendidos e eventualmente aceitos por todos os outros, renunciando a servir-se de argumentos compreensíveis e aceitáveis somente a partir de sua concepção de bem (por exemplo, na discussão sobre o aborto, apelar à vontade de Deus não corresponde a um uso correto da razão pública, já que pressupõe a crença na existência de Deus e na revelação de sua vontade; o apelo à dignidade intrínseca da vida humana pode, pelo contrário, ser entendido – ainda que não necessariamente aceito – por todos).

Isso leva à necessidade de excluir determinadas questões da justificação pública pela impossibilidade de chegar a um consenso razoável (por exemplo, questões relativas à racionalidade de certas crenças religiosas ou à moralidade de certos estilos de vida). Trata-se, como se pode imaginar, de teses problemáticas, que foram e ainda são objeto de inúmeros debates entre os filósofos políticos.



Michael Sandel (1953- ).  
Fonte: <http://tinyurl.com/6hvqt2h>

#### 4.1.5 AS CRÍTICAS DOS COMUNITARISTAS AO LIBERALISMO DE RAWLS

Quando, em 1982, foi publicado o livro *O liberalismo e os limites da justiça*, de **Michael Sandel**, começou um debate que dominou por uma década o mundo da filosofia política: a polêmica entre comunitaristas e liberais (SANDEL, 2005).

Contudo, cabe observar que, enquanto o liberalismo admite uma definição bastante unívoca, o mesmo não acontece com o comunitarismo. Com o termo *communitarians*, que deriva da *community* (comunidade), foram indicados autores que, em polêmica com o liberalismo, queriam contrapor o ponto de vista da comunidade àquele do indivíduo e substituir a gramática dos direitos com aquela dos valores. Um papel importante nessa controvérsia foi desempenhado por um fenômeno típico da sociedade estadunidense: a existência de minorias que são praticamente obrigadas a obter, por meio de ações legais, um espaço de liberdade e de direitos que, de outra maneira, não poderiam obter por causa da falta de reconhecimento e aceitação da parte majoritária da sociedade (por exemplo, os negros nos anos 60 ou os *gays* em anos mais recentes).

Na realidade, essas minorias se limitam a insistir sobre os direitos que a constituição lhes garante formalmente; os críticos, contudo, afirmam que as iniciativas legais em questão abrem uma fenda na sociedade, já que acabam solapando os valores desta última ao impor, de forma jurídica, a aceitação das minorias. Segundo esses críticos, esse processo é consequência da ideologia liberal.

Portanto, o debate surge num contexto especificamente norte-americano, quer do ponto de vista teórico (os protagonistas são norte-americanos), quer do ponto de vista prático e político. Uma dificuldade ulterior deriva do fato de que os comunitaristas defendem posições políticas muito diferentes entre si, já que ao lado de pensadores conservadores como **Alasdair MacIntyre** se encontram também pensadores **liberais**, ou seja, esquerdistas, como **Charles Taylor** (ver 4.4.1).

No seu livro, Sandel acusava o liberalismo e, em particular, Rawls de oferecer uma imagem distorcida do homem, da qual resultariam consequências indesejáveis para a sociedade. Segundo Sandel, os liberais veriam o ser humano como um ser que vive numa espécie de vácuo. No liberalismo, haveria somente indivíduos-**mônadas**, saídos do nada e que desenvolvem – sempre do nada – interesses e preferências que os levam a viver uma vida egoística, na qual a comunidade representa, no máximo, uma moldura para perseguir seus interesses particulares. Sandel se refere a esse tipo de sujeito como um “Eu desligado” (*unencumbered self*), ao qual,

- **Liberal**
- Indica, nos EUA, uma pessoa com posições progressistas, comparáveis àquelas dos social-democratas europeus ou da esquerda moderada latino-americana.

- **Mônada**
- O termo é usado por Leibniz para indicar as formas mais simples do ser, comparáveis aos átomos, para usar uma metáfora. Elas são fechadas em si e não interagem entre si, são “sem janelas”, diz Leibniz.

na realidade, não corresponde nada, já que os indivíduos existem sempre e somente como membros duma comunidade concreta, na qual se criam, da qual compartilham história, convicções e valores, e da qual não podem escapar, por assim dizer.

O liberalismo representaria, em suma, uma má abstração que possui a consequência indesejável de levar os indivíduos a isolar-se da comunidade e a comportar-se egoisticamente perante os outros membros dela. Trata-se, então, duma tripla objeção. Em primeiro lugar, o conceito de indivíduo do liberalismo é confrontado com a acusação de reduzir os seres humanos a mônadas, em vez de considerá-los na sua dimensão social. Em segundo lugar, aponta-se para as consequências desse reducionismo para a vida política e social: falta de solidariedade, egoísmo, falta de senso da comunidade. Em terceiro lugar, a prioridade do justo pressuporia um mundo moral vazio, sem valores e concepções de bem.

Rawls e outros teóricos liberais ofereceram a essas críticas, que não foram avançadas somente por Sandel, mas, em parte, também por outros autores (Amitai Etzioni, Michael Walzer, os mencionados Taylor e MacIntyre), dois tipos de respostas. O primeiro tipo de resposta consistiu numa crítica do próprio comunitarismo. A acusação de reducionismo implica em duas alternativas: ou os comunitaristas se interessam pela comunidade, e não pelos indivíduos (cometendo assim um erro especular àquele dos liberais, por ele denunciado), ou eles partem da convicção de que o sujeito político deve ser considerado ao mesmo tempo como indivíduo e como membro da comunidade, já que os dois aspectos são indivisíveis. A segunda resposta, mais propositiva (que é a oferecida por Rawls), aponta justamente para esse último aspecto e afirma que o liberalismo possui justamente uma concepção desse tipo. O sujeito, nessa visão, não possui somente uma biografia individual, mas também uma história compartilhada com outros indivíduos; ele forma sua identidade, seu Eu, numa comunidade específica. Por isso, ele não existe num vácuo moral (contra a terceira objeção anteriormente mencionada) e não é necessariamente um sujeito egoísta (contra a segunda objeção).

A teoria do pluralismo razoável e da justificação pública desenvolvida por Rawls em *Liberalismo político* pode, portanto, ser

considerada uma resposta às objeções de Sandel e mostra a importância das críticas comunitaristas para o desenvolvimento do pensamento do nosso autor.

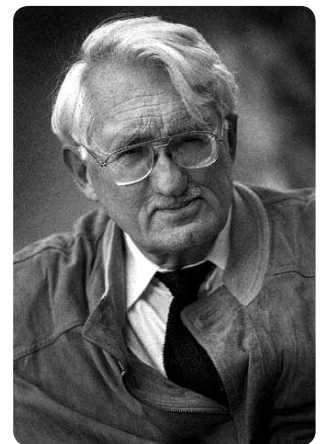
Atualmente, críticas análogas àquelas dos comunitaristas são avançadas por teóricos **neorrepublicanos** como Philip Pettit ou Maurizio Viroli (ver Pettit, (1997) e Viroli (1999); sobre o debate entre republicanos e liberais, ver Pinzani, (2007, 2010). Trata-se, nesse caso, de críticas ligadas mais diretamente à dimensão política e da cidadania: ao indivíduo liberal faltaria a motivação para ser um bom cidadão e interessar-se seriamente pelo bem comum. O próprio conceito de liberdade liberal se reduziria a uma mera ausência de obstáculos (liberdade negativa), enquanto a liberdade republicana se refere à ausência de dominação e, portanto, à ideia de autogoverno.

Contudo, nenhum pensador liberal defende uma visão de liberdade como mera ausência de obstáculos (com a exceção de Hobbes, que pode ser um liberal nas premissas, com seu individualismo metodológico, mas não nos êxitos). Todos os autores liberais insistem na necessidade do autogoverno e alguns deles, como Richard Dagger, Stephen Macedo e em parte o próprio Rawls, afirmam até que os cidadãos de democracias liberais deveriam desenvolver certas virtudes cívicas (MACEDO, 1990; DAGGER, 1997).

Portanto, a impressão é a de que o debate entre neorrepublicanismo e liberalismo acaba sendo um falso debate, contrariamente ao que aconteceu com o debate entre comunitarismo e liberalismo. Contudo, os autores neorrepublicanos têm o mérito de ter trazido novamente à tona temas que, na filosofia política contemporânea, ficavam negligenciados (como aqueles das virtudes cívicas, do senso cívico, do bem comum, da importância das instituições republicanas).

## 4.2 JÜRGEN HABERMAS

O alemão *Jürgen Habermas* é considerado, por muitos, um membro da segunda geração da Escola de Frankfurt. De fato, em 1956, Habermas se tornou assistente de Adorno no Instituto de



Jürgen Habermas (1929-  
). Fonte: <http://tinyurl.com/639696p>



Pesquisa Social de Frankfurt. Isso não significa que ele tenha se aproximado imediatamente das posições da Teoria Crítica. Contudo, nesse período, ele participou, com alguns colegas, de um projeto de pesquisa sobre estudantes universitários e políticas, que lembra muito as antigas pesquisas do Instituto. A conjunção entre filosofia por um lado e ciências sociais e humanas empíricas (sociologia, psicologia, antropologia) por outro representa um traço característico do pensamento de Habermas até os anos 80 (Sobre Habermas, ver Araújo (2010); Dutra (2005); Pinzani (2009) – sobre o qual é baseado o texto deste capítulo).

#### 4.2.1 ENTRE SOCIOLOGIA E FILOSOFIA

O pensamento de Habermas é caracterizado por um enfoque interdisciplinar que o leva, particularmente nas primeiras décadas de atividade, a oscilar entre filosofia e sociologia, com incursões no campo da história das ideias, da psicologia individual e social, da teoria do direito. Na sua tese de livre-docência, intitulada *Mudança estrutural da esfera pública* e publicada em 1962, Habermas descreveu o processo de formação da **esfera pública** na moderna sociedade burguesa e apontou para os riscos aos quais a democracia contemporânea estava exposta, por causa da lógica do mercado.

Até a maneira em que a mídia apresenta as informações “acarreta uma peculiar distorção da realidade”, que tende a substituir a percepção correta do real “por aquilo que está pronto para o consumo e que mais desvia para o consumo impessoal de estímulos destinados a distrair do que leva para o uso público da razão” (HABERMAS, 1984, p. 201). Ela leva, em outras palavras, àquilo que hoje é chamado de *infotainment*, fazendo com que a esfera pública não cumpra mais sua função de controle crítico sobre a esfera da política e, em geral, sobre os fenômenos sociais.

Em 1961, o filósofo participou ativamente da chamada “polêmica sobre o positivismo nas ciências sociais”, que sacudiu o mundo da sociologia alemã. Nela (e na sucessiva polêmica com Niklas Luhmann, do começo dos anos 70) ele tomou posição contra uma concepção objetivante das ciências sociais, à qual ele contrapôs a ideia de uma teoria da sociedade com intenções crítico-emancipatórias.

Nos anos seguintes, ele tentou desenvolver tal teoria, cujos fundamentos teóricos foram expostos numa obra publicada em 1968 e que se tornou imediatamente um clássico: *Conhecimento e interesse*. A tese principal do livro é que, atrás das ciências empírico-analíticas, há um interesse técnico que visa à transformação ou manipulação da realidade (como no caso da tecnologia ou das ciências humanas que pretendem prever e controlar o comportamento humano no nível individual – behaviorismo – ou social – sócio-tecnologia *à la* Luhmann); atrás das ciências históricas e hermenêuticas há um interesse prático de compreensão; e atrás das ciências com pretensões críticas (como a psicanálise freudiana e a teoria social que o próprio Habermas gostaria de desenvolver) há um **interesse emancipatório**. Destarte, Habermas já traçou o plano de uma teoria crítica da sociedade – plano que perseguiu até a publicação da *Teoria do agir comunicativo*, em 1981.

No livro *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, publicado em 1973, Habermas analisa a sociedade capitalista liberal e sua evolução como sociedade tardo-capitalista. Na sociedade capitalista liberal, o Estado se limita à proteção do comércio, à proteção do mecanismo do mercado, à garantia dos pré-requisitos da produção (educação, transporte e comunicação) e à adaptação do sistema de direito civil às exigências do processo de acumulação capitalista (HABERMAS, 1980, p. 35).

Dessa maneira, ele garante os pressupostos materiais para a manutenção do modo de produção capitalista. No capitalismo tardio, essa relação muda, já que o Estado não se limita a assegurar as condições gerais para tal modo de produção, mas intervém diretamente no processo econômico (Estado intervencionista) e, precisamente, de dupla maneira: “através do planejamento global, regula o ciclo econômico enquanto um todo” e, através de medidas de política monetária e fiscal, procura amenizar as consequências colaterais negativas do modo de produção capitalista (HABERMAS, 1980, p. 49).

Correspondentemente, a questão da legitimação é solucionada de maneira diferente da que se observa no capitalismo liberal. É verdade que, formalmente, os cidadãos participam dos processos políticos de decisão (democracia formal), mas, materialmente, eles

quase não têm influência nenhuma sobre o sistema administrativo, que permanece “suficientemente independente da formação da vontade legitimante” (HABERMAS, 1980, p. 51).

Esse sistema toma suas decisões de maneira amplamente autônoma da vontade concreta dos cidadãos. Há uma vaga lealdade das massas, mas não há participação política propriamente dita. Os cidadãos se tornam sempre mais passivos e avançam perante o Estado – exigências meramente egoísticas que este último satisfaz com medidas de bem-estar social. No Estado de bem-estar, os cidadãos se tornam meros clientes, na espera de receber serviços e prestações públicas.

Em 1981, apareceu uma obra que foi considerada, por muitos comentaristas, a mais importante do autor: *Teoria do agir comunicativo*. Seu ponto de partida é a distinção fundamental (distinção que já aparecia, ainda que nem sempre nestes termos, nos escritos dos anos 70) entre racionalidade comunicativa e instrumental, às quais correspondem duas formas de agir: comunicativo e instrumental.

O primeiro se caracteriza pelo fato de ser orientado pelo entendimento: sujeitos que agem comunicativamente querem entender-se sobre algo. Contudo, o ator pode também visar simplesmente impor sua opinião subjetiva ou a manipular outros atores usando-os para seus fins (agir estratégico) ou para alcançar um determinado fim (agir instrumental). Os problemas surgem quando a lógica que dirige o agir instrumental ou estratégico se torna dominante também em âmbitos que deveriam ser próprios da racionalidade comunicativa.

Isso leva Habermas a operar uma segunda distinção fundamental: aquela entre **sistema** e **mundo da vida**. Este último (um conceito derivado de Husserl) é constituído por determinados valores e convicções fundamentais que formam o horizonte de cada agir: os sujeitos agentes se movimentam sempre no horizonte do seu mundo da vida e não podem sair dele.

No interior da sociedade, formam-se também sistemas autopoieticos e autorreferenciais que se servem de uma racionalidade instrumental para manter-se, tais como o mercado, o direito etc. (essa noção de sistema é retomada por Habermas da teoria sistêmica de Luhmann).

Nas sociedades complexas contemporâneas, o mundo da vida corre o risco de ser “colonizado” pelos sistemas da economia e do poder administrativo: a lógica econômica e a burocrática prevalecem sobre a racionalidade comunicativa. Essa **colonização do mundo da vida** é um fenômeno inevitável na sociedade moderna, já que é uma consequência dos processos de racionalização ligados à modernização capitalista, como mostrado por Weber, que representa uma grande fonte de inspiração nessa obra habermasiana, junto com outros sociólogos como Luhmann, Talcot Parsons, Emile Durkheim; com psicólogos sociais como Mead e com filósofos como Lukács, Adorno e Horkheimer – autores aos quais Habermas dedica amplas partes do livro.

A importância de Weber na teoria social de Habermas tem a ver com a sua tentativa de repensar o materialismo dialético em seu interesse emancipatório. Caso Weber tivesse razão no seu diagnóstico anteriormente mencionado, segundo o qual o processo de racionalização é inevitável, não haveria praticamente chances de superar os fenômenos de alienação que caracterizam a sociedade capitalista e que foram descritos por Marx. Tanto Lukács, Adorno e Horkheimer quanto Habermas pretendem reformular a posição do marxismo fazendo justiça à tese de Weber. Habermas visa àquilo que ele chama de “reconciliação consigo mesma da modernidade dilacerada”. Um papel central nesse processo de reconciliação é desempenhado pela moral e pelo direito, que, nas sociedades modernas, são constituídos com base em princípios universais e aos quais Habermas dedicou suas obras principais nos anos 80 e 90.

#### 4.2.2 DIREITO E DEMOCRACIA

Em *Direito e democracia*, de 1992, Habermas parte da ideia de que o ordenamento jurídico do Estado constitucional democrático incorpora um conteúdo normativo que ele pretende trazer à tona. O procedimento democrático da legislação depende, por sua vez, de cidadãos ativos, cujas motivações não podem ser impostas juridicamente. Habermas tenta colocar, no centro da sua reflexão, esse concurso de instituições e esfera pública a fim de salientar o potencial emancipatório de ordenamentos jurídicos democráticos. Ao mesmo tempo, o livro marca a despedida definitiva das posições

marxistas anteriores em prol de uma atitude de liberalismo político, na qual os direitos sociais não são primários e que, finalmente, baseia-se numa concepção de democracia liberal mais do que radical.

O livro não pretende, de maneira nenhuma, desenvolver uma teoria sistemática do direito. **A teoria jurídica de Habermas quer, em primeiro lugar, definir o papel do direito dentro da sociedade moderna.** A perspectiva não é meramente filosófica, mas ao mesmo tempo sócio-teórica. Nosso autor define o objeto das suas análises como sendo o direito positivo posto de maneira democrática. O direito moderno positivo se apresenta como uma ordem normativa que é justificada não – como o direito pré-moderno – pela autoridade carismática ou religiosa, mas somente apelando para um sistema coerente que possibilita a produção de normas segundo um procedimento exatamente determinado por regras precisas (HABERMAS, 1997, p. 112).

O título do original alemão (*Facticidade e validade*) diz respeito à tensão entre o momento fático e o momento normativo do direito. A tensão em questão não é somente uma contraposição, mas ao mesmo tempo um encontro, um misturar-se dos dois conceitos. O que é fático esconde sempre um componente de normatividade ou de idealidade; e o que é ideal tem sempre também uma manifestação fática na realidade (no caso do direito: na realidade das ordens jurídicas particulares).

Segundo Habermas, ao direito cabe uma tríplice função. Ele é, em primeiro lugar, o lugar da mediação entre facticidade e validade. Em segundo lugar, ele é o meio da integração social que é ameaçada pelo processo de modernização. Finalmente, ele é o meio de uma integração social que já não pode ser alcançada por forças morais. Deste último ponto de vista, o direito complementa ou até substitui a moral.

**Um papel central é desempenhado nisso pela solidariedade, que é um consenso de fundo prévio relativo a valores compartilhados intersubjetivamente pelos quais os atores se orientam. Ela nasce num contexto ético de hábitos, lealdades e confiança recíproca, com base no qual podem ser solucionados os conflitos que surgem em contextos de interação.**

A solidariedade é um dos três recursos a partir dos quais as sociedades modernas satisfazem suas necessidades de integração social; os outros dois recursos são o dinheiro e o poder administrativo. A oposição entre mundo da vida e sistema emerge aqui novamente; dessa vez como a oposição entre solidariedade, por um lado, e dinheiro e poder administrativo, por outro.

Das três forças de integração social, a solidariedade parece ser a mais fraca. Abre-se uma “lacuna de solidariedade” que pode ser preenchida somente pelo direito. Em reação ao processo de racionalização, característico da modernidade, o direito recebe, portanto, uma dupla função: por um lado, ele assegura um tipo específico de solidariedade, que é formalizada numa espécie de lealdade procedimental; por outro lado, ele deve opor-se à colonização do mundo da vida por parte dos sistemas da economia e da administração.

Relativamente a esta última função, o direito oferece provavelmente a única saída dos problemas surgidos por tal colonização. Visto que ele só é legítimo quando for produzido em processos de legislação democrática, tais processos servem, por sua vez, à redução da complexidade social, ainda que *prima facie* pareça que eles são impotentes em relação a esta última.

**A democracia não é, então, de maneira nenhuma, somente uma entre as possíveis formas de Estado e uma entre as possíveis formas que uma ordem jurídica pode tomar. Ela é antes a única forma que uma ordem jurídica legítima pode tomar. Não há direito democrático sem democracia.** Isso fica particularmente claro se observarmos mais de perto o paradigma jurídico procedimental desenvolvido por Habermas.

Em consequência da sua concepção do direito como meio de integração social e de mediação entre mundo da vida e sistemas, entre validade e facticidade, Habermas defende um paradigma jurídico procedimentalista contra aquilo que ele chama de “**paradigma liberal**” e de “**paradigma do Estado de direito**”. O primeiro salienta a autonomia privada e vê, no direito, um instrumento para defendê-la; o segundo atribui grande importância à autonomia pública e considera o direito como o meio no qual ela pode desenvolver-se.

Contrariamente a esses dois paradigmas, a visão procedimentalista do direito parte da ideia de que os cidadãos são, ao mesmo tempo, os destinatários e os criadores das normas de uma ordem jurídica. Habermas considera os outros dois paradigmas, expressão de uma visão do homem e da sociedade que corresponde à sociedade da economia capitalista. Contudo, enquanto na leitura liberal, a sociedade capitalista “preenche a expectativa de justiça social através da defesa autônoma e privada de interesses próprios”, no paradigma do Estado social, essa expectativa é negada (HABERMAS, 2007, p. 145). Para ambos os paradigmas, os indivíduos são meramente destinatários do direito.

O **paradigma procedimentalista** parte de uma visão da sociedade, segundo a qual não há somente processos produtivos, mas também comunicativos. “O jogo de gangorra entre os sujeitos de ação privados e estatais é substituído pelas formas de comunicação mais ou menos intactas das esferas privadas e públicas do mundo da vida, de um lado, e pelo sistema político, de outro lado” (HABERMAS, 2007, p. 146).

A fim de poder exercer plenamente sua função sociointegrativa, o direito deve ser legítimo, visto que, afinal, um direito ilegítimo não seria capaz de impor-se. O direito só é legítimo quando seus destinatários são ao mesmo tempo seus autores. A legitimidade do direito se apoia

num arranjo comunicativo: enquanto participantes de discursos racionais, os parceiros de direito devem poder examinar se uma norma controvertida encontra ou poderia encontrar o assentimento de todos os possíveis atingidos. (HABERMAS, 2007, p. 138).

A ordem jurídica pressupõe a cooperação de sujeitos que – como na teoria de Rawls – reconhecem-se reciprocamente como parceiros de direito (isto é; membros de uma comunidade jurídica) livres e iguais (HABERMAS, 2007, p. 121). Isso significa que a autonomia pública dos parceiros de direito é *cooriginária* à sua autonomia privada: cada um possui o direito de participar do processo legislativo, senão o direito criado não é legítimo. Ora, a participação de cada parceiro de direito no processo legislativo é possível somente numa democracia. Direito legítimo e democracia estão interliga-

dos. Entre as instâncias legislativas legítimas (cuja atividade é, por sua vez, regulamentada juridicamente) e a esfera pública (que, pelo contrário, é livre de tal regulamentação) se instaura assim uma relação de *feedback*: “No paradigma procedimentalista do direito, a esfera pública é tida como a ante-sala do complexo parlamentar e como a periferia que *inclui* o centro político [e na qual] se originam os impulsos” (HABERMAS, 2007, p. 186).

A ideia de base do paradigma jurídico procedimental, a saber, a **cooriginariedade de autonomia privada e pública**, torna-se particularmente eficaz na concepção habermasiana dos direitos fundamentais. Nosso autor salienta o caráter intersubjetivo dos direitos subjetivos: eles possuem um *status* diferente do das teorias clássicas (por exemplo, no contratualismo de Locke ou de Kant), já que não são direitos inatos, mas direitos que se apoiam “no reconhecimento recíproco de sujeitos de direito que cooperam” (HABERMAS, 2007, p. 120).

No terceiro capítulo de *Direito e democracia*, Habermas empreende uma reconstrução do sistema dos direitos, que resulta da aplicação do princípio do discurso (pelo qual é legítima somente a norma sobre a qual foi alcançado, através duma argumentação racional, um consenso entre as pessoas afetadas pela aplicação da norma em questão) à forma do direito. Ao fazer isso, ele individua cinco grupos de direitos sem pormenorizar seu conteúdo concreto (isso cabe às concretas comunidades jurídicas).

Habermas procede em dois passos, que são separados somente por razões de apresentação, visto que representam “um processo circular” – correspondentemente à ideia de uma cooriginariedade da autonomia privada e da pública. O primeiro passo consiste na aplicação do princípio do discurso ao meio do direito como tal; disto surgem três categorias de direitos: (1) direitos “à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação”, (2) direitos ligados ao “*status* de um membro numa associação voluntária de parceiros do direito” e (3) direitos à “proteção jurídica individual” (HABERMAS, 2007, p. 159).

Esses três grupos de direitos pertencem ao âmbito da autonomia privada. Somente no passo sucessivo são introduzidos (4) direitos



“à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade” que têm a ver com a autonomia pública dos cidadãos (HABERMAS, 2007, p. 159). Todos esses direitos implicam, finalmente, (5) direitos à garantia de condições de vida necessárias “para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos elencados de (1) até (4)” (HABERMAS, 2007, p. 160).

Habermas não dedica ulterior atenção aos direitos desse quinto grupo, embora eles possuam uma função importante. Mas eles não se situam nem no âmbito da autonomia privada nem no da autonomia pública dos sujeitos de direito. Trata-se de direitos sociais e culturais que concernem antes à relação dos cidadãos com o Estado e não a dos cidadãos entre si.

Esses direitos fundamentais precisam da criação de um poder estatal para serem garantidos a longo prazo. Direito e poder político são cooriginários: o primeiro necessita do segundo para ter uma eficácia duradora; o **poder político executivo, de organização e de sanção** deve, por sua vez, ser regulado juridicamente para ser legítimo:

O Estado é necessário como poder de organização, de sanção e de execução, porque os direitos têm que ser implantados, porque a comunidade de direito necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade, e porque a formação da vontade política cria programas que têm que ser implementados. (HABERMAS, 2007, p. 170).

O processo horizontal, pelo qual os cidadãos formam uma comunidade jurídica, transforma-se, portanto, na organização vertical do Estado, por meio da qual a práxis de autodeterminação dos cidadãos é institucionalizada. Ao mesmo tempo, essa institucionalização cria o espaço para a formação informal da opinião na esfera pública política, para a participação política dentro e fora dos partidos etc. Habermas fala aqui do **poder comunicativamente diluído** de foros e corporações que podem “ligar o poder administrativo do aparelho estatal à vontade dos cidadãos” (HABERMAS, 2007, p. 171).

A soberania popular não se manifesta, assim, num coletivo (no povo como grupo concreto de indivíduos), mas em círculos comunicativos anônimos, “na circulação de consultas e de decisões estruturadas racionalmente” (HABERMAS, 2007, p. 173). A esfera

pública em questão não é, de modo algum, um simples fórum de opiniões, mas um componente essencial da democracia – contra uma concepção meramente institucional dela, segundo a qual a democracia se definiria *in primis*, através de determinadas instituições.

Numa teoria desse tipo, a opinião dos cidadãos torna-se poder político somente por meio dos instrumentos institucionais previstos, como eleições, plebiscitos etc. Na teoria de Habermas, pelo contrário, o processo de tradução das opiniões públicas em poder político acontece *continuamente*. A verdadeira democracia pressupõe uma esfera pública funcionante e uma cultura política de cunho democrático, visto que, “instituições jurídicas da liberdade decompõem-se quando inexistem iniciativas de uma população *acostumada* à liberdade” (HABERMAS, 2007, p. 168).

Há, portanto, no pensamento de Habermas, uma continuidade entre as primeiras obras e as últimas: uma continuidade no signo da centralidade da noção de esfera pública e da ideia de uma comunicação livre e aberta. Contudo, há também a consciência de quão frágil e ameaçada é tal comunicação e de quão perigosa é a colonização do mundo da vida pela economia e pela administração (outro fio condutor do pensamento do nosso autor).

A capacidade de contrabalançar os elementos mais normativos de sua teoria com a atenção para a realidade social faz de Habermas um dos pensadores mais interessantes de nossa época, capaz de fascinar filósofos, sociólogos e juristas. Uma característica que ele compartilha com um pensador muito diferente dele, a saber, Michel Foucault.

### 4.3 MICHEL FOUCAULT

Ainda que o fenômeno do poder desempenhe um papel central no pensamento do francês *Michel Foucault* (sobre Foucault, ver Billouet (2003), Deleuze (1988), Gros (2004) e Revel (2005)), esse autor não quer (e não pode, do seu ponto de vista) oferecer uma teoria dele: cada saber é historicamente determinado, cada teoria é provisória e acidental, ainda mais quando se ocupe dum objeto complexo como o poder. O **poder** não é uma coisa, mas uma prática



Michel Foucault (1926-1984). Fonte: <http://tinyurl.com/4e6lqn2>

social e, portanto, Foucault não oferece dele uma teoria, mas uma **analítica**, isto é, uma análise de seus dispositivos, de maneira a mostrar seus mecanismos e seus efeitos. Não é possível reconstruir, nesse contexto, as complexas análises foucaultianas das manifestações do poder, inclusive as cotidianas e menos óbvias (por isso, ele fala duma “**microfísica do poder**” em Foucault (1979)), pois isso significaria reconstruir o pensamento de Foucault na sua integridade.

**Simplificando, podemos dizer que, numa primeira fase de seu pensamento, Foucault se ocupa principalmente da história do sujeito moderno:** quer no sentido de fazer uma história das teorias do sujeito, quer no sentido dum estudo (1) das instituições que tornam certos indivíduos objetos de saber e de dominação (a clínica psiquiátrica, a escola, a prisão, o quartel etc.) e (2) das formas de saber que permitem a criação de tais instituições.

Da análise das disciplinas, Foucault passa a uma análise de formas de poder mais tradicionais, introduzindo uma distinção fundamental entre os conceitos de soberania e de governo. Contudo, ao estudar o fenômeno da sexualidade (e da construção social do fenômeno), ele percebe que existem, além de formas de dominação externas, também técnicas interiores, adotadas pelo próprio indivíduo e visadas a operar modificações nele; no seu corpo, na sua alma, nos pensamentos, na conduta etc. Esse conjunto de técnicas é resumido por Foucault na expressão “técnicas de si” e sua análise ocupa os últimos anos de vida do pensador francês.

### 4.3.1 O PODER COMO RELAÇÃO ENTRE FORÇAS

As teorias tradicionais do poder pressupõem sempre um sujeito dotado de consciência, do qual o poder tomaria posse. Nessa visão, existem, de um lado, o poder legislador, dominador e controlador e, do outro lado, o sujeito obediente e submetido. Em *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, Foucault recusa alguns postulados que caracterizam essa maneira de ***pensar o poder***.

Inspiro-me aqui em Deleuze  
(1988).

- **Em primeiro lugar**, o poder não é um privilégio adquirido pela classe dominante (os chamados “detentores do poder”); não é uma propriedade (algo que se possui), mas uma estratégia (algo que se exerce).

- **Em segundo lugar**, o poder não pode ser localizado no Estado ou em outras instituições. O próprio Estado é o resultado duma multiplicidade de mecanismos de poder. Não há, em suma, um lugar privilegiado do poder ou que represente a fonte dele. O poder, em qualquer lugar, perpassa todas as relações sociais (que são, justamente, relações de poder) sendo exercido em microâmbitos.
- **Em terceiro lugar**, o poder não é subordinado a um certo modo de produção, como o capitalista. Foucault rejeita, em outras palavras, qualquer tentativa de explicar o fenômeno do poder em termos de determinismo econômico, como o faz o marxismo ortodoxo.
- **Em quarto lugar**, o poder não possui uma essência, nem é um atribuição de alguém, já que é uma relação entre forças (voltaremos logo sobre este ponto).
- **Em quinto lugar**, enquanto relação entre forças, o poder não possui uma modalidade exclusivamente repressiva, mas também uma produtiva: não se limita a proibir ou impedir, mas incita, suscita, articula etc. O poder produz corpos dóceis e úteis, provoca o prazer (como fica claro nas análises da sexualidade em *A vontade de saber*), cria saberes e discursos.
- **Finalmente**, o poder não se expressa primariamente em forma de lei jurídica, pois esta representa somente uma forma de gerir e formalizar atividades ilegais, que são **permitidas a alguns e proibidas a outros**.

Ao contestar a concepção jurídica do poder, Foucault constata o fato de que, numa sociedade como a nossa, em que os aparelhos de poder são tão numerosos, os dispositivos de poder se reduzem meramente às leis de proibição (FOUCAULT, 1988). Há **duas** razões para isso:

- A **primeira** é uma razão “geral e tática”: o poder é tolerável à condição de dissimular uma parte importante de si, de dissimular, pelo menos em parte, seu ser cínico. Quem lhe é submetido o aceita na crença de encontrar nele não somente um limite saudável aos seus apetites, mas até um elemento de liberdade (como em Rousseau, Kant e os teóricos clássicos,



Banco Central do Brasil. Como no caso dos bancos que podem imprimir dinheiro através do Banco Central, do qual são – em muitos países – acionários, ou aplicar juros elevados sobre os empréstimos: atividades proibidas ao indivíduo particular. Fonte: <http://tinyurl.com/4q29f62>

que justificam a submissão ao poder do Estado como expressão da liberdade dos cidadãos).

- A **segunda** razão é de caráter histórico: a partir da Idade Média, nas sociedades ocidentais, o exercício do poder sempre se deu em termos de direito. Até a crítica mais radical, que vê no direito somente uma forma de violência, funda-se na ideia de que o poder deveria ser exercido de forma mais justa, ou seja, deveria tomar as formas dum direito diferente. Nesse contexto, Foucault afirma que “é preciso cortar a cabeça do rei”, ou seja, liberar-se duma certa imagem do poder como lei ou ordem jurídica e construir uma analítica do poder, que não tenha como modelo o direito (FOUCAULT, 1988).

O termo “poder” indica, na realidade, uma multiplicidade de **relações de força**. Portanto, ele é onipresente, já que “se produz a cada instante, em cada ponto, antes, em cada relação entre um ponto e outro. O poder é em cada lugar, não porque englobe tudo, mas porque vem de cada lugar” (FOUCAULT, 1988, p. 90). É algo que se exerce “a partir de inúmeros pontos” (FOUCAULT, 1988, p. 90), é imanente a cada tipo de relação (processos econômicos, relações sexuais etc.) e vem “de baixo”. Com essa expressão, Foucault quer dizer que não se baseia na oposição entre dominantes e dominados; as relações de poder se formam, antes, em todos os níveis do corpo social e o perpassam.

Finalmente, “onde há poder, há resistência” (FOUCAULT, 1988, p. 91). No enredo do poder, na rede de relações que une entre si os pontos de força, sempre há pontos de resistência que desempenham o papel “de adversário, de alvo, de apoio” (FOUCAULT, 1988, p. 91). Podem ser resistências de vários tipos (“possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias” etc.) (FOUCAULT, 1988, p. 91) e às vezes se traduzem em grandes rupturas radicais; mais frequentemente se manifestam em “pontos de resistência móveis e transitórios” (FOUCAULT, 1988, p. 91), que, porém, podem tornar possível até uma revolução.

Cabe salientar a diferença entre poder e dominação. Enquanto o primeiro remete a uma constelação mutável, a um campo de forças em contínua transformação (e justamente isto torna inevitável o surgimento de pontos de resistência), a segunda implica numa situação fixa e imutável, na qual não é possível modificar a relação entre as forças envolvidas. A relação de poder é pluridimensional, a de dominação não.

Ora, é desta última que devemos liberar-nos, não das relações de poder, já que estes são constitutivos para a formação do próprio sujeito, ou melhor: para os processos de sujeitização, como diz Foucault.

As relações de poder ligam, entre si, as singularidades e determinam assim a existência dum campo de forças. As instituições não são “detentoras” do poder, mas são práticas que se limitam a reproduzir as relações de poder, sem produzi-las. Estudar uma instituição significa estudar as relações de poder que ela fixa e integra. Até no caso do Estado dever-se-ia falar numa “estatalização contínua”, num processo ininterrupto de fixação de certas relações de poder (DELEUZE, 1988). O Estado pressupõe, então, a existência de tais relações que não são sua fonte. Por isso, **Foucault atribui prioridade ao conceito de governo sobre o de Estado.**

### 4.3.2 SOBERANIA, GOVERNAMENTALIDADE, BIOPOLÍTICA

Na célebre aula sobre a **governamentalidade**, de 1 de fevereiro de 1978, Foucault contrapõe à concepção maquiaveliana (para a qual, o objetivo da arte de governar consiste em “manter o estado”, isto é, na capacidade do príncipe em manter sua soberania sobre um território e uma população) uma concepção segundo a qual o governo do príncipe é somente uma entre as várias formas de governo possíveis, todas internas à sociedade ou ao Estado.

Os autores citados por Foucault, nesse contexto, distinguem pelo menos três tipos de governo: o governo de si mesmos, que diz respeito à moral; o da família, que diz respeito à economia; e

o do Estado, que diz respeito à política. Entre essas três formas de governo, há uma

(...) continuidade ascendente, no sentido de que, quem quiser ser capaz de governar o Estado primeiro precisa saber governar a si mesmo; depois, num outro nível, governar sua família, seu bem, seu fim; por fim, chegará a governar o Estado” (FOUCAULT, 2008, p. 125).

Enquanto, para Maquiavel, o objeto do poder soberano são o território e seus habitantes (os súditos do príncipe ou os cidadãos da república), o objeto do governo é o “complexo constituído pelos homens e pelas coisas”, ou seja,

as riquezas, os recursos, os meios de subsistência, o território, é claro, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua sequidão, sua fecundidade. São os homens em suas relações com estas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de pensar. E, enfim, são os homens nestas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades, como a fome, as epidemias, a morte. (FOUCAULT, 2008, p. 128).

O fim do soberano é a obediência dos súditos (isto é, o respeito da soberania) e seu principal instrumento é a lei, enquanto o governo se coloca uma pluralidade de finalidades específicas e, a fim de realizá-las, deve servir-se não de leis, mas de táticas (FOUCAULT, 2008, p. 132).

**A partir desse momento, o critério para julgar a ação do governo será o sucesso ou o fracasso dessas táticas, não sua legitimidade.** O baricentro da ação política se desloca para o âmbito econômico, o governo se torna, em primeiro lugar, governo da economia. Por isso, no curso intitulado *Nascimento da biopolítica*, (FOUCAULT, 2008a), Foucault opera uma análise minuciosa do neoliberalismo norte-americano e europeu, o qual julga a atividade de governo com base em critérios meramente econômicos: é o mercado que agora permite decidir se um governo é bom governo ou não.

A passagem da ideia tradicional de soberania, àquela de governo, não é somente teórica, mas acontece também na prática, ainda que não em coincidência com a mudança de paradigma teórico. Certo modo de pensar e exercer o poder é substituído por outro, num processo que Foucault descreve também em *A vontade de saber* e no curso *Em defesa da sociedade* (FOUCAULT, 2005). O po-

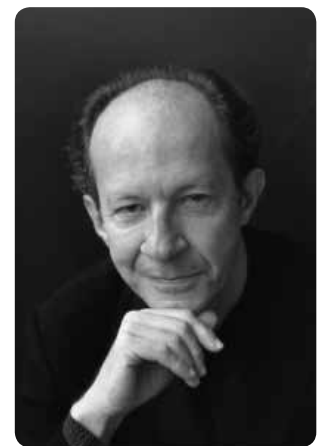
der tradicional é exercido essencialmente na forma da apropriação (de produtos, de bens, de serviços, de trabalho, de sangue) imposta aos súditos, pelo soberano. Este último se caracteriza pelo seu poder de vida e morte, que, na realidade, é, fundamentalmente, mero poder de morte, isto é, o direito de matar os súditos a fim de garantir a sobrevivência da própria soberania (executando os rebeldes ou enviando soldados a morrer por ele). O poder é exercido, então, negativamente, como subtração de bens ou da vida.

Porém, no curso dos séculos XVII e XVIII, algo muda. O poder começa a ser exercido positivamente sobre a vida, e essa mudança se dá seguindo duas linhas principais, cada uma com seu objeto, respectivamente: o corpo e a população. No primeiro caso, o corpo é tornado dócil e útil por meio das disciplinas analisadas pelo próprio Foucault nos escritos dos anos 60. Trata-se daquela que ele denomina de “**anatomo-política**”. No segundo caso, trata-se de intervir sobre a população e de regulamentar seus processos biológicos (morte, reprodução etc.) por meio de táticas ligadas a saberes específicos: controle dos nascimentos, medidas de saúde pública, levantamentos estatísticos de dados relativos às taxas de natalidade, mortalidade, longevidade etc. Nasce aquela que Foucault denomina de “**biopolítica**”.

Objeto da biopolítica é, então, a população considerada não como o conjunto dos súditos submetidos à lei (como acontecia na visão jurídica tradicional do poder), mas como um dado biológico que deve ser controlado, medido, regulamentado. A vida biológica se torna um elemento político central. A tradicional visão jurídica do poder nos impede de ver essa mudança essencial e é por isso que Foucault exorta a “cortar a cabeça do rei”, isto é, a não colocar a questão do poder em termos de soberania, em termos jurídicos, mas em termos de **existência**<sup>1</sup>.

O tema da biopolítica conhece um grande sucesso atualmente e é analisado por vários autores. O mais conhecido deles é o italiano **Giorgio Agamben**,<sup>2</sup> que se serve dele para descrever a situação política e jurídica atual. Os dois textos mais conhecidos deste autor são *Homo Sacer*, de 1998, e *Estado de exceção*, de 2005 (AGAMBEN, 2004a).

<sup>1</sup>Este conceito ocupou Foucault em seus últimos anos, quer no sentido de existência biológica (isto o levou a desenvolver ulteriormente a noção de biopolítica), quer em relação à dimensão da existência individual (para este fim ele se dedicou a estudar a ética do cuidado de si, que caracteriza a cultura grega e romana).



<sup>2</sup>Giorgio Agamben (1942-).  
Fonte: <http://tinyurl.com/5uhec6c>



Agamben junta, de maneira original, temas presentes no pensamento de Aristóteles, Carl Schmitt, Hannah Arendt e Foucault. Recuperando a antiga figura jurídica romana do *Homo Sacer* (um indivíduo fora da proteção da lei, que, para a lei, praticamente não existia) e a noção schmittiana do estado de exceção, ele aponta para o fato de que, no mundo contemporâneo, o indivíduo corre o risco de cair num estado de indeterminação jurídica, no qual não possui direito nenhum perante o aparelho legal do Estado (um exemplo disso são os presos da baía de Guantánamo).

Nesse contexto, o indivíduo é considerado mero sujeito vivo, que não possui nada mais do que sua “vida nua”, entendida como *zoe* (termo grego que indica a vida biológica) e não como *bios* (termo grego que indica a vida além da mera dimensão biológica, por exemplo, como vida ativa ou contemplativa, como vida ética etc.). A biopolítica consiste precisamente no governo da vida nua, sem considerar minimamente outras dimensões que a mera sobrevivência biológica (por exemplo, garantindo a segurança em preço da liberdade).

#### 4.4 A FILOSOFIA POLÍTICA PERANTE OS DESAFIOS DO SÉCULO XXI

O século XXI apresenta um quadro bastante diferente daquele do começo do século XIX, do qual este livro-texto tinha partido. A globalização e a crescente interdependência entre os países levou a uma internacionalização de problemas tão diferentes entre si como as crises financeiras ou o aquecimento global – problemas para os quais não somente não foram encontradas soluções na prática, mas perante os quais, até a teoria permanece muda ou reticente.

Veremos aqui, em seguida, algumas das correntes e das temáticas mais relevantes no atual debate filosófico-político. Nenhuma delas consegue oferecer uma resposta definitiva aos desafios do novo século, mas, pelo menos, elas apontam para possíveis caminhos teóricos e práticos que podem ser percorridos na busca de tais soluções.

#### 4.4.1 MULTICULTURALISMO E TEORIAS DO RECONHECIMENTO

Segundo Will Kymlicka, nos últimos anos, o debate teórico-político tem sido dominado pelo tema do multiculturalismo (Kymlicka, 2001, p. 17). Poderíamos acusar Kymlicka de parcialidade, já que ele é, com certeza, um dos principais responsáveis pela “onda” multiculturalista que tomou posse da filosofia política contemporânea – e não somente no mundo anglo-saxônico (KYMICKA, 1995). Contudo, quase não há pensadores políticos de primeiro plano que, de fato, não tenham tomado posição sobre o assunto, ainda que fosse para negar sua relevância. Embora não seja possível fazer justiça à complexidade do assunto nesse contexto, ofereceremos uma rápida caracterização do problema.

O termo **multiculturalismo** indica uma posição teórica e política que aponta para a circunstância de que, em muitas sociedades, convivem no mesmo espaço geopolítico (isso significa no mesmo Estado) várias culturas ou grupos identificáveis culturalmente (ou seja, com base em elementos que os diferenciam de outros grupos e que podem ser a língua, a religião etc.). O multiculturalismo exige o reconhecimento político e jurídico das diferenças culturais e luta contra qualquer tentativa de assimilação forçada (violenta ou não). Ele celebra, portanto, tais diferenças como algo de positivo que merece ser mantido. Normalmente se distinguem os casos em que a convivência entre as culturas tem raízes históricas antigas (como no caso da Espanha e das culturas catalã e basca) e os casos em que tal convivência é a consequência de fluxos migratórios recentes (como no caso das minorias muçulmanas na Europa contemporânea).

O multiculturalismo não se ocupa, então, com a questão do diálogo entre culturas distantes, mas com a questão da convivência de culturas diversas num espaço comum. Em seguida, deixaremos implícito, portanto, que as culturas nas quais estaremos falando são cultu-



O multiculturalismo exige o reconhecimento político e jurídico das diferenças culturais e luta contra qualquer tentativa de assimilação forçada (violenta ou não). Ele celebra, portanto, tais diferenças como algo de positivo que merece ser mantido. Fonte: <http://html.rincondelvago.com/000489140.jpg>

ras que compartilham um mesmo espaço geopolítico, não culturas que pertencem a diferentes espaços.

Essa definição de multiculturalismo é muito geral, já que existem vários tipos de multiculturalismo. M. M. Slaughter, por exemplo, identifica dois tipos de multiculturalismo: o pluralista e o separatista (Slaughter, 1994, p. 370).

O primeiro reconhece as diferenças entre culturas, mas procura uma base comum sobre a qual elas possam organizar sua convivência, como na ideia dos EUA como *“uma nação de minorias”*. Os separatistas, pelo contrário, insistem na necessidade de um reconhecimento público e jurídico da fragmentação cultural. Slaughter recorre à metáfora do mosaico para explicar a diferença entre as duas posições: os pluralistas apontam para o fato de que as peças do mosaico (as culturas) formam uma unidade (o desenho do mosaico), enquanto os separatistas insistem sobre o fato de que as peças são discretas e autossuficientes e que só foram juntadas com outras, pré-existindo, então, ao mosaico.

Esta é a célebre fórmula usada pelo juiz Powell na fundamentação de sua posição na causa *University of California vs. Bakke*, (apud Slaughter, 1994, p. 370).

Seyla Benhabib recorre também a essa metáfora, mas para recusar a posição daquele que ela denomina de “multiculturalismo a mosaico” (*mosaic multiculturalism*). A crítica principal de Benhabib concerne à visão de que os grupos e as culturas seriam entidades claramente delineadas e identificáveis, cada uma com limites claros e imutáveis (Benhabib, 2002, p. 8). A essa visão, ela contrapõe a ideia de que as culturas humanas são “criações, recriações e negociações contínuas de limites imaginários entre ‘nós’ e o(s) ‘outro(s)’” (Benhabib, 2002, p. 8).

Os defensores do “multiculturalismo a mosaico” tentariam, em suma, negar o Outro como algo inevitavelmente presente em cada cultura e objetivariam uma integridade cultural inatingível. Eles fundamentariam sua posição sobre uma ficção, que James Tully denomina de *“billiard-ball conception”* (TULLY, 1995, p. 10), a saber, a ideia de que um grupo (cultura, minoria) seja algo claramente identificado e fechado em si mesmo (como uma mônada ou uma peça de mosaico).

Ao “multiculturalismo a mosaico”, Benhabib contrapõe a visão de um diálogo entre culturas definidas por narrativas sempre mu-

táveis e Tully uma noção de reconhecimento constitucional que foge dos esquemas rígidos da concepção “bola de bilhar”. Ambos autores colocam, no centro da sua reflexão, a difícil relação entre grupo (incluídas as culturas) e indivíduo.

As tensões internas a essa relação se manifestam de forma clara se considerarmos a questão do surgimento da identidade individual e da coletiva. A formação da identidade individual só é possível no contexto de uma cultura, através da apropriação, por parte do indivíduo, dos “códigos” linguísticos, morais etc., próprios de uma comunidade. Contudo, esse processo acontece em termo simbólico, isto é, no âmbito da narrativa que constitui aquela cultura (e, portanto, sua identidade coletiva) e da narrativa individual, através da qual cada um se define como sujeito. O processo não acontece num nível ontológico, por assim dizer, pois, em caso contrário, ninguém poderia sair da própria cultura e afastar-se dela. Ora, cada narrativa (coletiva ou individual) está sujeita a mudanças e pode ser modificada em várias circunstâncias.

A ideia de que a identidade coletiva é definida com base em narrativas mutáveis é retomada em parte por **Charles Taylor**, o filósofo canadense que escreveu um dos manifestos do multiculturalismo, a saber, *O multiculturalismo e a política do reconhecimento*, de 1984 (TAYLOR, 1998). Nesse texto clássico, Taylor defende, contra os críticos do multiculturalismo, a importância de dar valor às culturas e de estudá-las, já que não podemos entender a nós mesmos se não considerarmos o contexto cultural no qual desenvolvemos nossa identidade; ao mesmo tempo, afirma, contra os multiculturalistas mais radicais, que o estudo das culturas pode nos levar a dar juízos legítimos sobre elas e não nos obriga a considerá-las todas iguais ou dignas de igual respeito.

Ora, tendo-se distanciado dos dois extremos, Taylor apresenta um multiculturalismo moderado, centrado sobre a noção de **reconhecimento** jurídico. O que está em questão são direitos culturais específicos de grupos culturais definidos com base em critérios, quanto mais objetivos possíveis (para evitar que qualquer grupo possa reclamar o estatuto de minoria cultural).

Na ótica de Taylor, portanto, grupos podem ser titulares de direitos como os indivíduos. Existem, em outras palavras, **direitos coletivos**. Essa ideia foi criticada (inclusive pelos comentadores, cujos textos estão incluídos no livro em questão) por não esclarecer o estatuto de tais direitos, particularmente em relação aos direitos individuais: em caso de conflito, deveriam prevalecer uns ou outros? E como definir exatamente as culturas que merecem reconhecimento jurídico? O exemplo de Taylor (os *québécois* francófonos do Canadá) é simples demais: o que fazer com grupos de imigrados? Até que ponto uma cultura pode mudar para aceitar elementos de outras culturas?

Justamente o tema da mudança numa cultura está no centro dum outro livro de Taylor. Em *Modern Social Imaginaries*, de 2004, nosso autor defende a posição de que cada sociedade se fundamenta num determinado “**imaginário social**”. Com esse termo, ele entende que

(...) as maneiras nas quais as pessoas imaginam sua existência social, o modo como elas se acomodam com os outros, o modo como funcionam as coisas entre elas e seus semelhantes, as expectativas que são satisfeitas normalmente, e as noções e imagens normativas mais profundas que fundamentam tais expectativas (TAYLOR, 2004, p. 23).

Esse imaginário é compartilhado pelos membros de uma sociedade e possibilita a existência de práticas comuns e de um senso de legitimidade relativo a tais práticas: “possuímos um senso de como as coisas vão habitualmente, mas isto é entrelaçado com a ideia de como elas deveriam ir” (TAYLOR, 2004, p. 24).

Por isso, é possível identificar certo repertório de ações coletivas disponíveis para uma determinada sociedade que compreende as ações que os membros daquela sociedade sabem como praticar e aceitam como legítimas. Tais ações variam, desde a maneira de celebrar eleições gerais, por exemplo, até a maneira de manter “uma conversa social com desconhecidos no *hall* de um hotel” (TAYLOR, 2004, p. 24). É como se os membros de uma sociedade trouxessem sempre consigo um “mapa implícito do espaço social” (TAYLOR, 2004, p. 24), sabendo (sempre de forma implícita) com

que tipo de pessoas eles podem associar-se, em que formas e em que circunstâncias (TAYLOR, 2004, p. 25).

Ora, um imaginário social pode mudar. Novas práticas podem ser reconhecidas como legítimas e até substituir as antigas. Segundo Taylor, isso acontece através de longos processos começados geralmente por iniciativas de grupos menores no interior da sociedade, e o resultado final é o surgimento de um novo imaginário social.

Se aplicássemos o conceito de imaginário social ao conceito de cultura, chegaríamos à posição (defendida por Tully e Benhabib, entre outros) segundo a qual uma cultura é definida não com base em elementos substanciais, como história comum, língua, religião etc., mas com base numa visão compartilhada de tais elementos.

Na opinião de Benhabib, “as próprias culturas, *assim como as sociedades*, são sistemas de ação e de atribuição de sentido não holísticos, mas polifônicos, que possuem vários níveis, são descentralizados e percorridos por fraturas” (BENHABIB, 2002, p. 25, grifo nosso).

Desse ponto de vista, falar em identidade coletiva de um grupo, de uma cultura ou de uma sociedade significa simplesmente utilizar uma metáfora modelada sobre o conceito de identidade individual – uma metáfora, contudo, que (como todas as metáforas) não descreve uma realidade, mas chama a atenção para uma semelhança entre dois objetos, nesse caso, o indivíduo e o coletivo. Ora, no caso em questão, essa semelhança não parece suficientemente forte para justificar o uso do termo “identidade” no sentido mais próprio, quando aplicado a um coletivo (sem contar que, talvez, ele seja impróprio até quando aplicado a um indivíduo).

A própria noção de identidade coletiva deveria, portanto, ser revista, na opinião de autores como Benhabib e Tully, ainda que isso não signifique a negação da existência e do valor de culturas diferentes: o que é posto em questão é sua prioridade, no que diz respeito aos indivíduos que nelas vivem e que, no final, as mantêm vivas. Mas não podemos impor aos indivíduos manter viva uma cultura se eles não quiserem, ou impor que vivam conforme os ditados da tradição se eles preferirem modificá-la. Tal modificação, longe de representar

uma ameaça à presumida identidade coletiva do grupo, demonstraria a vitalidade da cultura em questão, segundo tais autores.

Numa direção análoga àquela dos teóricos do multiculturalismo, movimentam-se aqueles autores que pretendem desenvolver uma **teoria do reconhecimento**. O principal entre eles é o alemão **Axel Honneth**. Em *Luta por reconhecimento*, Honneth recorre ao pensamento de Hegel, em particular ao fragmento *Sistema da eticidade* (de 1802, mas publicado póstumo) e à *Fenomenologia do Espírito* (1806), mas também à *Filosofia do direito* (1821), para construir uma tríade de formas de relacionamento inter-humano que possui uma estrutura dialética (ainda que o próprio Honneth não chame a atenção para esse ponto – talvez para não dar a impressão de ficar numa ótica exclusivamente hegeliana, em vez de usar o modelo hegeliano somente como uma base para uma teoria ancorada nos resultados de pesquisas científicas empíricas, como ele pretende).

Em Hegel, os três momentos que constituem a eticidade são a família, a sociedade civil e o Estado: neles os indivíduos entram em diferentes tipos de relações entre si e assumem diferentes atitudes (ver o livro-texto *Filosofia Política II*, seção 6.4). Honneth descreve a tríade **amor, direito e solidariedade**, na qual é presente uma dialética análoga àquela que determina as relações entre os três momentos da eticidade hegeliana.

Se as relações amorosas (que são relações primárias, já que levam à constituição do próprio sujeito e lhe dão **autoconfiança**) representam o momento do imediato (como no caso da família em Hegel), as relações jurídicas (que atribuem direitos aos indivíduos e lhes dão **autorrespeito**) consideram os sujeitos como indivíduos isolados, meras pessoas jurídicas detentoras de direitos e deveres (como acontece na sociedade civil hegeliana), enquanto – finalmente –, nas relações comunitárias (que dão aos indivíduos **autoestima**), a exterioridade das relações jurídicas é suprassumida (termo que Honneth, obviamente, não utiliza) numa relação solidária de cuidado ativo entre os membros da comunidade (como no Estado hegeliano). Destarte, a solidariedade se apresenta como uma atitude dotada de uma tonalidade emotiva impensável nas relações jurídicas. Vale a pena considerar a passagem central na qual Honneth expõe essa diferença:



Axel Honneth (1949- ).  
Fonte: [http://www.cccb.org/en/autor-axel\\_honneth-28719](http://www.cccb.org/en/autor-axel_honneth-28719)

Relações dessa espécie podem se chamar “solidárias” porque elas não despertam somente a tolerância [passiva] para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade: só na medida em que eu cuido ativamente de que suas propriedades, estranhas a mim, possam se desdobrar, os objetivos que nos são comuns passam a ser realizáveis. (HONNETH, 2003, p. 210).

A solidariedade se traduz num cuidado ativo direto para com o bem-estar alheio – cuidado baseado num interesse afetivo, e não meramente racional. Somente dessa maneira será possível realizar os objetivos comuns que definem, hegelianamente, a comunidade política (ainda que Honneth não exija dos indivíduos que eles façam de tais objetivos comuns seus objetivos individuais –esta é, com certeza, uma importante diferença entre ele e Hegel).

Numa sociedade pós-tradicional, o objetivo comum é o de garantir a todos os membros a possibilidade de desdobrar suas qualidades para realizar planos de vida boa, cuja determinação, contudo, é operada pelos próprios indivíduos, e não pela comunidade, como numa sociedade tradicional. Em tal contexto, afirma Honneth, “o conceito de eticidade refere-se agora ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos” (HONNETH, 2003, p. 271). Tais condições devem ser o mais amplas e formais possíveis para evitar impor aos indivíduos modelos de vida boa que eles não escolheram.

Desse ponto de vista, um papel fundamental é desempenhado pelos direitos individuais e, portanto, pelo reconhecimento jurídico. Isso leva Honneth a afirmar que “a questão sobre em que medida a solidariedade tem de entrar no contexto das condições de uma eticidade pós-tradicional não pode ser explicada sem uma referência aos princípios jurídicos” (HONNETH, 2003, p. 278).

Permanece aberta, então, a questão de quais são os valores materiais que a solidariedade pós-tradicional deveria tentar realizar. O próprio Honneth se recusa a dar uma resposta a tal questão, já que “isso não é mais assunto da teoria, mas sim do futuro das lutas sociais” (HONNETH, 2003, p. 280).

A teoria do reconhecimento de Honneth é parcialmente criticada por autores que pensam que ela represente uma psicologização



da injustiça social (esta última seria reduzida ao mero sentimento de injustiça; com o seguinte resultado: quem não se sentir vítima dela, de fato não o seria, apesar de viver em circunstâncias objetivamente injustas) e uma redução das questões sociais a uma questão de autoestima ou de respeito.

Na tentativa de encontrar um meio-termo, *Nancy Fraser* defende a ideia de que questões de justiça social são, ao mesmo tempo, questões de reconhecimento e de redistribuição, ainda que esses dois pontos possam possuir um peso diverso, em casos diferentes. Por exemplo, no caso das reivindicações dos trabalhadores, é inegável que o lado redistributivo (por exemplo, o fato de exigir salários mais altos) seja dominante, mas há também uma busca implícita de reconhecimento (reconhecimento da própria dignidade de trabalhadores contra certo classicismo, mas também da própria atividade, já que salários baixos indicam que tal atividade não possui muito valor aos olhos dos empregadores).

Da mesma maneira, as exigências de igual tratamento, avançadas pelas mulheres, não devem esconder o fato de que, atrás da discriminação social e jurídica, há muitas vezes uma discriminação econômica (as mulheres recebem, em muitos países, salários menores do que os homens, para o mesmo trabalho, e são mais frequentemente vítimas do desemprego). Por isso, Fraser defende um enfoque que tenha em conta os dois lados do reconhecimento e da redistribuição e que ela denomina de **dualismo perspectivístico** (FRASER, 2001).

Como se vê, o paradigma do reconhecimento, introduzido por Taylor no contexto do debate sobre o multiculturalismo, acaba sendo utilizado também para discutir questões de justiça social mais tradicionais, como as ligadas à justa distribuição de bens sociais. Não há praticamente teoria filosófico-política contemporânea que não trate de tais questões, demonstrando que os problemas que incomodavam os pensadores do século XIX, com os quais este livro-texto tinha começado, ainda estão longe de ser resolvidos. Contudo, há pelo menos uma questão que parece ser peculiar do século XXI (ainda que seja possível encontrar em Marx considerações que apontam para ela): a questão da **globalização**.



Nancy Fraser (1947- ).  
Fonte: <http://tinyurl.com/NancyFraser>

## 4.5 GLOBALIZAÇÃO E COSMOPOLITISMO NORMATIVO

O conjunto de fenômenos associado ao termo globalização põe problemas de novo gênero à filosofia política. Essa última trata habitualmente de questões que se supõem limitadas ao âmbito nacional, embora sejam questões gerais ou até universais, como a da justiça distributiva. Quando se ocupa das relações internacionais, a reflexão filosófica parte da existência de estados nacionais, dos quais se esperam as soluções para os problemas em questão. Só nos últimos anos, alguns filósofos começaram a falar de “constelação pós-nacional” (Habermas) ou até de “república mundial” (Höffe). Mas o primeiro problema é chegar a uma definição compartilhada de globalização.

Não é fácil definir a globalização, embora todos possam indicar fenômenos, cujas raízes são reconhecidas precisamente na globalização. A globalização parece ser a causa de uma quantidade impressionante e impressionantemente variada de efeitos positivos e negativos: crises econômicas e financeiras e recuperações econômicas e financeiras; desemprego e criação de novos empregos e até de novos gêneros de emprego; maiores garantias para os consumidores e menores garantias para os consumidores; aumento da poluição e novas possibilidades para uma luta global contra a poluição, e assim por diante. Enfim, a globalização acabou tornando-se um espantalho do qual os sujeitos políticos e econômicos mais poderosos (políticos, industriais, banqueiros, especuladores etc.) como também os intelectuais, servem-se, a fim de ocultar os próprios erros e deficiências, as próprias responsabilidades, a própria incompetência e até a própria ignorância: não sabendo como explicar um fenômeno, pode-se sempre recorrer à globalização.

De outro lado, há quem negue a existência da própria globalização, como os economistas Hirst e Thompson, e não sem argumentos plausíveis (HIRST & THOMPSON, 1998). A formação de um mercado global não constituiria uma novidade, além disso, o mercado não seria de modo nenhum global: a maior parte do comércio mundial se dá entre os Estados Unidos, o Japão e a Europa. Sem considerar que cerca de quarenta por cento do comércio

mundial consiste, na realidade, de transações internas às empresas, na maior parte às empresas transnacionais. Finalmente, a queda das barreiras nacionais no âmbito de organismos como a União Europeia ou o Mercosul, longe de significar uma maior abertura do comércio entre as nações, só deslocaria essas barreiras, que, embora não coincidam mais com os limites nacionais, ainda existem, como demonstrariam as dificuldades nas negociações sobre o comércio internacional, por exemplo na **WTO**.



World Trade Organization (Organização Mundial do Comércio). Países-membros da Organização (em cinza escuro). Fonte: [http://www.revistaportuaria.com.br/arquivos/noticia\\_1215779019487750cb6ea1c.png](http://www.revistaportuaria.com.br/arquivos/noticia_1215779019487750cb6ea1c.png)

O diagnóstico de Hirst e Thompson, contudo, considera a globalização somente como fenômeno comercial. A globalização em questão é somente a globalização dos mercados de gêneros e produtos. Os seus sujeitos são as empresas e os estados, o Banco Mundial enquanto fonte de capital e a Organização Mundial do Comércio. Até a União Europeia é tratada por eles apenas como união econômica e comercial, não como entidade política. Contudo, a globalização não se reduz ao aumento do comércio mundial ou da produção de gêneros em escala global.

O aspecto talvez mais inquietante da globalização é o da especulação financeira. Sujeitos econômicos particulares, sejam eles indivíduos, grupos ou bancos, têm a capacidade de causar uma crise na economia nacional de um grande número de países em poucas horas.

A crise de 2008/2009 demonstrou, de forma dramática, o domínio do capitalismo financeiro sobre aquele produtivo e, portanto, do mercado financeiro sobre o mercado de bens e produtos.

Poder-se-ia sustentar que a globalização não se limita a ser um fenômeno eminentemente econômico, que haja antes uma globalização no plural: econômica, financeira, social, cultural e, de modo cada vez maior, como globalização jurídica.

Na realidade, todas essas formas de globalização só têm ou tiveram lugar na perspectiva de uma globalização econômica. A jurídica limita-se, significativamente, sobretudo ao direito comercial e societário internacional, enquanto o direito público internacional segue correndo atrás e salvaguardando a soberania nacional dos estados muito mais do que acontece no direito privado internacional. A globalização cultural limita-se à difusão em escala mundial dos mesmos produtos, sejam eles filmes, *best-sellers*, programas televisivos, música ou até **alimentos**.

Um dos aspectos mais problemáticos da globalização é sua **seletividade**. Trata-se de uma seletividade dupla: de um lado, uma maioria de países ficam excluídos dele; e, doutro lado, há grandes massas de indivíduos que podem ser considerados os perdedores da globalização. Além dos dados sobre o comércio mundial, já mencionados, há diferenças e desequilíbrios enormes em quase todos os campos, particularmente nos da informação, da cultura e do desenvolvimento tecnológico e da pesquisa científica. Podemos dizer até que o problema mais grave é o aumento da diferença de **know-how**, de saber tecnológico e científico, entre os países do norte e os do sul.

O resultado é um desenvolvimento econômico a duas velocidades: no norte, nascem novas formas de emprego, particularmente no setor terciário, enquanto o sul vai transformando-se numa reserva de mão-de-obra industrial barata e, portanto, proletarizando-se ou até subproletarizando-se. Dessa forma, a tesoura entre o norte rico e o sul pobre vai alargando-se. Ao mesmo tempo, nos países industrializados do norte, vai alargando-se a tesoura, não somente entre as classes altas e as classes baixas, mas também entre empregados e desempregados, e entre trabalhadores qualificados e não qualificados. Aumentou também a concorrência entre países dota-

Para banalizar isso: uma verdadeira globalização cultural ocorreria se, em todo o mundo, comessem-se hambúrgueres feitos em restaurantes particulares e locais. Mas se, em todo o mundo, comem-se os hambúrgueres do McDonald's, isso não é globalização cultural, mas somente a difusão, em nível mundial, de uma empresa particular comercial, a saber: de uma cadeia de lanchonetes. Até a difusão do inglês como língua franca responde mais a exigências de caráter econômico do que cultural, embora tenha também um importante efeito no intercâmbio cultural.

**Know-how**  
Literalmente, "saber-como".  
Significa o conhecimento de como realizar uma tarefa qualquer.

**BRETTON-WOOD**

As conferências de Bretton Woods estabeleceram, em julho de 1944, as regras para as relações comerciais e financeiras entre os países mais industrializados do mundo. O sistema Bretton Woods foi o primeiro exemplo, na história mundial, de uma ordem monetária totalmente negociada, tendo como objetivo governar as relações monetárias entre Nações-Estado independentes. Fonte: [http://wikipedia.org/wiki/Acordos\\_de\\_Bretton\\_Woods](http://wikipedia.org/wiki/Acordos_de_Bretton_Woods)

**Deregulation**

(Desregulamentação) é a remoção ou a simplificação das regras e regulamentações governamentais que restringem a operação das forças de mercado. Fonte: <http://en.wikipedia.org/wiki/Deregulation>

dos de normas sociais avançadas e países socialmente retrógrados, com a consequência que os primeiros ficaram prejudicados em relação aos segundos, vendo-se levados a modificar as suas normas sociais em direção a um dismantelamento do estado social.

Esses fenômenos chamam a atenção para a relação peculiar e problemática que se dá entre política e economia na época da globalização. Em primeiro lugar, cabe lembrar que a própria globalização, assim como ela está acontecendo, é a consequência de escolhas políticas, algumas clamorosas como a desmontagem do sistema de **Bretton-Wood** ou a **deregulation**, sob as administrações de Reagan e Thatcher, e ainda outras administrações menos conhecidas e aparentemente inofensivas.

Em segundo lugar, há uma certa gestão política da globalização. Os sujeitos econômicos, sejam empresas, bancos, companhias financeiras etc., precisam de molduras jurídicas e políticas para poder perseguir os seus interesses e fazer os seus negócios, transações, comércio etc. Essas molduras são ainda postas pela política.

Isso significa que não há razão para não pensar numa gestão politicamente controlada do fenômeno da globalização. Se essa gestão até agora não aconteceu, é por causa do fato de que os sujeitos políticos, na esfera internacional, isto é, os estados, ficaram numa ótica tradicional, enquanto que os sujeitos econômicos tomaram uma perspectiva nova, global, o famoso “*Think global!*” (Pensar global!), ou seja, precisamente o que os estados não estão fazendo.

Enquanto que os sujeitos econômicos se afastam da originária dimensão nacional, atingindo uma transnacional, os estados seguem tratando-os como se eles fossem ainda empresas nacionais. Eles seguem identificando o interesse nacional com o interesse de empresas que já não estão mais ligadas com os interesses do país em que elas, todavia, têm, formalmente, a sua sede (também esse processo não é tão novo; novas são as proporções tomadas por ele).

Os estados, portanto, manifestam-se míopes e incapazes de dar conta da mudança da realidade internacional. Eles são animais presos aos seus hábitos e preferem ficar no modelo ao qual estão acostumados, isto é, o modelo da concorrência entre estados dotados de soberania absoluta.

Depois dessa análise, parece não ficar muito espaço para soluções ao problema numa gestão política da globalização. As alternativas praticáveis são aparentemente duas: ou tudo segue como agora, sem gestão política unitária da globalização; ou uma gestão parcial vai se realizar por estados cronicamente incapazes de controlar eficazmente a economia e por grupos minoritários capazes de obter talvez sucessos parciais, mas não de incidir seriamente sobre o fenômeno total.

Porém há outra alternativa, que parece, no momento, irrealizável, mas que parece também ser a única moralmente satisfatória: a tão discutida criação dum estado mundial. Essa solução é discutida entre os teóricos daquele que podemos chamar de **cosmopolitismo normativo**. Eles geralmente, ao apoiar essa ideia, referem-se menos a um estado verdadeiro e antes a um ordenamento jurídico mundial limitado à organização e ao controle de um número limitado de questões, principalmente questões de natureza econômica e financeira, assim como de política ecológica e humanitária em relação a massivas violações dos direitos humanos fixados no direito internacional vigente.

Entre os autores que, nos últimos anos, apoiaram a ideia de criação de um tal ordenamento jurídico, há dois dos maiores pensadores alemães contemporâneos, isto é, Jürgen Habermas e **Otfried Höffe** (1943- ). Habermas defende a existência de um *Weltbürgerrecht*, de um direito cosmopolita, em substituição do tradicional *Völkerrecht*, do direito dos povos ou direito público internacional. Essa substituição já aconteceu *de facto*, segundo Habermas, devido à institucionalização e à positivização dos direitos humanos em numerosas convenções internacionais.

Através dessas convenções, os direitos humanos, de simples direitos morais, tornaram-se parte integrante do direito internacional vigente. Portanto, cada intervenção orientada à sua defesa é justificada ainda sem a autorização formal de instâncias como as Nações Unidas, diz Habermas no escrito; no qual ele justifica a intervenção armada em Kosovo pela OTAN. Além disso, ele considera que o papel tradicionalmente desempenhado pelo estado nacional mostrou-se limitado a algumas questões de organização interna e de redistribuição dos bens sociais, mais que as tarefas

mais importantes, ou seja, a garantia dos direitos individuais, e, portanto, a garantia da segurança dos cidadãos e, em parte, a política econômica só podem ser cumpridas em uma dimensão supranacional, seja em forma de entidades continentais como a União Europeia, seja em forma de instâncias globais como a ONU, cuja reforma é considerada por Habermas um passo irrenunciável no caminho em direção ao ordenamento jurídico global (ver HABERMAS, 2001). Ao insistir na importância do tema da garantia estatal ou até superestatal dos direitos individuais, Habermas se situa muito perto do seu colega Otfried Höffe.

Em *A democracia no mundo de hoje* (HÖFFE, 2005), o filósofo tenta dar uma fundamentação mais elaborada e sistemática para a necessidade de um ordenamento jurídico mundial, articulada em três passos. O primeiro consiste em mostrar a necessidade de relações jurídicas entre os indivíduos. O argumento de Höffe assemelha-se muito àqueles clássicos como Hobbes ou outros pensadores da corrente contratualista. Na ausência de tais relações, os homens não podem ser verdadeiramente livres, pois eles são continuamente ameaçados pelos outros indivíduos. Também quem não considere – como Hobbes – a vida como o bem supremo deve reconhecer que, nesse estado, caracterizado pela violência recíproca, embora essa violência exista somente em potencial, ele não consegue decidir livremente o que fazer dela, ainda que se tratasse de sacrificá-la.

Os indivíduos têm um **interesse** que Höffe denomina de **transcendental** na sua liberdade de ação, pois, sem essa liberdade, eles não poderiam afirmar a sua realidade de atores, não seriam verdadeiros sujeitos agentes. O interesse, em suma, é transcendental na medida em que diz respeito às condições necessárias para que os indivíduos possam agir verdadeiramente. Isso leva os indivíduos a operar uma **troca**, também denominada por Höffe como **transcendental**: eles renunciam à utilização da força contra os outros em troca de uma análoga renúncia por parte dos seus similares. O segundo passo de Höffe consiste em mostrar como essa troca só pode ser definitiva ao ser garantida por uma **autoridade estatal**.

Portanto, os indivíduos são levados a organizar a sua convivência em forma de estado – ainda no nível dos estados particulares. O terceiro passo consiste em mostrar que os indivíduos aceitarão

constituir um estado que, além de garantir a troca inicial, limita a liberdade deles com vistas a permitir a pacífica convivência dos arbítrios individuais, só sob a condição de que sejam eles mesmos quem decidem sobre essa limitação. Isso significa que a única forma legítima de organização estatal é a **democracia**.

Aplicados à dimensão global, esses três passos nos conduziram à necessidade de criar uma **democracia mundial**. Porém, Höffe afirma que há razões de princípio para não dar a essa democracia mundial um caráter estatal, no mesmo sentido dos estados particulares. A principal consiste no fato de que muitas das decisões concretas que dizem respeito à vida dos indivíduos só podem ser tomadas num nível restrito a uma comunidade política particular. Sobre essa ideia, funda-se o bem conhecido princípio de subsidiariedade, segundo o qual as decisões políticas têm que ser tomadas por instâncias organizadas em escalões, num sistema que podemos definir como federal.

Isso significa que, no modelo de Höffe, a maioria das competências ficam nos estados singulares, enquanto as instâncias internacionais podem legislar somente sobre alguns assuntos bem definidos, dos quais ficam excluídos, por exemplo, a política cultural, a pesquisa científica, o esporte etc. A legislação global limita-se, portanto, a assuntos como a política econômica, financeira e comercial na sua dimensão internacional, a defesa dos direitos humanos e a salvaguarda do meio ambiente.

Dessa maneira, seria possível, por exemplo, impedir as mencionadas especulações financeiras selvagens ou a existência de paraísos fiscais, ou que um estado tenha uma política destruidora do meio ambiente (como atualmente os EUA), ou que um estado garanta a impunidade a criminosos autores de atos contra os direitos humanos ou contra as próprias leis antiespeculações.

Com o fim de que esse ordenamento jurídico mundial possa sempre ser atualizado segundo as novas condições que seguramente se criariam e possa reagir a situações que necessitam de uma intervenção do legislativo (sem dúvida os sujeitos econômicos tentaram sempre encontrar escapatórias), é necessária a existência de uma assembleia permanente, encarregada de atualizar as leis, e de um poder judicial para sancionar as violações.



Em relação à composição da assembleia legislativa, existem vários modelos, entre os quais o mais apreciado entre os autores parece ser o de uma dupla câmara, com um parlamento em que os deputados sejam eleitos em proporção ao número de habitantes das nações, como agora no parlamento europeu, e um congresso formado pelos representantes nacionais, um para cada estado, como agora na assembleia plenária das Nações Unidas. O poder executivo ficaria nas mãos dos estados, devidamente controlados pelo poder judicial internacional.

Ao mesmo tempo, poderiam ser criadas agências internacionais encarregadas de executar aquelas medidas decididas pelo legislativo e cuja atuação não pode ser deixada aos estados mesmos, por exemplo, o recolhimento da taxa sobre o consumo das riquezas naturais proposta pelo filósofo norte-americano Thomas Pogge e a redistribuição dos fundos assim atingidos entre os países mais pobres.

Finalmente, um sistema de tribunais internacionais deveria resolver os conflitos jurídicos entre os países e entre estes e a assembleia legislativa. Ainda que soluções desse tipo pareçam fortemente idealísticas, elas oferecem importantes ideais regulativos para pensar questões de justiça internacional e até para reorganizar concretamente instituições como as Nações Unidas ou os tribunais internacionais existentes.

O antigo problema da relação entre sociedade e Estado, colocado por Hegel e transformado pelos pensadores socialistas no problema da relação entre economia e política, coloca-se agora em escala mundial. Os filósofos tentam, mais uma vez, oferecer uma leitura de tal relação que não seja meramente descritiva, mas proponha um modelo normativo a ser realizado. Os cosmopolitas apontam para o ideal da república mundial. O quanto tal ideal possa ser realizável ou até desejável é uma questão ainda em aberto e com certeza nos ocupará ainda por muito tempo.

## LEITURAS RECOMENDADAS

As seguintes partes de *Uma teoria da justiça de Rawls* (RAWLS, 1997): cap. I, §§ 1-4; cap. II §§ 10-16, cap. III §§ 20-26 e 29.

Os capítulos III e IV de *Direito e democracia* de Habermas (HABERMAS, 2007).

A aula de 1 de fevereiro de 1978 em *Segurança, território, população* de Foucault (FOUCAULT, 2008, p. 117-143).

O artigo de Nancy Fraser: *Da distribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista* (FRASER, 2001).

## REFLITA SOBRE

1. Qual é o sentido do experimento mental da posição originária? Qual é a relação entre tal experimento e a noção de justificação pública do segundo Rawls?
2. Em que sentido o pensamento de Habermas oferece uma solução aos problemas identificados por Max Weber relativos à racionalização e burocratização do mundo moderno?
3. Há uma relação entre o conceito de solidariedade de Habermas, o de Honneth e entre os dois e aquele usado por Durkheim (ver 2.2)?
4. Tente aplicar o conceito de biopolítica a um caso concreto de “governamentalidade”.
5. Qual é a relação entre as exigências avançadas pelos teóricos do multiculturalismo e as críticas comunitaristas ao liberalismo?
6. Pensando nos autores e nas correntes analisadas neste livro-texto, quais poderiam ser as alternativas ao cosmopolitismo normativo se quisermos lidar com o fenômeno da globalização?

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Estado de exceção*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- ALLEN, William S. *The nazi seizure of power: the experience of a single german town 1922-1945*. Chicago: Quadrangle Books, 1965.
- ANTUNES, Ricardo; REGO, Walquiria Leão (Org.). *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, 1996.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola, 2010.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Da revolução*. São Paulo: Ática; Brasília, DF: UnB, 1990.
- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

AZZARITI, Gaetano. *Crítica della democrazia identitaria: lo stato costituzionale schmittiano e la crisi del parlamentarismo*. Roma e Bari: Laterza, 2005.

BAKUNIN, Michail. *Deus e o estado*. São Paulo: Imaginário, 2000. Disponível em: <<http://ateus.net/artigos/critica/deus-e-o-estado/>>. **Acesso em: 01/09/2010.**

\_\_\_\_\_. *Estatismo e anarquia*. São Paulo: Imaginário, 2003. Disponível em: <<http://www.anarkismo.net/article/10388>>. **Acesso em: 01/09/2010.**

BENHABIB, Seyla. *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

BILLOUET, Pierre. *Foucault*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Brasília, DF: Editora da UnB, 1982.

COMTE, Auguste. *Système de politique positive*. Paris: Mathias, 1851-1854.

COUTINHO, Carlos N. *Gramsci*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

DAGGER, Richard. *Civic virtues: rights, citizenship, and republican liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DUARTE, Rodrigo. *Adorno/Horkheimer e a dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *As regras do método sociológico*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DUTRA, Delamar V. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. Florianópolis: EDUFSC, 2005.

- FELIPE, Sônia T. (Org.). *Justiça como equidade: fundamentação e interlocuções polêmicas* (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- \_\_\_\_\_. *A vontade de saber* (História da sexualidade 1). Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. Curso dado no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Segurança, território, população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008 (2008a).
- FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da Justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, J. (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, DF: Editora UNB, 2001.
- GENTILE, Giovanni. Fascismo (dottrina del). In: *Enciclopedia Italiana*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932. v. XIV, p. 835-840.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999-2002. v. 5.
- Gros, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004.
- GRUPPI, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional*. São Paulo: Litera Mundi, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

- \_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2.
- \_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981. v. 2.
- HALL, Stuart. Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity. In: *Journal of Communication Inquiry*. 1986, p. 5-27.
- HIRST, Paul; THOMPSON, Grahame. *Globalização em questão*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.
- HORKHEIMER, Max. Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. In: HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Band 3. Frankfurt a. M.: Fischer, 1988.
- \_\_\_\_\_. ; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- JAY, Martin. *A Imaginação dialética: a história da escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950)*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism, and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com Hannah Arendt*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LENIN. *Que fazer? 1902*. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/lenin/1902/quefazer/index.htm>>. **Acesso em: 15/09/2010.**
- \_\_\_\_\_. *O imperialismo, fase superior do capitalismo*. 1916. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/lenin/1916/imperialismo/index.htm>>.
- LUKÁCS, György. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LUXEMBURG, Rosa. *A acumulação do capital*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.
- MACEDO, Stephen. *Liberal virtues: citizenship, virtue and community in liberal constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A idéia de liberalismo político em J. Rawls: uma concepção política da justiça. In: OLIVEIRA, Manfredo et al. (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 251-271.
- MANN, Thomas. *Im Schatten Wagners: Thomas Mann über Richard Wagner: Texte und Zeugnisse*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2005.
- MARSHALL, Thomas H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967.
- MARX, Karl. O 18 brumário de Luís Bonaparte. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. São Paulo: Edições Alfa-Omega, s.d. v. 1.
- \_\_\_\_\_. *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1996. Livro primeiro, tomo 2, cap. 13-25.
- \_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

- \_\_\_\_\_. *Crítica do programa de Gotha*. 1875. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1875/gotha/index.htm>>.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MARZANI, Carl (Ed.). *The open marxism of Antonio Gramsci*. New York: Cameron Associates, 1957.
- MAUS, Ingeborg. *Bürgerliche rechtstheorie und faschismus: zur sozialen funktion und aktuellen wirkung der theorie Carl Schmitts*. München: Fink, 1976.
- Nobre, Marcos. *Lukács e os limites da reificação: um estudo sobre “história e consciência de classe”*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- OLIVEIRA, Manfredo et al. (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *John Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- OTTMANN, Henning. *Geschichte des politischen Denkens*. Band 3/3: Die politischen Strömungen im 19. Jahrhundert. Stuttgart: Metzler, 2008.
- PETTIT, Philip. *Republicanism: theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- PINZANI, Alessandro. Republicanismo(s), democracia, poder. In: *Veritas*, 52/1, 2007, p. 5-14.
- \_\_\_\_\_. *Habermas: uma introdução*. Porto Alegre: ArtMed, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Alienados e culpados: os cidadãos no republicanismo contemporâneo*. In: **ethic@**, 9/2, 2010 (no prelo).
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *A propriedade é um roubo*. Porto Alegre: LP&M, 1998.



- \_\_\_\_\_. *Do princípio federativo*. São Paulo: Imaginário, 2001.
- RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- RENAUT, Alain (Org.). *História da filosofia política: as críticas da modernidade política*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002. v. 4.
- REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.
- RUBY, Christian. *Introdução à filosofia política*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.
- SANDEL, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Adorno*. São Paulo: Publifolha Editora, 2003.
- SLAUGHTER, M. M. The multicultural self: questions of subjectivity, questions of power. In Rosenfeld, Michael (Ed.). *Constitutionalism, Identity, Difference, and Legitimacy. Theoretical Perspectives*. Durham: Duke University Press, 1994, p. 369-380.
- SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. Investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- STIRNER, Max. *O único e sua propriedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

\_\_\_\_\_. *Modern social imaginaries*. Durham & London: Duke University Press, 2004.

TIBURI, Márcia. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

TOUCHARD, Jean. *História das idéias políticas: do liberalismo aos nossos dias*. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1991. v. 4.

TULLY, James. *Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

VIROLI, Maurizio. *Repubblicanesimo*. Roma/Bari: Laterza, 1999.

WEBER, Max. *Ciência e política*. Duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1993.

\_\_\_\_\_. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1986.

ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Às portas da revolução*. Escritos de Lênin de 1917. São Paulo: Boitempo, 2005.