

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
NÍVEL MESTRADO**

RAFAEL KÖCHE

**DIREITO, DEMOCRACIA E ALTERIDADE:
Uma análise sobre os fundamentos da desigualdade**

São Leopoldo

2015

RAFAEL KÖCHE

DIREITO, DEMOCRACIA E ALTERIDADE:
Uma análise sobre os fundamentos da desigualdade

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em Direito,
pelo Programa de Pós-Graduação em Direito
da Universidade do Vale do Rio dos Sinos –
UNISINOS.

Area de concentração: Direito Público.

Orientador: Prof. Dr. Anderson Vichinkeski
Teixeira

São Leopoldo

2015

K76d Köche, Rafael.

Direito, democracia e alteridade : uma análise sobre os fundamentos da desigualdade / Rafael Köche. – 2015.

161 f.: il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2015.

“Orientação: Prof. Dr. Anderson Vichinkeski Teixeira.”

1. Direitos humanos. 2. Igualdade. 3. Democracia.
I. Título.

CDU 342.7

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD
NÍVEL MESTRADO

A dissertação intitulada: “**DIREITO, DEMOCRACIA E ALTERIDADE: Uma análise sobre os fundamentos da desigualdade**”, elaborada pelo mestrando **Rafael Köche**, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de MESTRE EM DIREITO.

São Leopoldo, 06 de abril de 2015.



Prof. Dr. **Leonel Severo Rocha**

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito.

Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Dr. Anderson Vichinkeski Teixeira

Membro: Dr. Paulo Abrão Pires Junior

Membro: Dr. Fabio Caprio Leite de Castro

Membro: Dra. Maria Eugenia Bunchaft



AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho só foi possível com a colaboração e a contribuição de muitas pessoas, as quais humildemente sou grato. Embora não possa fazer constar todos, para alguns, devo registrar meus profundos votos de gratidão e carinho. Agradeço:

Como sempre e em primeiro lugar, à minha família, Loraci Teresinha Köche, Jorge Luiz Köche e Bruna Köche, por todo *amor* que encontro em vocês.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq-Brasil) por viabilizar e financiar esta pesquisa.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Anderson Vichinkeski Teixeira, por ter acreditado no meu projeto de pesquisa desde o momento em que nos conhecemos, não medindo esforços para me ensinar a *ousar* sempre mais.

Ao Prof. Dr. Yves-Charles Zarka, pela oportunidade de estudar na Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Sorbonne – Universidade Paris Descartes, França, supervisionando meu estágio de pesquisa.

Aos membros do *Centre de Philosophie, d'Épistémologie et de Politique – PHILÉPOL*, vinculado à Faculté des Sciences Humaines et Sociales de la Sorbonne – Université Paris Descartes, França, coordenado pelo Prof. Dr. Yves-Charles Zarka.

Ao Prof. Dr. Michel Maffesoli, ser humano *inspirador*, pela carinhosa acolhida em Paris, França, abrindo as portas de sua casa, junto com sua adorável família.

Aos membros do *Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien – CEAQ*, vinculado à Faculté des Sciences Humaines et Sociales de la Sorbonne – Université Paris Descartes, França, coordenado pelo Prof. Dr. Michel Maffesoli.

Ao Prof. Dr. Emílio Santoro, exemplo de *simplicidade* e de *humanidade*, pela carinhosa acolhida em Florença, Itália, junto com sua amável esposa Raffaella Tucci e a pequena Alice, com os quais tive o privilégio de conviver tanto aqui quanto do outro lado do Atlântico.

Aos membros do *Projeto de Cooperação Internacional: Inclusão Social e Reconhecimento de Direitos dos Imigrantes: um Estudo Comparado entre Brasil e Itália*, realizado pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS em conjunto com o Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Florença – UNIFI, Itália, com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio Grande do Sul – FAPERGS.

Aos membros do projeto de pesquisa: *Direitos Humanos e Transnacionalização do Direito: da refundamentação filosófico-política do Estado Constitucional às novas formas*

transversais de efetivação dos direitos fundamentais, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS, coordenado pelo Prof. Dr. Anderson Vichinkeski Teixeira.

Ao Prof. Dr. Marciano Buffon, cuja *lealdade* é admirável, pelo apoio incondicional, amizade e o sempre profícuo diálogo.

Aos membros do grupo de pesquisa *Tributação e Dignidade Humana*, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS e cadastrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq-Brasil, coordenado pelo Prof. Dr. Marciano Buffon.

Ao Prof. Dr. Lenio Luiz Streck, um dos principais responsáveis por abrir meus *horizontes* ainda durante a minha iniciação científica no âmbito do *Dasein – Núcleo de Estudos Hermenêuticos*, no Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS.

Aos membros do grupo de pesquisa *Hermenêutica Jurídica*, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS e cadastrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq-Brasil, coordenado pelo Prof. Dr. Lenio Luiz Streck.

À Tanha Maria Lauermann Schneider, exemplo de mulher empreendedora, soube compreender minha ausência, me apoiando sempre.

Ao meu irmão do coração Mateus Bassani de Matos, que trilha essa jornada ao meu lado desde o primeiro semestre da graduação, pelo incalculável apoio e amizade, com quem sempre posso contar e que revisou todo o trabalho.

À Mariana Leão Ledur, exemplo de que talvez o *amor essencial* seja uma realidade, que acompanhou e revisou esta pesquisa desde as primeiras linhas.

Ao Gustavo Oliveira Vieira, Camilo Tonello Vanazzi, Leonardo de Camargo Subtil, Gilberto Guimarães Filho e Ricardo Evandro Martins, pelo apoio, amizade e diálogo sempre muito frutífero.

A Elisabeth Rossi por operar um verdadeiro milagre, aceitando o desafio de me ensinar a falar outro idioma em tão pouco tempo.

A Profa. Dra. Maria Eugênia Bunchaft e ao Prof. Dr. Fábio Caprio Leite de Castro, pelas valiosas contribuições na qualificação do projeto.

Aos membros do Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS, em especial, Prof. Dr. Leonel Severo Rocha e Vera Loebens, e aos membros do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS, especialmente, Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton e Prof. Dr. Luiz Rohden.

Muito obrigado!

RESUMO

Num mundo onde trinta e quatro pessoas morrem por minuto em decorrência de causas ligadas à pobreza, torna-se evidente o *déficit democrático* produzido pela desigualdade. Esta pesquisa busca revelar a existência de pessoas olvidadas nas deliberações políticas por um movimento ativo de construção de um *imaginário* que as mantém no *esquecimento simbólico*, naquilo que denominamos de *kwashiorkor global*. Além disso, demonstra que a desigualdade se expressa sempre enquanto *relação*; uma relação assimétrica que radicaliza as diferenças humanas. Mas, reconhecendo a diversidade humana, em que medida certos patamares de desigualdade seriam legítimos? Quais os limites aceitáveis de desigualdade? Essas questões centrais nos conduzem a pergunta pelo *ser*, pois devemos responder primeiramente: *quem somos* afinal? Para tanto, a partir do *percurso do reconhecimento*, tentamos estabelecer um recorte epistemológico que se colocasse entre a *verdade* e a *justiça* no processo de constituição da *identidade*; salientando que, em todo processo de reconhecimento, há o seu revés, um movimento de resistência originado pelo não reconhecimento. E, para além da dialética entre *reconhecimento* e *não reconhecimento*, há sempre um terceiro elemento que sobra, num movimento que se poderia denominar *desconhecimento*. São casos em que a própria constituição da identidade é deficiente de tal modo que se torna impossível falar em reconhecimento sem recuperar preliminarmente essas pessoas da *invisibilidade discursiva*. O reconhecimento nos conduz, assim, à perspectiva de um *Direito da Alteridade* como expressão da teoria contemporânea dos direitos humanos, evidenciando a emergência da igualdade, a partir da identidade e da diferença.

Palavras-chave: Igualdade. Identidade. Alteridade. Direitos Humanos. Democracia.

ABSTRACT

In a world where thirty-four people die every minute due to causes linked to poverty, it becomes evident the *democratic deficit* produced by inequality. This research reveals the existence of *people left behind* in policy deliberations by an active movement of construction of an imaginary that keeps them at the *symbolic oblivion*, what we call *global kwashiorkor*. Moreover, it shows that inequality is always expressed as a *relationship*; an asymmetric relationship that radicalizes the human differences. But, recognizing the human diversity, to what extent certain inequality levels would be legitimate? What are the acceptable limits of inequality? These core issues lead us to question of *being*, because we must first answer: *who are we?* Therefore, from the *course of recognition*, we try to establish an epistemological framework situated between *truth* and *justice* in the process of the constitution of the *identity*; stressing that in any process of recognition, there's your backhand, a resistance movement originated by non-recognition. And beyond the dialectic between *recognition* and *non-recognition*, there is always a third element is left, a movement that could be called *miscognition*. Are cases where the constitution of the identity itself is deficient so that it is impossible to speak of recognition without preliminary recover these people from the *discursive invisibility*. Recognition leads, so the prospect of a *Law of Otherness* as an expression of contemporary human rights theory, highlighting the emergence of equality, from the identity and difference.

Keywords: Equality. Identity. Otherness. Human Rights. Democracy.

RESUMÉ

Dans un monde où trente-quatre personnes meurent chaque minute de causes liées à la pauvreté, il devient évident que le *déficit démocratique* produite par l'inégalité. Cette recherche révèle l'existence de *gens oubliés* dans les délibérations de politique par un mouvement actif de la construction d'un imaginaire qui les maintien dans *l'oubli symbolique*, ce que nous appelons le *kwashiorkor mondiale*. En outre, il montre que l'inégalité est toujours exprimée comme une *relation*; une relation asymétrique qui radicalise les différences humaines. Mais, en reconnaissant la diversité humaine, dans quelle mesure certains niveaux d'inégalité serait légitime? Quelles sont les limites acceptables de l'inégalité? Ces questions fondamentales nous conduisent à la question de *l'être*, parce que nous devons d'abord répondre: *qui sommes-nous?* Par conséquent, dans le *parcours de reconnaissance*, nous essayons d'établir un cadre épistémologique située entre la *vérité* et la *justice* dans le processus de la constitution de *l'identité*; soulignant que dans tout processus de reconnaissance, il ya son revers, un mouvement de résistance émis par les non-reconnaissance. Et au-delà de la dialectique entre la *reconnaissance* et la *non-reconnaissance*, il ya toujours un troisième élément manquant, un mouvement qui pourrait être appelé *méconnaissance*. Sont les cas où la constitution de l'identité elle-même est insuffisante de sorte qu'il est impossible de parler de reconnaissance sans préliminaires récupérer ces gens de *l'invisibilité discursive*. Le reconnaissance nous conduit à la perspective d'une Droit de l'Altérité comme expression de la théorie des droits de l'homme contemporain, mettant en évidence l'émergence de l'égalité, à partir de l'identité et de la différence.

Mots-clés: Égalité. Identité. Altérité. Droits de l'homme. Démocratie.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	DA TEORIA DO RECONHECIMENTO.....	12
2.1	NECESSÁRIAS PREMISSAS TEÓRICAS, OU <i>DEIXE A LINGUAGEM FALAR: ÊTRE-AU-MONDE</i> E AS BASES DE UMA TEORIA DA LINGUAGEM	14
2.2	PERCURSO DO RECONHECIMENTO.....	26
	2.2.1 O Reconhecimento como identificação.....	26
	2.2.2 Reconhecer-se a si mesmo e a Fenomenologia do Homem Capaz	30
	2.2.2.1 Recordação, em Husserl	37
	2.2.2.2 Capabilidade e a Fenomenologia da Promessa: Poder prometer é poder trair ..	42
	2.2.3 O Reconhecimento Mútuo	44
	2.2.3.1 Axel Honneth e as três formas de reconhecimento intersubjetivo: amor, direito e solidariedade	50
2.3	A TEORIA DO RECONHECIMENTO ENTRE A VERDADE E A JUSTIÇA.....	63
3	OS RASTROS DA DESIGUALDADE	65
3.1	IGUALDADE DE QUÊ?	66
3.2	DIAGNÓSTICO DA MISÉRIA MUNDIAL.....	81
3.3	<i>KWASHIORKOR</i> , OU AQUELES QUE FORAM DEIXADOS DE LADO	95
4	DIREITO, DEMOCRACIA E ALTERIDADE	107
4.1	AS CONSEQUÊNCIAS POLÍTICAS DA DESIGUALDADE.....	107
4.2	A EMERGÊNCIA DA IGUALDADE NOS ESTATUTOS EPISTEMOLÓGICOS DO DIREITO E DA DEMOCRACIA	114
4.3	DIREITO DA ALTERIDADE: ENTRE O RECONHECIMENTO, O NÃO RECONHECIMENTO E O DESCONHECIMENTO	128
5	CONCLUSÃO.....	144
	REFERÊNCIAS	147

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa buscou trilhar um caminho que questionasse, ao mesmo tempo, o problema da *verdade* e da *justiça* a partir de um tema central: a *desigualdade* – vista à luz da Filosofia, da Política, da Economia, da Ética e, claro, do Direito. E, nesse sentido, o pano de fundo epistemológico deveria conciliar algum grau de ontologia e de ética. Em certa medida, encontramos isso na tradição da filosofia da linguagem, especialmente nalguns *teóricos do reconhecimento*, como se verá mais adiante.

Ao trabalharmos a partir do *método fenomenológico-hermenêutico*, essa pesquisa não deixa de ter uma clara influência dos estudos realizados ainda na graduação no âmbito do *Dasein – Núcleo de Estudos Hermenêuticos* e do grupo de pesquisa *Hermenêutica Jurídica*, ambos vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, este último também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq-Brasil), coordenados pelo Prof. Dr. Lenio Luiz Streck.

Entretanto, trilha um percurso bastante distinto, ao enfrentar o caráter ético da experiência humana a partir da alteridade, além de trabalhar uma noção de Direito que transcenda a estrutura centralizada de poder do Estado. Nesse sentido, se abebera de uma série de construtos desenvolvidos no âmbito do projeto de pesquisa: *Direitos Humanos e Transnacionalização do Direito: da refundamentação filosófico-política do Estado Constitucional às novas formas transversais de efetivação dos direitos fundamentais*, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS, coordenado pelo Prof. Dr. Anderson Vichinkeski Teixeira.

Concentrando seus esforços para tentar compreender o fenômeno da *desigualdade* (seus fundamentos e suas consequências), este trabalho é o produto de uma pesquisa transdisciplinar, fomentada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq-Brasil), que procura analisar um dos principais temas dos debates jurídicos e políticos contemporâneos. Nesse contexto, apesar de esboçar algumas conclusões preliminares, ele não tem a menor pretensão de encerrar a problemática inaugurada. Ao contrário. Eventual valor que este trabalho possa vir a ter se deve muito mais às perguntas que ocasionalmente suscita, do que propriamente pelas respostas que aparentemente descreve ou propõe.

Afinal, quais são os limites aceitáveis de desigualdade? Em que medida patamares de desigualdade são legítimos? Parece ser impossível compreender o fundamento envolvido nessas interrogações sem antes problematizar as próprias relações humanas. Isso porque a

marca da desigualdade se revela na medida em que se acredita que haja (ou devesse haver) algum nível de igualdade em tais relações. Mas igualdade de quê? Ou mais: igualdade entre quem? Em que medida seríamos *iguais*? Que tipo de identidade compartilhamos para podermos assegurar que uma determinada relação assimétrica é justa ou injusta? Reconhecendo a *diversidade humana*, que elementos nos fazem crer que não estamos diante de uma mera *diferença* entre os seres, mas, sim, diante de uma *desigualdade* entre eles?

Aparentemente, a problemática da desigualdade não deve ser enfrentada sem antes questionarmos a própria noção de *identidade*. Antes mesmo de dizer “somos desiguais”, é necessário reconhecer “quem sou” e “quem és”, numa necessária relação “quem somos”. Diante disso, o Capítulo 2 dedicou-se precipuamente a estabelecer algumas bases acerca da constituição da identidade, a partir do chamado *percurso do reconhecimento*, que poderia ser dividido didaticamente em três partes: o reconhecimento enquanto identificação; a hermenêutica de si; e o reconhecimento mútuo. Estabelecidos os processos de formação e constituição da identidade a partir da noção de *reconhecimento*, o referido capítulo ainda evidencia a dialética existente entre *reconhecimento* e o *não reconhecimento*. Por fim, vai destacar a existência de um terceiro fator que escapa a essa dialética, que é o fenômeno do *desconhecimento*, circunstância em que a própria noção de identidade é fraturada.

O Capítulo 3, por sua vez, se dedicou a analisar a dimensão da desigualdade mundial em números absolutos a partir de influxos da filosofia da economia. Com base em relatórios oficiais de organizações internacionais reconhecidas, avaliou a situação de pessoas que experienciam a privação da satisfação mínima de capacidades elementares, que, sem o necessário para viver de forma minimamente digna, vêm desaparecer as condições essenciais de liberdade. Além disso, o referido capítulo procura destacar as diferenças abissais existentes entre pessoas e entre países, a partir de uma *análise de contrariedades*. Por fim, a partir de um conceito filosófico cunhado no âmbito deste trabalho, o *kwashiorkor*, buscou revelar a dimensão simbólica da pobreza, demonstrando que há um movimento ativo de construção do pensamento e do imaginário social, que simplesmente ignora a existência de determinados seres humanos.

A perspectiva desenvolvida nesse capítulo é também produto do profícuo diálogo com o Prof. Dr. Emílio Santoro – no âmbito do Estágio de Pesquisa realizado no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Florença – UNIFI, Itália –, e com os membros do grupo de pesquisa Tributação e Dignidade Humana, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS e ao Conselho

Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq-Brasil), especialmente seu coordenador, Prof. Dr. Marciano Buffon.

Com base nos capítulos anteriores, o Capítulo 4, então, divide-se em três partes complementares, retomando as principais ideias lançadas, demonstrando, num primeiro momento, as consequências políticas da desigualdade, isto é, demonstrando que patamares radicais de desigualdade produzem uma série de consequências éticas e jurídicas, mas, além disso, produzem um verdadeiro *déficit democrático*, na medida em que os *esquecidos* das deliberações políticas têm sua voz sutilmente silenciada. Nesse cenário, num segundo momento, visa demonstrar que qualquer teoria do direito, assim como qualquer teoria da democracia é construída sempre a partir de alguma teoria da igualdade. Em outras palavras, a igualdade é condição de possibilidade para que se possa aferir a legitimidade do direito posto, assim como da atuação das instituições democráticas. Portanto, antes de enfrentar o problema da *legitimidade*, inevitavelmente devemos evidenciar a emergência da igualdade. A perspectiva política acaba, assim, tendo uma série de contribuições do Prof. Dr. Yves-Charles Zarka, no âmbito do Estágio de Pesquisa realizado na Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Sorbonne, Universidade Paris Descartes, França –, e dos estudos realizados no âmbito do Centre de Philosophie, d'Épistémologie et de Politique (PHILÉPOL).

O capítulo final, ainda, esboça algumas linhas sobre direitos humanos, mas visto para além do paradigma estatal (onde “só é Direito aquilo que é produzido pelo Estado”), uma compreensão do fenômeno jurídico em que seja possível conjugar a problemática da igualdade a partir da relação identidade e diferença: um *Direito da Alteridade*. Trata-se de uma perspectiva que questiona a nossa imperativa responsabilidade em relação ao Outro. Não deixa de ser uma leitura do Direito a partir do questionamento acerca do paradigma da modernidade. E, nesse sentido, é evidente a marca deixada pela convivência com o Prof. Dr. Michel Maffesoli, sociólogo da Sorbonne, Universidade Paris Descartes, França, e diretor do Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien (CEAq), cujas inspirações e contribuições são facilmente perceptíveis no curso desta pesquisa, que, desde suas primeiras linhas, aponta para a formação de algum tipo de Direito pós-moderno.

2 DA TEORIA DO RECONHECIMENTO

“Assim que um homem foi reconhecido por outro homem como um Ser senciente, pensante e semelhante a ele, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe os próprios sentimentos e pensamentos fez com que este procurasse os meios de fazer isso”.

ROUSSEAU, Jean-Jaques,
Ensaio sobre a origem das línguas.

O *reconhecimento* é, hoje, um dos principais temas da pauta jurídico-filosófica contemporânea, desenvolvendo-se como um novo paradigma normativo¹. Discussões ligadas à etnia, nacionalidade, religião, reivindicações de gênero, identidade sexual, pobreza extrema, são ilustrações dos temas centrais das discussões políticas atuais mais acintosas, cuja divergência entre os agentes políticos se estabelece, em algum grau, por critérios relacionados à formação e proteção da *identidade* e da *diferença*.

Interessante notar que, mesmo diante da dimensão e repercussão que esse tema representa, o *reconhecimento*, nos moldes tratados aqui, é uma temática relativamente recente na doutrina filosófica. Não sabemos ao certo, com Paul Ricoeur, por que, até então, nenhuma obra de boa reputação filosófica havia sido publicada sob o título *O Reconhecimento*². Entretanto, o que não se pode negar, é sua pertinência temática enquanto teoria social, que, em 1992, teve grandes dois marcos teóricos que (re)formularam uma pretensa teoria do reconhecimento: *A política do reconhecimento*, do canadense Charles Taylor³, e *Luta por Reconhecimento*, do alemão Axel Honneth⁴.

Taylor lança seus escritos destacando a importância do reconhecimento para compreender uma série de conflitos e demandas, decorrentes de movimentos nacionalistas, de conflitos culturais e religiosos, das causas feministas, de minorias políticas, em profícuo debate com Jürgen Habermas⁵. A obra de Honneth, por sua vez, é a principal sistematização

¹ TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski; OLIVEIRA, Elton Somensi de (Org.). *Correntes contemporâneas do pensamento jurídico*. Barueri: Manole, 2010.

² RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p.13

³ TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Ed. Amy Gutmann. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.

⁴ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

⁵ Ver: TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997; TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*.

de uma teoria do reconhecimento. Diferente de Taylor, o filósofo alemão busca fundamentar a idéia de que é a luta por reconhecimento – e não a luta por autoconservação, como sustenta toda a filosofia social moderna, de matriz maquiaveliana-hobbesiana – que constitui a *gramática moral dos conflitos sociais*. É por essa razão que Nancy Fraser dirá que eles são os dois teóricos contemporâneos mais proeminentes do reconhecimento⁶.

As últimas contribuições significativas ao debate foram de Nancy Fraser⁷, filósofa política americana, que problematizou a diferença entre *lutas por redistribuição* e *lutas por reconhecimento*. Diferentemente de Taylor e Honneth, a filósofa americana propõe uma concepção do reconhecimento como uma questão de *justiça*, e não propriamente uma questão de *ética*⁸. Além do importante trabalho realizado por Paul Ricoeur, em seu *Percurso do Reconhecimento*⁹, cujo qual será o cerne daquilo que compreendemos por *reconhecimento*.

Todo esse empreendimento teórico a ser enfrentado nas páginas seguintes deve ser compreendido no âmbito daquilo que significou a *virada linguística* operada no início do século passado, pois será a partir dessa *reviravolta* que os autores citados acima irão

São Paulo: Realizações, 2011; e BUNCHAFT, Maria Eugênia. Entre Diversidade Profunda e Patriotismo Constitucional: o Diálogo entre Habermas e Taylor. *Revista da Faculdade de Direito da UFG, Goiânia*, v. 37, p. 13-40, 2013. Disponível em: <<http://revistas.ufg.br/index.php/revfd/article/download/24188/16350>>. Acesso em: 24 nov. 2014.

⁶ FRASER, Nancy. Reconhecimento sem Ética? *Lua Nova*, São Paulo, n° 70, p. 101-138, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n70/a06n70.pdf>>. Acesso em: 22 jun. 2014. p. 111.

⁷ FRASER, Nancy. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation” In: HONNETH, Axel; FRASER, Nancy. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003. Nesse contexto, ver também: BUNCHAFT, Maria Eugênia. Esfera pública, reconhecimento e minorias: o diálogo Habermas-Fraser. *Scientia Iuris* (UEL), Londrina, v. 18, p. 153-180, 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5433/2178-8189.2014v18n1p153>>. Acesso em: 04 fev. 2015.

⁸ Segundo Fraser, “de algum tempo para cá, as forças da política progressista dividiram-se em dois campos. De um lado, encontram-se os proponentes da ‘redistribuição’. Apoiando-se em antigas tradições de organizações igualitárias, trabalhistas e socialistas, atores políticos alinhados a essa orientação buscam uma alocação mais justa de recursos e bens. No outro lado, estão os proponentes do ‘reconhecimento’. Apoiando-se em novas visões de uma sociedade ‘amigável às diferenças’, eles procuram um mundo em que a assimilação às normas da maioria ou da cultura dominante não é mais o preço do respeito igualitário. [...] A orientação do reconhecimento recentemente atraiu o interesse dos filósofos políticos e, alguns entre eles, têm buscado desenvolver um novo paradigma normativo que coloca o reconhecimento em seu centro. [...] Essas são falsas antíteses, como já argumentei em outro texto. Justiça, hoje, requer tanto redistribuição quanto reconhecimento; nenhum deles, sozinho, é suficiente. A tarefa, em parte, é elaborar um conceito amplo de justiça que consiga acomodar tanto as reivindicações defensáveis de igualdade social quanto as reivindicações defensáveis de reconhecimento da diferença. [...] Por todas essas razões, o reconhecimento é mais bem tratado como uma questão da justiça e, portanto, da moralidade, do que como uma questão da boa vida e, desse modo, da ética. E conceber o reconhecimento no modelo de status permite-nos tratá-lo como uma questão da justiça”. (FRASER, Nancy. Reconhecimento sem Ética? *Lua Nova*, São Paulo, n° 70, p. 101-138, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n70/a06n70.pdf>>. Acesso em: 22 jun. 2014. p. 103). Ver também: FRASER, Nancy. Rethinking recognition: overcoming displacement and reification in cultural politics, *New Left Review*, London, n. 3, p. 107-20, may/june. 2000. FRASER, Nancy. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a “postsocialist” age. *New Left Review*, London, n. 212, p. 68-93, Jul.Ago. 1995; FRASER, Nancy. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. London: Routledge, 1997.

⁹ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

desenvolver seu construto no âmbito da linguagem. Por isso, antes de iniciarmos o *percurso do reconhecimento*, necessariamente devemos *deixar a linguagem falar*.

2.1 NECESSÁRIAS PREMISSAS TEÓRICAS, OU *DEIXE A LINGUAGEM FALAR: ÊTRE-AU-MONDE* E AS BASES DE UMA TEORIA DA LINGUAGEM

A *virada linguística* centraliza-se na tese fundamental de que é impossível filosofar sobre algo sem filosofar sobre a linguagem, uma vez que esta é momento necessário constitutivo de todo e qualquer saber humano. Desse modo, qualquer formulação de conhecimentos intersubjetivamente válidos exige uma reflexão sobre sua infra-estrutura linguística. Logo, a linguagem passa a ter papel central na filosofia¹⁰.

Ao efetuar um breve esboço histórico, verifica-se que o modo como a filosofia moderna compreende a linguagem deita raízes na forma com que os gregos a entendiam – o que definirá, cada momento a seu modo, a compreensão da realidade de cada época. Para os gregos, o pensamento é concebido como uma *espécie de visão*, ou seja, a visão intelectual, a contemplação do *ser verdadeiro*: “O olho do espírito era capaz de captar a *ordem objetiva*, a verdadeira ordem das coisas, e essa ordem percebida era, por sua vez, a medida, a *norma da retidão da linguagem*”.¹¹

Para compreender a linguagem em Platão, por exemplo, deve-se compreender a correspondência existente entre *palavras* e *coisas*, diante da isomorfia existente entre *estrutura gramatical* e *estrutura ontológica*. A teoria platônica da linguagem, nesse sentido, afirma a correspondência fundamental entre *linguagem* e *ser*. Todavia, como insta o filósofo grego, os nomes podem ser verdadeiros ou falsos. Assim, deveria haver algo que nos revela, sem os nomes, que nomes seriam verdadeiros ou não; ou seja, *seria possível conhecer as coisas sem os nomes*. Eis, então, a tese fundamental de Platão e de toda a filosofia do Ocidente: na linguagem não se atingiria a verdadeira realidade (*alétheia ton onton*); o real só é conhecido verdadeiramente em si (*aneu ton onomaton*) sem palavras, isto é, sem a mediação linguística. Nesse contexto, a linguagem é reduzida a puro instrumento, e o conhecimento do real se faz independente dela.¹²

¹⁰ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 13.

¹¹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 19. (grifo do autor).

¹² PLATÃO. *Teeteto*. 3.ed. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010. Disponível em: <<http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/Teeteto-Plat%C3%A3o.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 2014; e PLATÃO. *Crátilo*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa:

Veja-se, desse modo, que a linguagem não era considerada constitutiva da expressão humana do real, mas um instrumento posterior, possuindo função prioritariamente *designativa*. Na história do Ocidente, embora diversos aspectos da linguagem tenham sido questionados, a concepção da linguagem como algo secundário ao conhecimento da realidade quase sempre se conservou intocada. Tal concepção faz-se presente nos tempos modernos, quando, por exemplo, Descartes admite a possibilidade de uma reflexão radical independente da tradição e da linguagem. Para ele, a consciência pode atingir a *certeza plena*, o problema fundamental da teoria do conhecimento, sem a mediação linguística, isto é, por pura auto-intuição, sem nenhuma referência a uma comunidade linguística¹³.

Como bem salienta Taylor: “seres pré-linguísticos podem reagir às coisas que os cercam. Mas a linguagem nos capacita a apreender alguma coisa *como* aquela coisa é”. Em outras palavras, os animais podem aprender a dar determinadas respostas apropriadas a certos propósitos (não-linguísticos). Podem dar determinados gritos para indicar perigo, ou mesmo emitir sinais *certos* para pedir comida. Entretanto, o uso da linguagem envolve outro tipo de *certeza*: envolve identificar um objeto como tendo as propriedades que justificam o uso dessa palavra. Podemos dizer, com Taylor, que seres propriamente linguísticos estão funcionando na dimensão semântica. E isso pode ser a maneira de formular o que se diz sobre reflexão: “ser reflexivo é operar nessa dimensão, o que significa agir a partir da sensibilidade a questões de justeza irredutível”¹⁴.

Essa (nova) teoria da linguagem é chamada por Taylor de *expressivo-constitutiva*. *Constitutiva* no sentido de que a linguagem está presente em toda a gama de sentimentos, atividades e relações crucialmente humanas, ou a torna possível; *expressiva* porque concede papel criativo à expressão. Enquadrando-se na tradição de Herder, Heidegger ataca repetidamente as concepções de linguagem que a reduzem a mero instrumento de pensamento ou de comunicação¹⁵. Descrever a linguagem como a *morada do ser* é dar-lhe um estatuto que

Instituto Piaget, 2001. Ver também: OLIVEIRA, *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*, 1996, p. 17-24; e A filosofia e a linguagem ou de como tudo começou com Crátilo. In: STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise*. 10. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011, p. 151-182.

¹³ Cf. DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009; e DESCARTES, René. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Coimbra: Almedina, 1976;

¹⁴ TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 118. (grifo do autor). “Como manifestação de uma razão, a linguagem desperta em mim e em outrem o que nos é comum. Mas ela supõe, em sua intenção de exprimir, nossa alteridade e nossa dualidade”. (LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto et. al. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 49).

¹⁵ “Mas ele dá a esse modo de pensamento uma característica toda própria. Enquanto Herder, ao inaugurar a visão constitutiva, ainda fala em termos de “reflexão”, que soa como uma forma de consciência, Heidegger

transcende o instrumental. Essa questão se vincula, de certo modo, com os próprios primórdios de nossa tradição filosófica: Aristóteles definiu o ser humano como *zoion ekhon logon*, normalmente traduzido por “animal racional”. Heidegger toma essa noção e sugere que vamos além da interpretação tradicional que essa tradução entroniza, propondo uma tradução diferente, “animal que possui *logos*”, com toda a polissemia deste último termo, que ainda assim se centra na linguagem. Nesse sentido, dirá Taylor: “os seres humanos são animais lingüísticos. São seres que de alguma maneira possuem esse poder constitutivo de expressão”¹⁶.

Portanto, para Heidegger, a linguagem é essencial para o modo como as coisas se apresentam, o *trazer-à-luz (Lichtung)*¹⁷. O subjetivismo moderno “onticiza” o *trazer-à-luz* de maneira oposta à do platonismo. Agora, as coisas aparecem porque há sujeitos que as representam e têm uma posição sobre elas. Entretanto, qualquer compreensão que o homem possa ter sobre os entes que o cercam e sobre si mesmo já vem amparada por um *mundo* que lhe antecede. Desta forma, o *ser-aí* indica o homem a partir de uma *perspectiva existencial*: “É um ente cujo modo de ser é o de guiar-se a partir da compreensão que possui dos demais entes e de si mesmo”, dirá José Carlos Moreira da Silva Filho, “é um ente que pressupõe uma *compreensão existencial*, que por ele não é escolhida, pois para que possa escolher algo, já tem de possuir uma compreensão prévia”¹⁸.

E essa compreensão (prévia) é dada a partir do contexto histórico e cultural, a partir dos *sentidos que lhe chegam pela linguagem*. Em outras palavras, quando o homem “se dá conta de si” (*autoconsciência*), a percepção que possui das coisas que estão à sua volta e de si mesmo já é desde sempre mediada pelo sentido. Mas, afinal, de que sentido se está tratando? É justamente aquele que é transmitido pelo horizonte histórico-cultural do qual emerge,

revira claramente a questão e vê a linguagem como aquilo que dá acesso aos significados. A linguagem desvela. [...] a linguagem é vista como condição do desvelamento do ser do mundo. O desvelamento não é intrapsíquico, mas ocorre no espaço entre seres humanos; na verdade, ele ajuda a definir o espaço partilhado pelos seres humanos”. (TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 126).

¹⁶ TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 128.

¹⁷ “Platão, pode-se dizer, tinha um relato ôntico do trazer-à-luz. Este ainda é, num sentido óbvio, não subjetivista. Mas Heidegger pensa que ele nos faz resvalar rumo ao subjetivismo. Talvez porque o ato mesmo de situar onticamente o trazer-à-luz reflita um impulso rumo a apreendê-lo, a exercer controle intelectual sobre ele; e isso, levado a termo, emergirá na vontade de poder”. (TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000, p. 129).

¹⁸ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Pessoa Humana e Boa-Fé Objetiva: a alteridade que emerge da *ipseidade*. In: SILVA FILHO, José Carlos Moreira da; PEZZELLA, Maria Cristina Cereser (Org.). *Mitos e Rupturas no Direito Civil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008, p. 298. (grifo do autor).

aquele que ultrapassa a sua constituição genética, aquele que lhe é transmitido a partir do contato com os outros.¹⁹

Portanto, o pensamento desenvolvido no século XX a partir da *linguistic turn* mostrou que a constituição da razão humana é *dialógica*: “A identidade individual não se dá no vazio ou a partir de si mesma, mas se forma a partir de uma compreensão existencial que lhe é legada pela tradição histórica e que ocorre na linguagem”. Há, pois, um *horizonte* no qual as coisas fazem sentido e a partir do qual as escolhas são feitas²⁰.

Ao explorarmos o papel da linguagem, mormente a partir da nova teoria da linguagem surgida no final do século XVIII (em particular com Herder²¹), o que se evidencia é o caráter intersubjetivo da linguagem. Nesse sentido, a desconstrução operada pela *linguistic turn* afeta diretamente aquilo que pode se denominar de “epistemologia padrão”. Em outras palavras, poderíamos dizer que as reflexões epistemológicas de Heidegger afastam-nos inteiramente da concepção epistemológica moderna, a partir de uma nova concepção de sujeito, a qual perpassará todo este trabalho.

Trata-se de uma concepção de sujeito como um *agente essencialmente personificado*. Ao afirmar que o sujeito é *personificado*, ou *corporificado*, não se está se referindo simplesmente que a nossa condição de sujeito depende *casualmente* de determinadas características corporais; ou que nossa experiência se dá também a partir do nosso corpo; ou, ainda, como sujeitos, precisamos de nossos aspectos constitutivos que nos fazem *sermos no mundo* (como, por exemplo, a atestação de que, para poder ver, precisaríamos estar com os olhos abertos). A afirmação de o sujeito ser um *agente corporificado* quer dizer mais que isso: *a tese não se refere a esses truísmos empiricamente óbvios*.

Está-se tratando da *natureza* de nossa experiência e de nosso pensamento, bem como de todas as funções que nos pertencem enquanto *sujeito*. Dizer que somos *essencialmente*

¹⁹ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Pessoa Humana e Boa-Fé Objetiva: a alteridade que emerge da *ipseidade*. In: SILVA FILHO, José Carlos Moreira da; PEZZELLA, Maria Cristina Cereser (Org.). *Mitos e Rupturas no Direito Civil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008, p. 299. E, nesse sentido, o autor ilustra muito bem com os relatos sobre o caso de Amala e Kamala (duas crianças que viveram alguns anos com lobos, assumindo o mesmo comportamento deles) e de Kaspar Hauser (famoso caso de uma criança que ficou por muitos anos recluso, sozinho, e, ao sair, não conseguia nem mesmo se reconhecer no reflexo do espelho, procurando “aquela pessoa” – reflexo – atrás do vidro).

²⁰ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Multiculturalismo e novos movimentos sociais o privado preocupado com o público. In: *Revista da Faculdade de Direito*. Universidade Federal do Paraná, Vol. 43, n. 45, 2005, p. 10. (grifo do autor).

²¹ Herder é tratado como uma “figura revolucionária”, não por ter feito todo o percurso que levou à formulação dessa concepção da linguagem – pelo contrário, *mais de uma vez fracassou em extrair as conclusões implícitas na nova perspectiva que ele mesmo adotou* –, mas pelo papel crucial que teve na abertura dessa perspectiva, que Taylor chamou de “contra-impulso”. Cf. A importância de Herder. In: TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000, p. 93-114.

*corporificados é dizer que é essencial para nossa experiência e pensamento ser a experiência e o pensamento de seres dotados de corpo. Assim: “ser sujeito é perceber um mundo”*²².

Destarte, percebemos o mundo (ou o assimilamos) por meio de nossas capacidades de nele agir – noção que será melhor desenvolvida no decorrer do texto. Podemos dizer que nosso *campo perceptual* tem a estrutura que tem por ser vivenciado como um *campo de ação potencial*: “Como meu campo é estruturado de modo a só fazer sentido com relação a essa capacidade, posso dizer que o mundo, tal como o percebo, é estruturado por ela, ou que vejo o mundo por meio dela”.²³

Essa concepção de *ser no mundo* (ou de o sujeito humano como *être-au-monde*, como refere Merleau-Ponty²⁴) mostra que o nosso acesso primário ao mundo ocorre por meio da percepção, e esta é essencialmente a de um agente corporificado, engajado no mundo:

Somos em essência seres vivos, e, como tais, agimos no mundo e sobre o mundo; nossa atividade se dirige para as coisas que precisamos e que usamos e para os outros sujeitos com quem nos engajamos. Estamos assim inescapavelmente abertos ao mundo, e nossa maneira de sê-lo, nossa percepção, é essencialmente a de um agente às voltas com o mundo.²⁵

Portanto, *nosso sentido de nós mesmos como agentes corporificados é constitutivo de nossa experiência*. Nessa linha, a filosofia moderna, e, de certo modo, a cultura moderna, segundo Taylor, *acabou perdendo o controle dos padrões adequados de razão prática*. Será, pois, com Heidegger e Wittgenstein que, de certo modo, se conseguirá “desconstruir” o *racionalismo moderno*. Esses filósofos tiveram que lutar para resgatar uma compreensão de sujeito como agente corporificado ou engajado.

Tal *engajamento* quer dizer que *o mundo do agente é moldado por sua forma de vida, por sua história ou por sua existência corporal*. Assim, as maneiras pelas quais nosso mundo é moldado definem os contornos daquilo que Taylor chama de “ação engajada” – ou que Heidegger por vezes designou como a “finitude do agente cognoscente”.²⁶

²² TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 35.

²³ TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 37.

²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

²⁵ TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 37-8.

²⁶ TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 72-5 e HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

A visão racionalista dominante²⁷ descartou esse engajamento, dando-nos um modelo de nós mesmos como pensadores desprendidos. A concepção moderna, a partir de Descartes, concentra-se no procedimento:

A razão não é a faculdade nossa que nos conecta com uma ordem de coisas do universo que possa ser considerado por si só racional. Ela é antes a faculdade mediante a qual pensamos adequadamente. Em seu emprego teórico, a razão serve para construir um quadro do mundo. A racionalidade requer que submetamos o edifício a um cuidadoso escrutínio, sem deixar que nossa visão das coisas se forma distraidamente, frouxamente ou de acordo com os preconceitos de nossa época. Ela envolve esse exame acurado ao pensar sobre seus próprios processos, o que determina a virada reflexiva do racionalismo moderno. A construção cuidadosa de nosso quadro das coisas exige que identifiquemos e sigamos um procedimento confiável.²⁸

Essa proposta parece ser a de tentar ver o mundo não de um lugar nele situado ou de determinada percepção (a partir de uma forma de vida), mas simplesmente tentar vê-lo de “nenhum lugar” ou de “nenhuma forma de vida particular”. O passo fatal acabou acontecendo com a ontologização dessa perspectiva *desprendida*, conferindo o estatuto de *constituição parcial da própria mente*. Essa ontologização (ou *libertação da perspectiva da experiência corporificada*) assumiu duas formas principais: o dualismo e o mecanicismo.

Na sua primeira forma, a qual se filia Descartes, verifica-se uma perspectiva que distingue mente e corpo, bastante comum ainda nos dias atuais. Essa perspectiva é responsável por nossa atribuição da cor ao objeto; é ela que nos faz dar uma importância desproporcional aos sentidos e à imaginação em nosso relato do conhecer. É dizer: “O fato de a atividade pensante da mente ser de fato, em seu caráter essencial, livre dessas mediações distorcedoras mostra ser a mente essencialmente incorpórea”.²⁹

A segunda forma de *ontologia do desprendimento*, o mecanicismo, com o passar dos séculos, foi ganhando terreno, na medida em que o dualismo foi perdendo credibilidade. O quadro de desprendimento da mente dá força ao mecanicismo, que, aliado ao atomismo

²⁷ Quando Charles Taylor fala de “visão dominante” não está se referindo apenas às teorias que tiveram proeminência na filosofia moderna, mas também a uma perspectiva que até certo ponto *colonizou o senso comum de nossa civilização*. “Isso nos dá um quadro de agentes que, ao perceber o mundo, assimilam ‘parcelas’ de informação do ambiente circundante e os ‘processam’ de alguma forma a fim de emergir com o ‘quadro’ do mundo que formam; agentes que agem como base nesse quadro, a fim de realizar suas metas, por meio de um ‘cálculo’ de meios e fins”. (TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 75).

²⁸ TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 76.

²⁹ TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 79. Ver também: LÉVINAS, Emmanuel. *Of God who comes to mind*. Transl. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 1998.

proveniente da postura anterior, entende o pensamento como um processamento de informações com neutralidade.

Na medida em que explicamos as coisas, como é o caso da atual voga de teorias da mente baseada no modelo do computador, só se pode descrever o que significa dizer que o agente considera o *input* inteligível em termos das operações a que ele pode submeter esse *input*. Ininteligível é o que não pode ser processado. Mas essas operações são elas mesmas descritas em termos de mecanismo. Logo, todo enunciado acerca de “condições de inteligibilidade” com respeito a algum *input* teria de tomar a forma de alguma afirmação sobre programação, rígida ou contingente, do mecanismo, acerca das relações causais desse *input* com a série de passos que ele pode desencadear.³⁰

E as explicações nesses termos são grandemente prestigiadas, visto sua associação com os espetaculares sucessos da ciência natural: “Um quadro da mente e uma teoria subjacente de sua explicação acham-se em conseqüência ligados a uma postura de apoio mútuo, e esse complexo mergulhou fundo no senso comum de nossa época”. Por isso a dificuldade de argumentar contra esse modelo, quando a força desses argumentos é neutralizada pelo pensamento de que de certo modo “sabemos” que o pensamento é de qualquer forma puro processamento de informação (algo como o modelo computacional).³¹

O modelo racionalista penetrou fundo no senso comum dos dias de hoje. Poderíamos dizer que sua posição é a *padrão*. É nesse sentido que Taylor diz que esse modelo tem o benefício do ônus da prova a seu favor. Portanto, são necessários fortes argumentos filosóficos para que as pessoas pensem sobre isso de outro modo, para tentar recusar algo que parece tão óbvio.

Eis o ponto em que podemos inserir o papel fundamental de Heidegger e Wittgenstein, fundamentais na *libertação dos grilhões do racionalismo moderno*, em favor do agente humano como *finito* ou *engajado*. A tese de Taylor é de que: “as ações humanas só podem ser compreendidas quando percebidas a partir de formas de identidade situadas historicamente em uma dada cultura”. Ou seja: “toda forma de subjetividade, toda identidade, até mesmo aquela que se fecha na noção de uma suposta neutralidade e instrumentalidade da razão humana, se apoia desde sempre em fontes morais que lhe dão sentido e propiciam a sua emergência”.³²

³⁰ TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 79-80. (grifo do autor).

³¹ TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 81-5.

³² SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. A Repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor: algumas projeções para os Direitos de Personalidade. In: MORAIS, Jose Luis Bolzan de; STRECK, Lenio Luiz. (Org.). *Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica*: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS: Mestrado e Doutorado, 2008. Vol. 5. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 281.

Esse agente humano está inserido num *contexto*, que constitui o *horizonte inexplicitado* no âmbito do qual a experiência pode ser entendida. É nesse sentido que Taylor emprega o termo “pano de fundo”, ou seja: “trata-se daquilo que não só percebo, porque ele torna inteligível aquilo que incontestavelmente percebo, como, ao mesmo tempo, não o percebo explícita ou focalmente, porque esse *status* já é ocupado por aquilo que ele está tornando inteligível”.³³

Logo, o pano de fundo é aquilo que advém com o agente engajado. Ou seja, é o contexto de inteligibilidade da experiência desse agente. Poderíamos representá-lo como uma espécie de compreensão implícita, ou *pré-compreensão*, para usar o termo de Heidegger³⁴. Esta é uma das características que distingue uma visão da ação humana como engajada da concepção do agir desprendido: o fato de a primeira reservar um lugar para esse tipo de pano de fundo.

Heidegger e Wittgenstein foram importantes para o ataque ao quadro desprendido da mente, incluindo, para tanto, um relato do *agente engajado*. Heidegger fala de *finitude* em seu relato do *Dasein*³⁵. Wittgenstein situa os significados de nossas palavras no contexto de nossa forma de vida (*Lebensform*)³⁶. Poder-se-ia dizer, numa linguagem tayloriana, que os dois propõem alguma noção de *pano de fundo*. É por isso que Streck afirma que eles foram “os corifeus dessa ruptura paradigmática”.³⁷

Não obstante todas as diferenças em termos de linguagem e dos caminhos divergentes que exploraram esses dois filósofos, é inegável que eles servem como uma fonte para as reflexões que lançam um desafio adequado à hegemonia da razão burocrático-técnica moderna em nossa vida. A influência da *visão desprendida* é tão forte que o tipo de pensamento de que os dois são variantes tem certa significação *contracultural*, um ímpeto inerente de oposição às formas hegemônicas de nossa época³⁸.

Nesse novo paradigma, a linguagem passa a ser entendida não mais como uma terceira coisa que se coloca entre o (ou um) sujeito e o (ou um) objeto, e, sim, como condição de possibilidade. A linguagem é o que está dado e, portanto, não pode ser

³³ TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 81-2.

³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Ver também: LÉVINAS, Emmanuel. *God, Death and Time*: Transl. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 2000.

³⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, e *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

³⁷ STRECK, Lenio Luiz. *O que é isto – decido conforme minha consciência?* Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010, p. 14.

³⁸ TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 88.

produto de um sujeito solipsista (*Selbstsüchtiger*), que constrói o seu próprio objeto de conhecimento.³⁹

É nesse contexto que o chamado *método fenomenológico-hermenêutico* se desenvolve, numa verdadeira crítica em relação ao método (moderno), uma vez ele que não pode ser compreendido simplesmente como um instrumento para garantir a verdade como certitude para o sujeito, pois o próprio método também se tornou objeto de investigação. Assim, método e questão propriamente dita da Filosofia não apenas se correspondem; elas coincidem e se identificam.⁴⁰

Em outras palavras: “o método [na ciência] faz parte da própria conquista do saber que, depois de adquirido num campo bem específico, nas teorias, não importa mais. Ora, o que é esse método? *O método é o cartucho vazio que jogamos fora*”. Entretanto, metaforicamente, na Filosofia: *o método nunca vira cartucho vazio* – “porque método e coisa se condicionam reciprocamente”.⁴¹

Pode ser encontrado pequenos aportes de Heidegger sobre o método no parágrafo sétimo de *Ser e Tempo*⁴², no parágrafo décimo quarto de *Ontologia – Hermenêutica da Faticidade*⁴³ e em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*⁴⁴. Basicamente, o método comporta a *redução*, a *destruição* e a *construção*⁴⁵. Para fins da abordagem deste trabalho, no entanto, o método fenomenológico-hermenêutico não será analisado em detalhes, bastando, por enquanto, a percuciente definição de Lenio Streck:

³⁹ STRECK, Lenio Luiz. *O que é isto – decido conforme minha consciência?* Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010, p. 17. (grifo do autor).

⁴⁰ STEIN, Ernildo. *A Questão do Método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973, p. 21. A fenomenologia heideggeriana propõe uma nova concepção de método, que se situa nos “antípodas da subjetividade, exigindo para isto o retorno ao fundamento da metafísica”. (p. 22). Ver também: SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. O vazio do nada – Heidegger e a questão da superação da metafísica. In: IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luís S. de; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Orgs.). *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 81-97.

⁴¹ STEIN, Ernildo. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: UNIJUÍ, 2003, p. 265-6. (grifo nosso).

⁴² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermeneutica de la facticidad*. (Version de Jaime Aspiunza). Madrid: Alianza, 1999.

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenologia: curso de Marburgo del semestre de verano de 1927*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000.

⁴⁵ Ver, para tanto: STEIN, Ernildo. *A Questão do Método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973. Em apertada síntese, os três movimentos do método fenomenológico podem ser compreendidos da seguinte forma: *Redução*, enquanto um deslocamento do olhar do ente em direção ao ser, de modo que aquilo que permanece oculto no que se mostra possa se manifestar; *Destruição*, enquanto um regresso através da história, destruindo sedimentações que se formaram na linguagem, percebendo possibilidades que ficaram inexploradas por uma série de encobrimentos; por fim, a *Construção* pertence em verdade à *destruição*, por meio da apropriação positiva do passado *destruído* que sempre possibilita a *construção* de novos sentido. Nesse sentido, ver: STEIN, Ernildo. As intuições heideggerianas e o movimento fenomenológico. In: *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973, pp. 31-58.

Revisão crítica dos temas centrais transmitidos pela tradição filosófica através da linguagem, como destruição e revolvimento do chão lingüístico da metafísica ocidental, mediante o qual é possível descobrir um indisfarçável projeto de *analítica da linguagem, numa imediata proximidade com a “práxis” humana, como existência e faticidade*, em que a linguagem – o sentido, a denotação – não é analisada num sistema fechado de referências, mas, sim, no plano da historicidade. Enquanto baseado no método hermenêutico-lingüístico, o texto procura *não se desligar da existência concreta*, nem da carga pré-ontológica que na existência já vem sempre antecipada.⁴⁶

Todas as ciências têm a verdade como meta; a verdade enquanto expressão do real: “Os filósofos podem não concordar sobre muitas coisas, mas num ponto em epistemologia existe uma concordância quase geral, a saber, que a verdade é condição necessária para o conhecimento”. E, tratando principalmente das condições de conhecimento e de justificação, especialmente em conexão com nossas teorias sobre realidade, os aspectos epistemológicos dependem, nesse sentido, dos aspectos ontológicos – pelo menos, devido à dependência da noção de verdade.⁴⁷

Assim, como assevera Heidegger: “a discussão das pressuposições implícitas nas tentativas meramente ‘epistemológicas’ de solucionar o problema da realidade mostra que esse problema deve ser retomado como problema ontológico na analítica existencial da presença”.⁴⁸ E Stein complementa:

A analítica existencial que parte da compreensão do ser liga os dois teoremas: *círculo hermenêutico* e *diferença ontológica* ao contexto da justificação do conhecimento humano. E Heidegger procura mostrar que este conhecimento se situa no nível da condição de possibilidade. A analítica existencial como compreensão do ser não elaborou constructos a partir da consciência, da representação, da vontade, para então se afirmar que somente dados tais constructos temos a explicação das condições de possibilidade do conhecimento.⁴⁹

Portanto, acabamos partindo de uma *epistemologia hermenêutica* – na linha que trata Stein –, que não pretende resolver e descartar os problemas do conhecimento, apenas descerra

⁴⁶ “Didaticamente, podemos dizer: o fato de podermos dizer que algo *é*, já pressupõe que tenhamos dele uma compreensão, ainda que incerta e mediana. E mais! Só nos relacionamos com algo, agimos, direcionamos nossas vidas na medida em que temos uma compreensão do ser. Ao mesmo tempo, só podemos compreender o ser na medida em que nós já nos compreendemos em nossa *faticidade*”. (STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise*. 10 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011. p. 239-240). (grifo do autor).

⁴⁷ CHATEAUBRIAND, Oswaldo. Lógica, ontologia e epistemologia. In: IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luís S. de; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Orgs.). *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007, pp.142-3.

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 277-8.

⁴⁹ STEIN, Ernildo. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: UNIJUÍ, 2003, p. 44.

um âmbito não explorado, as condições prévias que o compreender traz para todo o conhecimento e dessa maneira funda um elemento de historicidade em que se apoia qualquer teoria de racionalidade⁵⁰.

Assumindo o caráter da finitude, o *projeto hermenêutico* pretende superar o dualismo metafísico subjacente ao projeto epistemológico. Em Heidegger, a hermenêutica não refere à ciência ou às regras de interpretação textual nem a uma metodologia para as *Geisteswissenschaften* [Ciências do Espírito], mas antes à explicação fenomenológica da própria existência humana.⁵¹ Ou seja, a hermenêutica passa a se questionar sobre o próprio sujeito (intérprete) e as condições desse conhecimento.

A hermenêutica filosófica traz uma importante contribuição originária à problemática da constituição do sentido, ao superar uma concepção unilateral da subjetividade, que constitui sentido, como ela se articulou na filosofia moderna. Gadamer nos mostra uma subjetividade que se constitui enquanto já sempre marcada por seu mundo que, por sua vez, é historicamente mediado e linguisticamente interpretado.⁵²

Em outras palavras, a hermenêutica metodológica circunscreve-se no âmbito do *apofântico*⁵³. O compreender eleva-se em nível filosófico, quando se confronta também com o *não-dito*, consolidando a célebre definição de Gadamer: “Isto é hermenêutica: o saber do quanto fica, sempre, de não-dito quando se diz algo”.⁵⁴

⁵⁰ STEIN, Ernildo. Gadamer e a consumação da Hermenêutica. In: STEIN, Ernildo; STRECK, Lenio Luiz (Orgs.). *Hermenêutica e Epistemologia*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011, pp. 9-24.

⁵¹ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luiza Ribeiro da Silva. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 51. (grifo do autor). Para fundamentar a hermenêutica na fenomenologia, Ricoeur procura articular a verdade entendida como desvelamento numa *ontologia da compreensão* – a chamada “via curta” de Heidegger – com o método de uma *epistemologia da interpretação*, consagrando a “via longa” característica da hermenêutica ricoeuriana: um acesso à questão da existência e a compreensão de *si* que passa obrigatoriamente por uma *elucidação semântica* organizada em torno de *significações simbólicas*. (RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. M. F. Sá Correia. Porto: Res, 1990).

⁵² OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Prefácio. In: ROHDEN, Luiz. *Interfaces da Hermenêutica*. Caxias do Sul, EDUCS, 2008, p. 16. “A hermenêutica, no século XX, certamente nasceu e é herdeira do confronto da ontologia fundamental de Heidegger com a metafísica clássica e com a filosofia transcendental da modernidade, sobretudo na forma em que esta se articulou no pensamento de Husserl, apesar do afastamento da hermenêutica gadameriana de Heidegger. Um dos elementos fundamentais dessa herança, que reaparece em várias passagens na exposição do pensamento de Gadamer nesta obra, é o que se poderia chamar de “desconfiança frente à lógica” considerada muitas vezes como elemento estrutural na concepção instrumental da razão, identificada com cálculos matemáticos e, portanto, como algo vazio com que não se pode compreender o pensamento pleno e originário e nosso relacionamento com o mundo”. (Id., p. 14)

⁵³ Do grego, *apô*, embaixo, e *phaos*, luz. Etimologicamente, “o que aparece”, “o que ilumina”, “esclarece o que está oculto”. Termo criado por Aristóteles, que indica a forma fundamental do sujeito-predicado ou a forma da proposição independente, ou a conclusão de um silogismo, ao qual todos os outros tipos de proposição podem ser reduzidos pela análise e pela dedução. À compreensão dessa dimensão, a lógica se torna imprescindível, valendo referir o prefácio escrito por Manfredo Araújo de Oliveira (op. cit.).

⁵⁴ GADAMER, Hans-Georg. Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história de efetuação. Entrevista de Jean Grondin com H.-G. Gadamer. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. FLICKINGER, Hans-Georg

Assim, conhecemos, mas sabemos também que o real é maior que o conhecido. Nesse sentido, não se exclui o procedimento metodológico, devendo este ser considerado um meio para o filosofar. O problema é justamente reduzir a filosofia ao método procedimental.

Diferentemente da perspectiva técnica compreensiva, em que a circularidade entre a parte e o todo é observada e descrita, na filosófica o filósofo joga-se para dentro do círculo. [...] Além da fusão de horizontes, ampliamos nosso horizonte em círculos de sentido, sempre mais crescentes.⁵⁵

Ressaltando, mais uma vez, que estamos diante de uma nova concepção de sentido, que não pode mais ser pensado como algo que uma consciência produz para si independentemente de um processo de comunicação, e, sim, deve ser compreendido como algo que nós, enquanto participantes de uma práxis real e de comunidades linguísticas, sempre comunicamos reciprocamente:

As palavras estão, pois, sempre inseridas numa situação global, que norma seu uso e é precisamente por esta razão que o problema semântico, o problema da significação das palavras, não se resolve sem a pragmática, ou seja, sem a consideração dos diversos contextos de uso. Poder falar significa ser capaz de inserir-se num processo de interação social simbólica de acordo com os diferentes modos de realização.⁵⁶

Enfim, o próprio fato de existir pode ser considerado como um processo constante de interpretação⁵⁷. Desse modo, a hermenêutica deve ser entendida enquanto um *modo de ser-no-mundo*, ou seja, é uma característica inerente à própria temporalidade e historicidade do ser humano. É de acordo com essas premissas que o *reconhecimento* deve ser compreendido.

(Org.). *Hermenêutica Filosófica*: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 211.

⁵⁵ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002, p. 54. “A distância temporal pode, muitas vezes, resolver a verdadeira tarefa crítica da hermenêutica de distinguir entre os preconceitos verdadeiros e falsos. Por isso, a consciência formada hermeneuticamente incluirá uma consciência histórica. Ela terá que trazer à luz os preconceitos que orientam a compreensão, para que aflore e se imponha a tradição como outra maneira de pensar”. (Id., p. 55).

⁵⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, pp. 53-54.

⁵⁷ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luiza Ribeiro da Silva. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 20. Nesse contexto, “o foco sai dos métodos e recai sobre as condições a partir das quais opera o intérprete”. (SILVA FILHO, José Carlos Moreira da; ALMEIDA, Lara Oleques de; ORIGUELLA, Daniela. Ensino do Direito e Hermenêutica Jurídica: entre a abordagem metodológica e a viragem linguística. In: *Estudos Jurídicos*. São Leopoldo, UNISINOS, n. 101, v. 37, Set./Dez. 2004, p. 3). Ou seja, “Hermenêutica não será mais um método, mas, sim, filosofia”. (STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise*. 10 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011, p. 275).

2.2 PERCURSO DO RECONHECIMENTO

A partir do estatuto teórico delineado acima, é possível desenvolver nosso *percurso do reconhecimento*, que se dará fundamentalmente com base na tradução brasileira de *Parcours de la reconnaissance*⁵⁸, que reúne três conferências feitas por Paul Ricoeur no Institut für die Wissenschaften des Menschens de Viena (retomadas sob uma forma mais elaborada nos Husserl-Archiv de Friburgo), e na tradução brasileira de *Kampf um Anerkennug*, de Axel Honneth⁵⁹, produto da tese de livre-docência apresentada no Departamento de Filosofia da Universidade de Frankfurt, constituindo, dessa forma, a estrutura formal deste texto, dividida em três partes: reconhecimento como identificação, reconhecimento de si e reconhecimento mútuo.

2.2.1 O Reconhecimento como identificação

Ao tratar do tema “reconhecimento”, devemos estabelecer um certo *lugar de fala*. No caso de Paul Ricoeur, antes de enfrentar as questões mais complexas do *percurso do reconhecimento*, o filósofo francês inicia o seu estudo a partir daquilo que ele vai denominar de “percurso lexiográfico”, avaliando as significações léxicas do “reconhecimento”. Entretanto, o que pretende Ricoeur não é propriamente “aperfeiçoar o trabalho lexical”. Longe disso. Aliás, questiona: “Como se passa do regime de polissemia regrada dos vocábulos da língua natural para a formação de filosofemas dignos de figurar em uma teoria do reconhecimento”? E o próprio autor dá os indicativos do *modo* como pretende enfrentar a questão:

É preciso renunciar ao projeto, à primeira vista sedutor, de aperfeiçoar o trabalho lexical, por exemplo, preenchendo o vão existente entre as definições parciais por meio do acréscimo de novas significações tomadas como o não-dito da definição anterior. Essa tentativa não conduz a lugar algum, a não ser reescrever infinitamente o dicionário. A filosofia não provém de um aperfeiçoamento do léxico voltado para a descrição da linguagem ordinária segundo a prática comum. Ela provém da emergência de problemas propriamente filosóficos que contrastam com a simples regulação da linguagem ordinária por seu próprio uso⁶⁰.

⁵⁸ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

⁵⁹ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

⁶⁰ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 26

Desse modo, o que se faz não é uma mera elaboração conceitual, um aperfeiçoamento de dicionário, como poderia se afirmar. Como ensina Martin Heidegger, ao tentarmos conceituar o ser, inevitavelmente acabaremos por escondê-lo⁶¹. E Paul Ricoeur sabe disso. As palavras de Márcia Sá Cavalcante Schuback, ao argumentar sobre sua tradução de *Dasein*, em *Ser e Tempo*, podem dar alguns indícios disso sobre o que acabamos de dizer: “Distintamente de um conceito, que é a síntese do múltiplo e diverso numa universalidade, *Dasein* é a indicação de experiência, onde compreender não diz agarrar a realidade com esquemas já dados, mas deixar-se tomar pelo que fez a compreensão buscar compreender.”⁶²

Entretanto, um enfrentamento lexical preliminar se faz necessário. Pois bem, ao tratar do reconhecimento, que significação é considerada primeira? A que parece mais *natural* é a que provém da derivação de “conhecer”, por meio do prefixo “re-”, ou seja, *colocar novamente na mente a ideia de alguém ou algo que se conhece*. Nesse caso, o *não-dito* reside na força do “re-”, tomado à primeira vista no sentido temporal de repetição. Entretanto, segundo o autor, “essa forma de concepção do ‘reconhecimento’ deixa na indistinção o *quid* do reconhecido como tal. Nada é dito tampouco sobre as marcas por meio das quais se reconhece alguma coisa”⁶³.

Esse silêncio é rompido na definição seguinte: passa-se assim para a ação de reconhecer o que nunca foi visto; reconhecer por algum sinal, por alguma marca, por alguma indicação, uma pessoa ou coisa jamais vista antes. O *não-dito*, aqui, é a fiabilidade do sinal de reconhecimento, da marca, da indicação por meio dos quais se reconhece algo ou alguém⁶⁴.

Nesse contexto, duas ações são assim repertoriadas na própria raiz do ato de julgar: *distinguir* e *identificar*. Em outras palavras: *identificar* e *distinguir* constituem um par verbal indissociável; para identificar é preciso distinguir, e é ao distinguir que se identifica⁶⁵. Portanto, a primeira forma de reconhecimento que se expressa é o reconhecimento enquanto identificação.

⁶¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

⁶² SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. A perplexidade da presença. In: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 17.

⁶³ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 17.

⁶⁴ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 17-8.

⁶⁵ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 36.

Para Descartes e para Kant, reconhecer é identificar, apreender pelo pensamento uma unidade de sentido⁶⁶. Nesse contexto, identificar é inseparável de distinguir, isto é, separar o *mesmo* do *outro*. Na acepção cartesiana e sua teoria do juízo, o importante é o *valor representativo* que confere a ideia de uma espécie de *ser* (*o ser objetivo da ideia*); os traços que permitem o esboço de uma distinção entre reconhecer e conhecer são excluídos do campo da filosofia crítica, assim como o aparelho da psicologia racional, a ponto de se poder afirmar: “reconhecer é conhecer”⁶⁷. No âmbito da filosofia transcendental kantiana, no mesmo sentido, preciosas são as considerações de Edmund Husserl, quando afirma que: “o *ego* é o portador de um projeto de constituição no qual se explicita o ato fundamental de doação de sentido (*Sinngebung*)”; reconhecendo, de outro lado, conforme denuncia o título da parte final de seu texto, que: “o caminho que conduz à filosofia transcendental parte de uma questão-em-retorno (*Rückfrage*) sobre o mundo-da-vida dado de antemão”⁶⁸.

Portanto, o reconhecimento, num primeiro aspecto, deve muito à passagem da filosofia moderna, cuja qual compreendia a identificação pela distinção, ou seja, “isto é porque outro não é”. Nesse sentido, reconhecer é conhecer, uma vez que a *verdade* da distinção se dava no âmbito da teoria moderna do conhecimento, sujeita a todo tipo de objeção⁶⁹. Aliado a isso, o conhecimento se dava, nas doutrinas filosóficas kantianas dominantes, por meio daquilo que se entende por *representação*, conceito tão caro para a teoria fenomenológica husserliana.

Nesse sentido, pode-se dizer, com Lévinas, que, na última fase de Husserl, se anuncia a *ruína da representação*. Essa superação da intenção na própria intenção arruína a ideia de uma relação entre sujeito e objeto tal que o objeto seria a todo instante exatamente o que o

⁶⁶ DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009; DESCARTES, René. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Coimbra: Almedina, 1976; DESCARTES, René. *Lettres*. Paris: Universitaires de France, 1964. DESCARTES, René. *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa : Edições 70, 1989; KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1987; KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Vol. II. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Ver também: HABERMAS, Jürgen. *Agir Comunicativo e Razão Destrancendentalizada*. Trad. Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002; HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Ana Maria Bernardo et all. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998; HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002; e HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

⁶⁷ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 51-76.

⁶⁸ HUSSERL, Edmund. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. In: BIEMEL, W. *Husserliana*. Vol. 6, Haag: Martinus Nijhoff, 1954. p. 1-276. (tradução e grifos nossos).

⁶⁹ O racionalismo moderno desenvolverá uma forma de epistemologia, alvo de duras críticas por parte de Charles Taylor, para o qual ela seria como uma Hidra: “cujas cabeças serpentinadas lançam a destruição em toda cultura intelectual da modernidade – na ciência, na crítica, na ética, no pensamento político, quase em toda parte para onde se olhe”. Ela é problemática justamente porque “supõe erroneamente ser possível ir ao cerne do que é conhecimento sem recorrer a nossa compreensão nunca-plenamente-articulável da vida e da experiência humanas” (TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000, p. 7-8).

sujeito pensa atualmente⁷⁰. Esse momento husserliano é muito precioso, dirá Ricouer, mesmo se pensarmos que será a ontologia heideggeriana que desenvolverá todos os seus recursos⁷¹. E será dessa *reviravolta* que marca a *ruína da representação* que poderemos tirar as primeiras consequências de uma filosofia do reconhecimento.

É como maneiras de estar-no-mundo que essas experiências são significativas, o que significa que a separação entre reconhecimento e conhecimento não deve ser procurada inicialmente no lado do sujeito do juízo, como convidam a fazer as observações inspiradas pelo aparecimento furtivo do verbo ‘reconhecer’ em certos pontos estratégicos do discurso cartesiano, mas do lado das ‘coisas mesmas’⁷².

Veja-se que, nesse sentido, o primeiro fenômeno que detém Merleau-Ponty, em sua *Fenomenologia da Percepção*, é o da estabilidade dos caracteres ou das propriedades da coisa percebida. Esta aparece sob perspectivas que não colocamos sob a conta do objeto⁷³. Conhece-se o exemplo do dado, em que não conseguimos perceber todas as suas faces ao mesmo tempo; Husserl fala a esse respeito de perfis, de esboços. Entretanto, nessa relação de “familiaridade” com as coisas, não se está tratando ainda de reconhecimento, diante da necessária “estrutura de horizonte da percepção” e da finitude/temporalidade do ser.

“A síntese de horizontes é essencialmente temporal”, vai dizer Merleau-Ponty, isto é, “ela não está sujeita ao tempo, não se submete a ele, não precisa ultrapassá-lo, mas confunde-se com o próprio movimento pelo qual o tempo passa”⁷⁴. Desse modo, “é preciso que a

⁷⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto et. al. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 69-73.

⁷¹ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 74. Era preciso que o idealismo persistente da *Sinnggebung* depusesse por fim as armas no próprio terreno de seu combate de modo a poder proclamar que "o mundo não é apenas constituído, mas também constituinte" (Id., p. 74).

⁷² RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 75-6. Para Lévinas, a representação dissolve o Outro no Mesmo e, por isso, não respeita a alteridade de Outrem. (LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 27).

⁷³ “Portanto, é verdade que toda percepção de uma coisa, de uma forma ou de uma grandeza como reais, toda constância perceptiva reenvia à posição de um mundo e de um sistema da experiência via à posição de um mundo e de um sistema da experiência”. (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 407-8). Nesse sentido, se constitui o reconhecimento enquanto “deformações de perspectiva ameaçam o processo quase instantâneo de identificação que opera o nível antepredicativo do olhar”. Para essa identificação, concorrem juntos a apresentação do objeto e a orientação não apenas do olhar, mas também do corpo inteiro engajado na “exploração passiva-ativa do mundo”. (RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 77). Ver também: BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble : Jérôme Millon, 2001.

⁷⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 443. “O desaparecimento repetino do objeto faz que ele saia do campo do olhar e introduz uma fase de ausência que o sujeito perceptivo não controla; uma ameaça se perfila: e se o objeto, o animal, a pessoa não reaparecer? [...] Sobre todo desaparecimento paira a sombra da morte. [...] Escapar por um tempo à continuidade do olhar faz do reaparecimento um pequeno milagre” (RICOEUR, Paul. *Percurso do*

mudança coloque sua marca sobre seres do mundo, e do modo mais significativo sobre o ser humano, para que se cave uma hesitação, uma dúvida, que dá ao reconhecimento seu caráter dramático”. O reconhecimento, nesse contexto, passa a não se dar por simples identificação. Na realidade, será a possibilidade de desconhecimento que dará ao reconhecimento sua plena autonomia. Desconhecimento que, nas sucintas palavras de Paul Ricoeur, significa: “forma existencial e intramundana cujo sentido o equívoco, forma mais teórica da inquietação, não consegue esgotar”⁷⁵.

2.2.2 Reconhecer-se a si mesmo e a Fenomenologia do Homem Capaz

Antes de adentrar propriamente no movimento de interiorização que caracteriza a filosofia moderna e as pretensões de um agir reflexivo sobre si, é necessário destacar alguns pontos de partida que devemos à Antiguidade grega. Nesse sentido, o que se pretende não é desenvolver um pensamento *progressista* que sublinharia o “atraso dos gregos”, mas, pelo contrário, o que se quer é justamente evidenciar o pensamento de um *parentesco profundo*, em relação àquilo que Bernard Williams intitula de “reconhecimento da responsabilidade”.

Em outras palavras, há certas similitudes, “similitudes desconhecidas”, para empregar os termos de Williams, que se referem aos conceitos que colocamos em ação quando interpretamos nossos próprios sentimentos e nossas próprias ações assim como os sentimentos e as ações dos outros. É dizer: “os antigos gregos fazem parte de nossos ancestrais culturais, e a imagem que temos deles está intimamente ligada à imagem que temos de nós mesmos”. E o que, aqui, estamos resgatando é precisamente as “ideias de responsabilidade na ação, de justiça e das motivações que conduzem os indivíduos a realizar que serão admirados e respeitados”⁷⁶.

Reconhecimento. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 78). “E o tempo também produz necessariamente uma certa paixão; assim, temos o hábito de dizer que o tempo consome, que tudo envelhece sob a ação do tempo, que tudo se apaga sob a ação do tempo, mas não que nos instruímos ou que nos tornamos jovens e belos; pois o tempo é em si antes causa de destruição, pois ele é o número do movimento e o movimento desfaz o que é feito”. (ARISTOTELES, *Physique IV*, 221 a 30-221 b2, trad. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1952).

⁷⁵ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 48-9.

⁷⁶ WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. California: University of California Press, 1993. p. 8-11. Ricoeur fará sua reconstrução desde a Odisséia, passando pelas Tragédias, até chegar a Ética de Aristóteles: “Seria prematuro, com efeito, tratar das estruturas do agir humano se não se soubesse situá-las na longa trajetória do desígnio do bem supremo. Admite-se, com a maior parte das pessoas, que esse bem supremo tem um nome, a felicidade; mas há discussões sobre o que ele é: o assunto é dos *sophoi*, das pessoas esclarecidas” (RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 97).

O reconhecimento da responsabilidade decorrente das ideias éticas dos gregos, então, acaba tendo certa “inovação temática” diante da “novidade” moderna dos conceitos ligados ao reconhecimento de si – cujos quais devemos principalmente a Agostinho, John Locke e Bergson, para ficar apenas nestes. Para fins desta investigação, cabe, aqui, apenas realçar essa herança de que os homens se comportam como verdadeiros “centros de decisão”, na linha que Williams analisa os personagens homéricos, isto é, “não cessam de perguntar a si mesmos o que vão fazer, não cessam de chegar a conclusões antes de agir”⁷⁷.

O pensamento dos modernos marca um avanço em relação ao dos gregos não propriamente em relação ao chamado “reconhecimento da responsabilidade”, mas, sim, no plano da consciência reflexiva de si mesmo implicada nesse reconhecimento. Esse *si mesmo reflexivo* é o que Ricoeur denomina de *ipseidade*, equivalente aos vocábulos *self* e *selfhood*. Os gregos conheciam o pronome *hauto/heauto* para designar o sujeito⁷⁸. Mas o seu uso era o que se poderia denominar de “espontâneo”, isto é, não tinham contornos constitutivos do real. Como se verá mais adiante, não se deve aos gregos a elaboração de uma *teoria da reflexão* na qual a ênfase fosse deslocada da ação para a instância do agente. Nesse sentido, é possível dizer que os gregos ignoraram a consciência de si sob sua forma reflexiva e especulativa⁷⁹.

Desse movimento deriva o que Charles Taylor denominou de *internalização das fontes no self*. Nesse contexto, o termo *self* é empregado justamente para a construção de uma identidade, qual seja: a identidade moderna. Logo, esse termo não é utilizado no sentido atribuído pela psicologia ou pela sociologia: “Quando nos referimos às pessoas como *self*, [estamos] dizendo com isso que elas são seres de profundidade e complexidade necessárias para ter (ou para estar empenhadas na descoberta de) uma identidade”.⁸⁰

⁷⁷ WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. California: University of California Press, 1993. p. 34. “Personagens homéricos aos quais permitimos que se comportassem como ‘centros de decisão’ e que ‘se reconhecem como responsáveis’ também são capazes de um reconhecimento que passa por outrem, mas que ainda não pode ser considerado mútuo, de tão centrado que está em único protagonista e limitado ao papel que a tradição atribui a cada pessoa na periferia do mestre” (RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 92).

⁷⁸ “Isso que será designado em nosso vocabulário porterior como “si” encontra-se aqui prefigurado pelo *hauto* unido à sua dupla preposição na definição aristotélica de bom grado: o princípio (ou a causa) está no agente e depende dele”. (RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 100).

⁷⁹ “Dir-se-á que os gregos ignoraram a consciência de si? Sob sua forma reflexiva e especulativa, com certeza, mas não espontânea”. (RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 94). “Existe um parentesco semântico estreito entre a atestação e o reconhecimento de si, na linha do “reconhecimento da responsabilidade” atribuído aos agentes da ação pelos gregos, de Homero e Sófocles a Aristóteles: ao reconhecer ter cometido um determinado ato, os agentes atestavam implicitamente que eram capazes de cometê-lo”. A diferença entre os antigo e nós é que “levamos ao estágio reflexivo a junção entre atestação e o reconhecimento no sentido de ‘considerar verdadeiro’” (Id., p. 107-8).

⁸⁰ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997, p. 50. Além do mais, há certas coisas geralmente

O *self* não pode ser pensado desenraizado da historicidade e da temporalidade: “O que sou enquanto *self*, minha identidade, define-se essencialmente pela maneira como as coisas têm significação pra mim”. Nesse sentido, entender o *self* é compreender a condição transcendental da linguagem, a ideia de intersubjetividade, visto que só *alcançamos a condição de self quando estamos no meio de outros*. A linguagem, que nunca pode ser explicitada por inteiro, é parte do *objeto* estudado, intrínseca a ele ou dele constitutiva: “estudar pessoas é estudar seres que só existem em certa linguagem, ou que são por ela parcialmente constituídos”⁸¹.

Nota-se que o *self*, a partir da modernidade, passa a exprimir uma ideia de *interioridade*, numa espécie de relação “dentro-fora”, que caracterizou fortemente a filosofia ocidental. Julgamos que nossos pensamentos, ideias ou emoções estão “dentro” de nós, enquanto os objetos do mundo com os quais estes estados mentais se relacionam estão “fora”. Todavia, isso não foi sempre assim: é uma forma historicamente limitada de auto-interpretação, que acabou se tornando predominante. É o que Paul Ricoeur chama de *tradição do olhar interior*⁸². Ainda que Charles Taylor descreva o início (e, em certo sentido, o fim) dessa concepção, o “leigo que vive em todos nós” tem dificuldade em acreditar nisso, justamente porque acreditamos que “temos um *self*” assim como temos cabeça e braços, como se se tratasse de “algo evidente por si mesmo”. Ou seja, costumamos *localizar* o pensamento no interior do sujeito; ou, de modo mais específico: na própria mente.

A interioridade de autossuficiência, de capacidade autônoma de ordenamento pela razão, também preparou terreno para a falta de fé moderna. “Pode até fornecer parte da explicação para esse fato notável da civilização ocidental moderna em comparação com todas as outras, que é a falta generalizada de fé”⁸³. Todavia, apesar de ser herdeira da *internalização agostiniana*, a *internalização* elaborada pela era moderna, da qual a formulação de Descartes foi uma das mais importantes e influentes, é muito diferente da de Agostinho: *ela de fato coloca, num sentido muito real, as fontes morais dentro de nós*.

julgadas verdadeiras acerca de objetos do estudo científico que não se aplicam ao *self*, por exemplo: 1. O objeto de estudo deve ser tomado de modo “absoluto”, quer dizer, não no sentido que tem para nós ou para qualquer outro sujeito, mas tal como é por si mesmo (“objetivamente”); 2. O objeto é o que é, independentemente de quaisquer descrições ou interpretações dele oferecidas por qualquer sujeito; 3. O objeto pode, em princípio, ser apreendido numa descrição explícita; 4. O objeto pode, em princípio, ser descrito sem referência ao ambiente que o cerca. (Id., p. 51).

⁸¹ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997. p. 52-76.

⁸² RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 132.

⁸³ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997. p. 208.

Em relação a Platão e Agostinho, produz em cada caso uma transposição pela qual não nos vemos como estando relacionados a fontes morais exteriores a nós ou, pelo menos, não da mesma forma. *Uma capacidade importante foi internalizada*. A ordem cósmica não era mais vista como uma incorporação das Ideias. Descartes rejeitou completamente essa forma teleológica de pensamento. O universo deveria ser compreendido mecanicamente pelo método resolutivo-combinatório criado por Galileu. A descrição do conhecimento científico que acaba emergindo da visão de Galileu é uma descrição representativa. Conhecer a realidade é ter uma representação correta das coisas – um quadro interior correto da realidade exterior, como passou a ser concebida⁸⁴.

Em outras palavras, poder-se-ia resumir o pensamento cartesiano numa frase elaborada pelo próprio filósofo: “seguro de que não posso ter conhecimento do que está fora de mim a não ser por meio das idéias que tenho dentro de mim”⁸⁵. Ou seja, a ordem das idéias deixa de ser algo que descobrimos, passando a ser algo que construímos. Eis o ponto fulcral. “A opção cartesiana é ver a racionalidade, ou a capacidade de pensar, como uma capacidade que temos de *construir* ordens que satisfaçam os padrões exigidos pelo conhecimento, ou compreensão, ou certeza”⁸⁶.

Para Platão, “o homem racional é movido pela ordem cósmica”; enquanto, para Aristóteles, “o importante eticamente é a percepção (não formulável teoricamente, mas apreendida pela *phrónesis*) da ordem correta entre os fins que buscamos”. O novo modelo de domínio racional que Descartes apresenta revela-se como uma questão de controle instrumental, ou seja, *a razão governa as paixões quando pode mantê-las em sua função instrumental normal*. A nova definição do domínio da razão traz consigo uma internalização das fontes morais⁸⁷.

Poderíamos dizer, então, que a racionalidade não se define mais em termos substantivos, segundo a ordem do ser, e, sim, procedimentalmente, segundo os modelos de acordo com os quais construímos ordens na ciência e na vida. Para Platão, para sermos racionais temos de estar certos a respeito da ordem das coisas. Para Descartes, racionalidade

⁸⁴ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997. p. 190.

⁸⁵ “Assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l’entremise des idées que j’ai eu en moi”. (Carta a Gibieuf, 19 jan. 1642. In: DESCARTES, René. *Philosophical Letters*, Oxford, Oxford University Press, 1970. p. 123).

⁸⁶ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997. p. 194. (grifo nosso). É claro que, no caso de Descartes, os padrões em questão são os da *évidence*, esta como *uma verdade tão clara que se torna inegável*, devido a certa luz pela qual a matéria apresenta-se a nós, produzindo certeza (bem fundamentada).

⁸⁷ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997. p. 196-200.

significa pensar de acordo com certos cânones. O julgamento agora volta-se mais para propriedades da atividade do pensamento que para crenças substantivas que emergem dela⁸⁸.

A racionalidade se torna, portanto, uma *propriedade interna do pensamento subjetivo*, em vez de consistir em *sua visão de realidade*. Ao fazer essa mudança, Descartes articula o que passou a ser *a visão moderna padrão*. Por isso, é efetivamente ele quem dá início à *metafísica moderna*. Mais do que isso, dirá Taylor: “o nome de Descartes não pode ser deixado de fora de qualquer tentativa de evolução do conhecimento, da aurora da civilização aos nossos dias”⁸⁹. E complementarmente Ricoeur: “o surgimento do *cogito* cartesiano constitui o acontecimento de pensamento mais importante depois do qual pensamos de um modo diferente, e a reflexão sobre si foi elevada a uma estatura temática sem precedentes”⁹⁰.

Esse *movimento de internalização das verdades no próprio homem* criará, em última análise, com John Locke, uma razão desprendida (*disengaged*), um sujeito sem forma, criando o que Taylor denominou de *self pontual*. Essa ilustração é bastante elucidativa, conforme bem salienta Silva Filho, pois a figura do ponto serve justamente para ilustrar a *ausência de dimensão geométrica deste “eu”*. Ou seja, *é uma razão eminentemente procedimental*. Daí a noção de *self pontual*: “uma consciência que se destaca completamente”. Desta forma, podemos dizer que: “o *Cogito* se aproxima muito mais da pergunta ‘o que sou?’ do que da pergunta ‘quem sou?’. A resposta cartesiana, pois, à primeira questão seria: ‘uma coisa que pensa’”⁹¹.

Nesse contexto, não é improvável que devamos à filosofia cartesiana do *cogito* e à teoria da reflexão de John Locke⁹² o impulso decisivo na direção do que Ricoeur denomina de

⁸⁸ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997. p. 206.

⁸⁹ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997. p. 206.

⁹⁰ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 106.

⁹¹ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Pessoa Humana e Boa-Fé Objetiva: a alteridade que emerge da *ipseidade*. In: SILVA FILHO, José Carlos Moreira da; PEZZELLA, Maria Cristina Cereser (Org.). *Mitos e Rupturas no Direito Civil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008, p. 299-300.

⁹² Em Locke: “A consciência é por si só o que faz de cada pessoa um *self*”. Como se verá mais adiante, a importância da “consciência”, enquanto memória, se dá pela “extensão temporal da reflexão”: “A identidade de uma determinada pessoa se estende até onde essa consciência pode atingir retrospectivamente toda ação ou pensamento passado; é o mesmo si, tanto agora como antes, e o si que executou essa ação é o mesmo que aquele que no presente reflete sobre ela”. (LOCKE, J., *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Lisboa, Gulbenkian, 1999. p. 435). Desse modo, a única coisa que importa a Locke é “colocar fora do circuito a ideia de substância; a consciência e a memória se bastam. E a categoria de *sameness* reina do começo ao fim. [...] A diversidade ligada à pluralidade dos atos ou dos estados de consciência se enquadra sem dificuldade na identidade reflexiva”. (RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 134).

“hermenêutica do si”⁹³. A hermenêutica de si, na assepção ricoeuriana, é marcada por três traços: a) consideração das capacidades que encontram expressão na forma modal do “eu posso”; b) desvio objetual para conferir valor reflexivo ao si mesmo; e c) dialética entre identidade e alteridade.

O reconhecimento de si, em virtude da dialética entre identidade e alteridade, abre caminho para a problemática de ser reconhecido, implicado na exigência de reconhecimento mútuo: “o reconhecimento de si mesmo ocupa um lugar mediano nesse longo trajeto em razão precisamente dos traços da alteridade que, no âmago da autodesignação do sujeito das capacidades que indica a gramática do ‘eu posso’”. A isso se associam os outros dois traços: o desvio da reflexão pelo lado objetual das experiências consideradas e a caracterização da ação pelas capacidades em que elas constituem o efetuar-se⁹⁴.

É, pois, a partir da interrogação sobre a ação pelas capacidades que Ricoeur aduzirá uma “fenomenologia do homem capaz”, se referindo à autodesignação que o sujeito falante se produz em situações de interlocução nas quais a reflexividade se associa à alteridade. Nesse contexto, a problemática da identidade pessoal está ligada ao ato de *narrar*: “Sob a forma reflexiva do ‘narrar-se’, a identidade pessoal se projeta como identidade narrativa”⁹⁵.

Aprender a narrar-se é também aprender a narrar a si mesmo de outro modo. Com essa expressão, ‘de outro modo’, uma problemática inteira é colocada em movimento, a da identidade pessoal associada ao poder narrar e narrar-se. Propus o termo *identidade pessoal* para caracterizar ao mesmo tempo o problema e a solução⁹⁶.

É nessa medida que a identidade pessoal pode ser definida como identidade narrativa, “no cruzamento da coerência conferida pelo pôr em intriga com a discordância suscitada pelas peripécias da ação narrada”. Por sua vez, a ideia de identidade narrativa permite uma nova abordagem do conceito de *ipseidade*, que, “sem a referência à identidade narrativa, é incapaz

⁹³ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 106.

⁹⁴ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 109. “A série das figuras do “eu posso” constitui a meus olhos a espinhal dorsal de uma análise reflexiva, na qual o “eu posso”, considerado na variedade de seus usos, daria uma maior amplitude à ideia de ação que foi primeiramente tematizada pelos gregos”. (RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 107).

⁹⁵ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 114. “Na expressão “eu digo que”, o “eu” não figura como um termo lexical do sistema da língua, mas como uma expressão auto-referencial por meio do qual designa a si mesmo aquele que, ao falar, emprega o pronome pessoal na primeira pessoa do singular. A esse título, ele é insubstituível”. RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 111.

⁹⁶ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 115. (grifo nosso).

de desenvolver sua dialética específica, a da relação entre duas espécies de identidade, a identidade imutável do *idem*, do mesmo, e a identidade móvel do *ipse*, do si, considerada em sua condição histórica”⁹⁷.

Será no quadro da *teoria narrativa* que a dialética concreta da *mesmidade* e da *ipseidade* atinge um primeiro desenvolvimento, esperando por sua culminação com a *teoria da promessa*: a identidade narrativa não elimina essa espécie de identidade, mas a coloca em relação dialética com a identidade *ipse*. Na verdade, a ipseidade encontra nesse nível, na capacidade de prometer, o critério de sua diferença última com a identidade-mesmidade⁹⁸.

Desse modo, a constituição da identidade se dá *entre a memória e a promessa*: uma se volta para o passado; a outra, para o futuro; mas devem ser pensadas conjuntamente no “presente vivo do reconhecimento de si”. Ou seja, no momento da *efetuação*, a memória e a promessa colocam-se de modos diferentes na dialética entre a mesmidade e a ipseidade – esses dois *valores constitutivos da identidade pessoal*: “com a memória a ênfase é posta na *mesmidade*, sem que a característica da identidade pela *ipseidade* esteja totalmente ausente; com a promessa, a prevalência da *ipseidade* é tão maciça que a promessa é facilmente evocada como paradigma da *ipseidade*”⁹⁹.

Ademais, deve ser levado em consideração a constante ameaça de um “negativo constitutivo do conteúdo de sentido”, isto é, o esquecimento para a memória, e a traição para a promessa. Apesar de, a primeira vista, parecer sua negação, o *contrário* da memória e da promessa fazem parte de seu sentido: “lembrar-se é não esquecer; cumprir uma promessa é não traí-la”¹⁰⁰. A sombra do negativo acompanhará todos os passos desses dois registros da análise. Portanto, a identidade deve ser vista a partir desse prisma complexo.

Por fim, ainda no âmbito da memória, a constituição da identidade, numa terminologia aristotélica, permeia a transição da *mneme-memoria* (passiva) para a *anámnese-reminiscentia* (ativa). Ou seja, a rememoração (recordação) não dá ênfase apenas à lembrança, mas também ao próprio *lembrar-se*, por meio das marcas deixadas: “O deciframento dos traços pressupõe que eles foram, como se diz, deixados. Essa simples palavra evoca seu caráter fugidio, vulnerável, revogável”. Dessa forma, uma das propriedades do *traço* é justamente a

⁹⁷ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 116.

⁹⁸ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p.116-7.

⁹⁹ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 123-4. (grifo do autor). Ver também: OST, François. *O Tempo do Direito*. Lisboa: Piaget, 1999.

¹⁰⁰ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 124,

possibilidade de ser apagado. Logo, *com inquietadora ameaça de apagamento dos traços, a ameaça de esquecimento se impõe*¹⁰¹.

E a luta contra o esquecimento não é a única “razão de ser” desse momento ativo da rememoração: é preciso acrescentar a ela o efeito de distanciamento no tempo que dá à recordação o aspecto de uma transposição de uma distância que suscita perguntas do tipo “há quanto tempo?” e expressões como “recentemente”, “antigamente”, “outrora”, “há muito tempo”. Todas elas expressões, segundo Ricoeur, nas quais se dá a entender a própria “passalidade do passado”, seu distanciamento do presente; a distância temporal tampouco pode ser dita sem um paradoxo que é refletido pela gramática: “o passado é ao mesmo tempo o que não é mais e o que foi”¹⁰².

2.2.2.1 Recordação, em Husserl

Além de vincular seu trabalho aos estudos da psicanálise freudiana, Ricoeur também atribui a Husserl grandes avanços em relação ao processo de rememoração, apesar de o filósofo, em seu volume XXIII das *Husserliana*, ter dedicado mais linhas em relação ao objeto da memória – a lembrança – que propriamente ao processo de rememoração. Contudo, antes de avaliar propriamente o processo de rememoração, em Husserl, algumas questões devem ficar claras.

Em suas *Meditações*, Edmund Husserl procurou demonstrar a possibilidade concreta da ideia cartesiana de uma ciência universal a partir de um fundamento absoluto¹⁰³. Tal demonstração é realizada a partir do *método fenomenológico*, definido como “tomada de consciência de si mesmo sob forma de redução transcendental, explicitação intencional de si

¹⁰¹ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 126.

¹⁰² RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 126. Eis o *paradoxo do esquecimento*: “É a memória, no momento do reconhecimento do objeto esquecido, que confirma o esquecimento”. (Id., p. 131).

¹⁰³ “Toda a tentativa feita pelas ciências, tais como se constituíram historicamente, de encontrar um fundamento melhor, de compreender melhor a si mesmas, de compreender seu próprio sentido e seu próprio funcionamento é uma tomada de consciência de si mesmo do estudioso” (HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p. 167). Todavia, buscando romper com a “egologia solipsista” cartesiana, desenvolvendo uma “fenomenologia intersubjetiva”: “Em outros termos, a via que conduz a um conhecimento dos fundamentos últimos, no mais alto sentido do termo, ou seja, uma ciência filosófica, é aquela em direção a uma tomada de consciência universal de si mesmo, de início monádica e depois intermonádica”. (Id., p. 170). Ver também: HUSSERL, Edmund. *A Idéia da Fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

mesmo – do *ego* transcendental resultante da redução –, descrição sistemática na forma lógica de uma eidética intuitiva”¹⁰⁴.

Isso se dá com a chamada *redução fenomenológica*, que proporcionaria o acesso ao modo de consideração transcendental, ou seja, o retorno à consciência. Assim, através da *redução fenomenológica* os objetos se revelam na sua constituição: “Retornando à ‘consciência’, os objetos aparecem na sua constituição, ou seja, como correlatos da consciência”. Esse *retorno* pressupõe a redução fenomenológica. Neste sentido, a *redução* se confundiria com o próprio *método fenomenológico*, pois seria um “caminho” para se alcançar e clarificar filosoficamente a essência universal do conhecimento absoluto¹⁰⁵.

Destarte, o interesse da *fenomenologia transcendental* dirige-se para a consciência; enquanto consciência, vai somente para os *fenômenos*. Fenômenos, aqui, entendidos em duplo sentido: 1) no sentido da aparência (*Erscheinung*) em que a objetividade aparece; 2) e no sentido da objetividade (*Objektivität*) tão só considerada, enquanto justamente aparece nas aparências e, claro está, *transcendentalmente*, na desconexão de todas as posições empíricas¹⁰⁶.

A palavra “fenômeno” designa, pois, *o que aparece*; mas também se refere ao próprio *aparecer*, isto é, *o fenômeno da consciência*. Nessa ambivalência, o próprio *aparecer* torna-se objeto de investigação. Logo, o próprio sujeito do conhecimento é investigado na sua estrutura de comportamento, em virtude da correlação essencial entre *o seu aparecer* e *o que aparece*. Trata-se, assim, de uma relação interdependente entre *sujeito do conhecimento* e *o mundo conhecido*, entre a *consciência que conhece* e *o mundo ou objeto que aparece*.¹⁰⁷

Nesse contexto, o conhecimento, em Descartes, poderia muito bem ser entendido como *presença*, ou tornar presente a *coisa mesma*. Nas palavras de Husserl, importante intérprete da teoria cartesiana, esse conhecimento seria: “a liberdade que temos de reproduzir e de perceber novamente em nossa consciência uma verdade concebida, como sendo identicamente ‘a mesma’”, fazendo com que “essa verdade seja para nós um bem

¹⁰⁴ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p. 167.

¹⁰⁵ Pela “redução fenomenológica” retornar-se-ia à própria consciência. E a consciência se mostra *consciência de objetos constituídos no próprio ato cognoscente*. Deste modo, o *retorno à consciência* é o mesmo que o *retorno às próprias coisas*, retorno que permite, segundo Husserl, a construção da sua *ciência da essência do conhecimento*. (GALEFFI, Dante Augusto. O que é isto — a Fenomenologia de Husserl? In: *Ideação*, Feira de Santana, n.5, jan./jun. 2000, p. 19-21). Ver: A elaboração dos princípios do método fenomenológico. In: HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p. 85-88.

¹⁰⁶ HUSSERL, Edmund. *A Idéia da Fenomenologia*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 13-4. (grifo nosso).

¹⁰⁷ GALEFFI, op. cit., p. 25.

definitivamente adquirido”, por meio de um tipo de *juízo intencional* a que Descartes refere como *evidência*¹⁰⁸. Nesse amplo sentido, qualquer verdade seria verdade *em si*.

A lembrança (*Erinnerung*) é distinguida com um cuidado e com uma paciência infinitos de todos os tipos de imagens (no sentido popular da palavra) que compartilham com a lembrança o caráter de *presentificação* (*Vergegenwärtigung*), distinto da simples apresentação perceptiva. Ricoeur dirá que esse trabalho de distinção é considerável: “uma coisa é ‘descrever’ por um retrato um ser real mas ausente; uma outra é ‘fingir’ a presença por meio da ficção; uma outra é fazer-se no mundo uma representação subjetiva ao modo da *Vorstellung* kantiana; uma outra é ‘figurar-se’ o passado em imagens”. E conclui: “esse texto inédito constitui a meus olhos um modelo de descrição puramente fenomenológica”¹⁰⁹.

Nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, não é a memória o principal assunto trabalhado por Husserl, mas, sim, a constituição do tempo na e pela consciência, ela própria subtraída de toda a naturalidade pela *redução* ou *epoché* transcendental. Nessa fenomenologia transcendental, foi elaborada a preciosa distinção entre *retenção*, ou lembrança primária, e *reprodução*, ou lembrança secundária¹¹⁰.

A retenção ainda está na órbita do *presente*: “ela consiste em começar, continuar e acabar para o mesmo objeto antes que ele ‘caia’ no passado concluído”. Ricoeur ilustra essa “manutenção na orla da percepção” com a figura da cauda de cometa. A partir daí, todo escoamento não é senão “retenção das retenções”. Mas adverte: o “todo que acabou de passar” dá uma “extensão temporal à percepção”, que assim envolve em si mesma a distinção entre “impressional” e “retencional”, e portanto comporta um traço de negatividade, que prevalece com o “desaparecimento” ao qual replica a “reprodução” na lembrança secundária. “Falar-se-á então, a justo título, de rememoração, sem confusão possível com a imaginação”¹¹¹.

¹⁰⁸ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p. 28: “Na evidência, a coisa ou o “fato” não é somente “vista”, de maneira distante e inadequada; *ela própria está presente diante de nós*, e o sujeito que julga tem dele uma consciência imanente”. Ver também: LÉVINAS, Emmanuel. *The theory of intuition in Husserl's phenomenology*. Transl. André Orianne. 2. ed. Evanston: Northwestern University Press, 1995; LÉVINAS, Emmanuel. *Discovering existence with Husserl*. Transl. Richard A. Cohen and Michael B. Smith. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

¹⁰⁹ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 129.

¹¹⁰ HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994. p. 30 ss.

¹¹¹ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 130.

Permanece, no entanto, a pergunta sobre “quem se lembra?”. E nesse contexto, Ricoeur demonstra o papel da lembrança *naquele* que se lembra, evocando o nascimento da *tradição do olhar interior* referido alhures.

A propósito desta verdadeira desmontagem da estrutura mental é propiciar o descarte do conhecimento pré-reflexivo, trazido pela tradição, e substituí-lo por uma visão que se sustente sobre procedimentos sólidos e confiáveis de pensamento. O sujeito é chamado a assumir responsabilidade sobre si e a tomar consciência de sua autonomia.¹¹²

Essas questões são de extrema relevância, pois, Husserl já se questiona acerca daquela postura filosófica que podemos denominar de *solipsismo*, termo derivado das palavras *solus* (sozinho) e *ipse* (mesmo), ao enfrentar, em suas *Meditações*¹¹³, o seguinte questionamento: “a experiência do outro?”. Quando eu (o “eu que medita”) me reduzo ao meu “ego transcendental absoluto”, não me torno por isso mesmo *solus ipse*? Não seria uma mera “explicitação de mim mesmo”? Ou, ainda: “uma fenomenologia que pretendesse resolver os problemas relativos ao ser objetivo e se considerasse uma filosofia não seria estigmatizada como solipsismo transcendental”¹¹⁴?

As questões em Descartes sempre recaem sobre o *ego*. Mas o que acontece com os outros *egos*? Ou: como fica a “realidade dos outros” para mim? Husserl sugere, então, a noção de *alter ego* para enfrentar o problema da “existência do outro para mim”¹¹⁵. Enfrenta essa questão da seguinte maneira: “‘O outro’ remete, por meio do seu *sentido* constitutivo, a mim mesmo; ‘o outro’ é um ‘reflexo’ de mim mesmo, e, no entanto, a bem dizer, não é um reflexo; ele é meu *analogon* e não é um *analogon* no sentido habitual do termo”. Mas *como* pode ser que meu *ego*, no interior de meu ser próprio, possa, de alguma forma, constituir “o outro”, “justamente como lhe sendo estranho”, ou seja, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do *eu mesmo* que o constitui¹¹⁶?

Em conseqüência, o outro, primeiro em si (o primeiro *não-eu*), é o outro *eu*. E isso torna possível a constituição de um domínio novo e infinito do “estranho a mim”, de

¹¹² SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Pessoa Humana e Boa-Fé Objetiva: a alteridade que emerge da *ipseidade*. In: SILVA FILHO, José Carlos Moreira da; PEZZELLA, Maria Cristina Cereser (Org.). *Mitos e Rupturas no Direito Civil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008, p. 299.

¹¹³ Em especial, a *Quinta Meditação*. Ver, para tanto: *Quinta Meditação: determinação do domínio transcendental como “intersubjetividade monadológica”*. (In: HUSSERL, op. cit., p. 104-163).

¹¹⁴ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p. 104.

¹¹⁵ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p. 105-7.

¹¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p. 108-109.

uma natureza objetiva e de um mundo objetivo em geral, ao qual pertencem os outros e eu mesmo.¹¹⁷

O Eu do Outro não é outro Eu. Se assim fosse, se aquilo que pertence ao ser próprio do outro estivesse acessível para mim de maneira direta, isso seria apenas um momento do meu ser a mim, e, no final das contas, eu mesmo e ele mesmo, nós seríamos o mesmo. Então, admitir que é em mim que os outros se constituem como outros é o único meio de compreender que possam ter para mim o sentido e o valor de existências, e de existências determinadas. Só que elas existem para elas mesmas da mesma maneira que existo para mim¹¹⁸.

Como vimos, em Locke, é no âmbito da reflexão que a memória é interrogada. Segundo Ricoeur, os vocábulos *consciousness* e *self* são na verdade uma invenção de Locke sob o controle do conceito de identidade¹¹⁹. A afirmação da identidade resulta, pois, na linha que argumenta John Locke, como: “efeito da comparação de uma coisa com outra, mas com a intenção de enfatizar a identidade de uma coisa consigo mesma, pela própria negação da alteridade”. Veja-se, nesse sentido, que uma coisa é idêntica a si mesma no sentido em que “ela é a mesma que ela mesma e não uma outra”¹²⁰.

Desse modo, denuncia Ricoeur que, surpreendentemente, o conceito de diversidade não é evocado por Locke senão para ser imediatamente revogado pela fórmula que inaugura o tratado: “a mesma que ela mesma e não outra coisa”. Disso resulta que, em Locke, o si não é um *ipse* que pode ser oposto a um *idem*: “O *self* é um *same* e até mesmo um *selfsame*, no ápice da pirâmide da identidade-mesmidade”¹²¹.

Estranhamente, John Locke reconhece a pluralidade humana em seus escritos sobre política (tão fortemente marcada nos dois *Tratados sobre o governo*¹²²). Entretanto, não lança nenhuma relação entre a *inwardness* instaurada pela reflexão e a pluralidade humana

¹¹⁷ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p. 121. (grifo do autor).

¹¹⁸ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p. 123-142. Ou seja, poderíamos imaginar que diversas multiplicidades de “mônadas” coexistem, separadas uma das outras, e, em consequência, cada uma delas constituir um mundo próprio?

¹¹⁹ “Para o próprio Descartes, o *cogito* não é um *self*, tampouco uma consciência”. (RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 133).

¹²⁰ LOCKE, John, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Lisboa, Gulbenkian, 1999. p.435.

¹²¹ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 134.

¹²² LOCKE, John. *Tratado Sobre O Governo Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, e LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 1978. Nesse sentido, ver também: LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Trad. Ari Ricardo Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2007; ZARKA, Yves Charles; LESSAY, Franck; ROGERS, John. *Les fondements philosophiques de la tolérance: en france et en angleterre au xvii siècle*. 3 Vol. Paris: Universitaires de France, 2002; e ZARKA, Yves Charles. FLEURY, Cynthia. *Difficile tolérance*. Paris: Universitaires de France, 2004.

pressuposta em sua filosofia política. É dizer: “O pensador político é como que um outro homem, que o filósofo ignora”¹²³. A partir dessa crítica a Locke, Ricoeur desenvolverá seus escritos na dialética do mesmo e do *ipse*: A mesmidade da reflexão e da memória não encontrará seu verdadeiro contraponto senão com a promessa, paradigma de uma ipseidade irreduzível à mesmidade.

2.2.2.2 Capabilidade e a Fenomenologia da Promessa: Poder prometer é poder trair

No âmbito da *fenomenologia da promessa*, há um traço comum do lado da memória que diz respeito à relação entre capacidade e o exercício efetivo: poder prometer. Esse poder prometer faz uma sequência com os poderes enumerados sob a rubrica do homem capaz: “poder prometer pressupõe poder dizer, poder agir sobre o mundo, poder narrar e formar a ideia narrativa de uma vida, por fim, poder imputar a si mesmo a origem dos próprios atos”¹²⁴.

Essa fenomenologia se desenvolve em dois tempos: no primeiro deles, enfatiza-se a dimensão linguística do ato de prometer enquanto ato do discurso; no segundo, induzido pelo primeiro, é a característica moral da promessa que passa para o primeiro plano.

A referência moral é suscitada pela própria ideia de *força* de onde o enunciador de uma promessa pontual pode se engajar. Mas de onde ele retira essa força? Ricoeur dirá: “De uma promessa mais fundamental, a de manter a palavra em todas as circunstâncias; pode-se falar aqui em ‘promessa anterior à promessa’. É justamente ela que dá a cada promessa seu caráter de engajamento”¹²⁵.

Esse engajamento está ligado ao caráter de *ipseidade* da promessa. Essa ipseidade, ao contrário da mesmidade típica da identidade biológica e de caráter do indivíduo, consiste na “constância, na manutenção de si, que coloca sua chancela sobre uma história de vida confrontada à alteração das circunstâncias e às vicissitudes do coração”¹²⁶. Mas, nesse

¹²³ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 134. “Ao mesmo tempo em que é confrontada à diversidade interna suscitada pelas intermitências do coração, a ipseidade própria da promessa também será confrontada, em razão de sua dimensão intersubjetiva, a um outro tipo de diversidade, uma diversidade exterior, se assim nos permitem falar, que consiste na pluralidade humana” (Id., p. 135).

¹²⁴ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 139-140.

¹²⁵ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 141.

¹²⁶ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 141.

contexto, o que se poderia prometer? Nietzsche responderia: “Podem ser prometidos atos, mas não sentimentos, pois estes são involuntários”¹²⁷.

Eis aí a dimensão fiduciária do testemunho e da promessa, que patenteia-se em sua confiabilidade¹²⁸. E isso evidencia também parte da desconfiança sobre uma armadilha concernente ao exame moral da promessa, como atesta o elogio ambíguo de Nietzsche a partir das seguintes interrogações: “Criar um animal que possa prometer não é tarefa primordial que a natureza deu a si mesma relação ao homem? Não é esse o verdadeiro problema do homem?”¹²⁹ Ora, “se o ato de prometer define o que há de mais humano no homem, toda a desconfiança a seu respeito só pode gerar efeitos devastadores na escala da condição moral do homem em seu conjunto”¹³⁰. Será, pois, a partir da noção de *poder de agir*¹³¹, que se desenhará a transição entre o reconhecimento de si em direção ao reconhecimento mútuo.

¹²⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 251.

¹²⁸ “Por seu caráter habitual, a confiança no testemunho e na promessa reforça a instituição geral da linguagem, cuja prática usual engloba uma cláusula tácita de sinceridade e, se nos permitem dizer, de caridade”. (RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 143). Hanna Arendt elevou o caráter da promessa ao ponto de fazê-la carregar parte da “credibilidade geral das instituições humanas”, levando em consideração as fraquezas das quais sofrem os negócios humanos em sua relação com a temporalidade. (Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010, ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000, e ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Trad. Helena Martins et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993).

¹²⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da Moral*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009. p. 251.

¹³⁰ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 144. Ricoeur propõe, esquematicamente, alguns remédios para essa patologia secreta do poder prometer (que significa dizer, ao mesmo tempo, poder trair): Em primeiro lugar, *não prometer demais*. Em segundo lugar, *colocar o maior distanciamento possível entre a “manutenção de si” e a “constância” de uma vontade obstinada*. Mas, sobretudo: “inverter a ordem de prioridade entre aquele que promete e seu beneficiário: primeiramente um outro conta comigo e com a fidelidade à minha própria palavra; e eu respondo à sua expectativa”. Por fim, “restaria ressituar as promessas de que sou autor no âmbito das promessas das quais fui e ainda sou beneficiário”. Somos responsáveis também por uma série de promessas nas quais culturas inteiras e épocas particulares projetaram suas ambições e seus sonhos, muitas das quais foram promessas não cumpridas: “de tais promessas também sou o continuador comprometido” (Id., p. 145).

¹³¹ A noção de *capabilidade* aqui desenvolvida é devida principalmente a Amartya Sen, intimamente ligada à noção de *capacidade de agir* (*agency*). Os “direitos a certas capacidades dependem”, segundo Sen, de uma “avaliação das situações”. Esse conceito de “avaliação das situações” é próximo daquilo que Charles Taylor chama de “avaliação forte”. Nesse contexto, ver: SEN, Amartya Kumar. *Sobre Ética e Economia*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999; SEN, Amartya Kumar. *Desenvolvimento como Liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010; TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997; FASCIOLI, Ana. *Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento*. *Areté - Revista de Filosofía*, Lima, Vol. XXIII, n. 1, 2011, p. 53-77.

2.2.3 O Reconhecimento Mútuo

Até aqui, vimos que a relação entre o *mesmo* e o *outro* se dava por meio de uma relação de exclusão, quer se tratasse do juízo teórico de percepção, quer se tratasse do juízo prático de escolha. Denominamos isso, com Ricoeur, de: reconhecimento enquanto identificação. Nesse sentido, identificar é distinguir: “um não é o outro”. Uma coisa aparece, desaparece, reaparece; após essa certa hesitação, ela é reconhecida. O risco, nesse caso, é se equivocar, tomar uma coisa por outra; a identificação é confrontada à prova do desconhecimento.

Num segundo momento, o reconhecimento ainda repousa em procedimentos de identificação; entretanto, o *si* tomou o lugar de “alguma coisa em geral”. Nessa perspectiva, a bifurcação da identidade entre *mesmidade* e *ipseidade* não enfraquece a oposição entre o *mesmo* e o *outro*. Em Locke, teremos a máxima expressão dessa fórmula, uma vez que a *identity* se opõe a *diversity*. Contudo, o reconhecimento de si por si mesmo implicava mais que uma substituição do *si* por “alguma coisa em geral”, uma vez que cada um tem de poder exercitar suas *capacidades*. Logo, o reconhecimento de si encontrava desenvolvimento das figuras do “eu posso”, que, juntas, compõem o “retrato do homem capaz”, seu espaço próprio de significação. Nesse caso, há uma alteração do processo de identificação, que se eleva de um *estatuto lógico* para um *estatuto existencial*, uma vez que o outro é suscetível de afetar o mesmo. Isso permitiu a abordagem seguinte, qual seja: *a dialética da reflexividade e da alteridade sob a figura do reconhecimento mútuo*.

Nesse sentido, Ricoeur parte da dificuldade encontrada pela fenomenologia ao derivar a reciprocidade da dissimetria presumidamente originária da relação do eu com outrem. E, para tanto, toma como referência duas abordagens distintas: a de Husserl, em suas *Meditações cartesianas*¹³², considerada como uma abordagem *teórica*, e a de Lévinas, em *Totalidade e infinito* e em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*¹³³, considerada como uma abordagem *ética* e, por sua implicação, “deliberadamente antiontológica”. As duas abordagens possuem sua legitimidade. O que importa é o modo como cada uma buscou revelar a reciprocidade como uma “superação sempre inacabada da dissimetria”¹³⁴.

¹³² HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

¹³³ LÉVINAS, Emmanuel. *Otherwise than being, or, Beyond essence*. Transl. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006; LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

¹³⁴ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 168.

Conforme se destacou no subcapítulo antecedente, Husserl avalia a relação existente entre *ego* e *alter ego*, a partir do desenvolvimento do estatuto da alteridade do “estranho”. A *dissimetria*, nesse caso, é imposta pelo “caráter originário da autossuficiência do *ego* sob o regime da redução de toda transcendência natural a uma consciência transcendental para a qual toda a realidade provém da auto-explicação (*Selbstausagebung*) de meu *ego* como sujeito de todo conhecimento possível”¹³⁵.

Desse modo, novamente se coloca a objeção do *solipsismo*; todavia, a constituição do fenômeno *outrem* apresenta um giro paradoxal: a alteridade de outrem, como toda outra alteridade, se constitui em (*in*) mim e a partir de (*aus*) mim; mas é precisamente como outro que o estranho é constituído como *ego* para si mesmo.

O solipsismo tem o valor de uma “fábula filosófica”¹³⁶, como ocorre na descrição feita por Hobbes do estado de natureza¹³⁷, como se verá mais adiante. O outro não é desconhecido de mim; ele permanece apenas como *percebido* – não apenas como um outro diferente de mim mesmo, no sentido exclusivo do termo, mas como um outro eu, um *alter ego*, no sentido analógico do termo. Desse modo, “a analogia protege a incognoscibilidade principal da experiência de si do outro”, por isso, *analogon*; nesse sentido, o eu e o outro não *comparecem* verdadeiramente; apenas *eu* apareço, faço *presente*; o outro, presumido análogo, permanece *apercebido*¹³⁸.

É com base nessa dissimetria (ao mesmo tempo superada e preservada) que se constituem (alternadamente) um mundo natural e comunidades históricas que compartilham valores comuns: esses dois novos graus de constituição são pressupostos pela relação de *reciprocidade*. Entretanto, como assevera Ricoeur, “para essa fenomenologia, há apenas um *ego*, multiplicado associativamente”. Desse modo, “por mais reais que sejam essas

¹³⁵ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 168.

¹³⁶ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 169.

¹³⁷ Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo: Ícone, 2008. *passim*.

¹³⁸ Conforme já referimos anteriormente: “‘O outro’ remete, por meio do seu *sentido* constitutivo, a mim mesmo; ‘o outro’ é um ‘reflexo’ de mim mesmo, e, no entanto, a bem dizer, não é um reflexo; ele é meu *analogon* e não é um *analogon* no sentido habitual do termo”. Mas *como* pode ser que meu *ego*, no interior de meu ser próprio, possa, de alguma forma, constituir “o outro”, “justamente como lhe sendo estranho”, ou seja, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do *eu mesmo* que o constitui? “[...] Em conseqüência, o outro, primeiro em si (o primeiro *não-eu*), é o outro *eu*. E isso torna possível a constituição de um domínio novo e infinito do “estranho a mim”, de uma natureza objetiva e de um mundo objetivo em geral, ao qual pertencem os outros e eu mesmo. (HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p. 108-121).

comunidades, elas jamais constituirão um absoluto, no sentido em que o é apenas, na reflexão, o *ego cogito*”¹³⁹.

Com Emmanuel Lévinas, a dissimetria originária entre o eu e o outro é invertida, isto é, se desloca do pólo *outrem* na direção do polo *eu*. Essa inversão está ligada a uma reviravolta mais fundamental, que coloca a ética na posição de filosofia primeira em relação à ontologia: “A ética, para além da visão e da certeza, desenha a estrutura da exterioridade como tal; a ética não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira”¹⁴⁰. Em *Totalidade e Infinito*, o autor não ignora a dimensão do eu; ao contrário, reconhece que possui sua consistência própria na identificação consigo mesmo que se fecha sobre a fruição de seu mundo. A linguagem é mantida no lugar da relação, mas nunca será uma relação totalizante, isto é, *a relação entre os seres separados não os totaliza*: “abordar Outrem é pôr em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente”¹⁴¹.

A metafísica ou relação com o Outro realiza-se como serviço e como hospitalidade. Na medida em que o rosto de Outrem nos põe em relação com o terceiro, a relação metafísica de Mim a Outrem vaza-se na forma do Nós, aspira a um Estado, às instituições, às leis, que são a fonte da universalidade. Mas a política deixada a si própria traz em si uma tirania. Deforma o Eu e o Outro que a suscitaram, pois os julga segundo as regras universais e, por isso mesmo, por contumácia¹⁴².

Nesse sentido, em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas procura estabelecer a relação entre a ética da responsabilidade e a ontologia, entre o *dizer* e o *dito*, respectivamente¹⁴³. A partir do “o livro mais bem realizado de Lévinas”, segundo Ricoeur,

¹³⁹ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 170.

¹⁴⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 273-287. “À ideia de totalidade em que a filosofia ontológica reúne – ou compreende – verdadeiramente o múltiplo, trata-se de substituir a ideia de uma separação, que resiste à síntese” (Ib.). Ver também: LÉVINAS, Emmanuel. *Alterity and Transcendence*. Transl. Michael B. Smith. London: The Athlone Press, 1999; LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nous: On Thinking-of-the-Other*. Transl. Michael B. Smith and Barbara Harshav. New York: Columbia University Press, 1998; LÉVINAS, Emmanuel. *La Huella del Otro*. Trad. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero. Ciudad de México Taurus, 1998; LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. 6. ed. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2009.

¹⁴¹ Os vários *eus* não constituem totalidade. Estamos perante uma anarquia essencial à multiplicidade. Nesse sentido, “a filosofia nunca é uma sabedoria porque o interlocutor que ela acaba de enlaçar já lhe escapou”. LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 273-287.

¹⁴² LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 280.

¹⁴³ LÉVINAS, Emmanuel. *Otherwise than being, or, Beyond essence*. Transl. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006. “The distance that is enlarged in the measure that proximity narrows, the glory of infinity, is the inequality between the same and the other, the difference that is also the non-indifference of the same for the other and the substitution which, in its turn, is a nonequality with oneself, a non-recovering of self y self, a dispossession of self, the self leaving the clandestinity of its identification” (Id., p. 145). Ver também: LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto et. al. Petrópolis: Vozes, 2004, e RICOEUR, Paul. *Outramente*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

uma questão emerge: como uma filosofia da assimetria originária entre o eu e o outro, assimetria tomada a partir da primazia ética do outro, pode dar conta da reciprocidade entre parceiros desiguais? Ricoeur responde a essa indagação a partir do conceito de justiça levinasiano: “A justiça é, quanto ao essencial, essa comparação entre os incomparáveis”. Assim interrompe as duas versões da *assimetria originária* entre o eu e o outro, quer se parta do *ego*, quer se parta do *alter*, trata-se em cada uma das vezes de comparar incomparáveis e assim *igualá-los*¹⁴⁴.

Conforme já havíamos antecipado, a partir das premissas estabelecidas por Husserl, Lévinas e Ricoeur, o *solipsismo* acaba tendo relação com as primeiras teorias de formação do Estado, a partir da noção de estado de natureza hobbesiano. A descrição do “estado de natureza” consiste numa “experiência do pensamento”, isto é, não resulta da observação de um estado de fato, mas da construção hipotética do que seria a vida humana sem a instituição de um governo. Essa construção hipotética parte, na verdade, não da experiência propriamente dos homens, mas da realidade das guerras entre os Estados-Nações, que instaura aquilo que se pode chamar de “cotidiano do medo” – medo do roubo, do homicídio –, até mesmo nas sociedades consideradas “civilizadas”¹⁴⁵.

Para Hobbes, há três paixões primitivas ou causas naturais que configuram o *estado de natureza*, quais sejam: a competição, a desconfiança (*diffidence*) e a glória, que, na ausência de um poder, culminaria na *guerra de todos contra todos*. Na natureza humana, escreve Hobbes, encontramos três causas principais de discórdia: primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. “A primeira leva os homens a atacar tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação”¹⁴⁶. Isso conduz os homens a se eliminarem ou a se sujeitarem *um ao outro*. Esse *um ao outro* (*one another*) é, portanto, uma *estrutura de*

¹⁴⁴ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 173-5. Driá Lévinas: “There must be a justice among incomparable ones”. (LÉVINAS, Emmanuel. *Otherwise than being, or, Beyond essence*. Transl. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006. p. 16). A relação da alteridade com o problema da justiça não é uma necessária novidade levinasiana. Há interpretações de que, mesmo na ética das virtudes aristotélica, a alteridade é condição de possibilidade da justiça. Em outras palavras, o problema da alteridade aparece na ética aristotélica como exigência da própria justiça. Nesse sentido, ver: CASTRO, Fabio Caprio Leite de. O Outro e a Justiça: do *eudaimonismo* à ética da alteridade. In: SAYÃO, Sandro Cozza (Org.). Recife: UFPE, 2013. p. 167-202.

¹⁴⁵ Cf. TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. *Estado de nações: Hobbes e as relações internacionais no século XXI*. Porto Alegre, SAFE, 2007.

¹⁴⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo: Ícone, 2008. p. 108.

negação do reconhecimento, que encontra na desconfiança sua experiência mais aproximada, e na vaidade sua motivação mais profunda¹⁴⁷.

O desafio hobessiano é completado com suas observações sobre o *direito natural* – em expressa assepção crítica aos pensadores do *jus naturale* –, definindo-o como “a liberdade que cada homem tem de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da própria natureza, ou seja, da sua vida e conseqüentemente fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como o mais adequado a esse fim”¹⁴⁸. Mas como essa “liberdade positiva” se transformou em proibições?

É aqui que reside a sutil virada que permite distinguir a *lei*, que proíbe, do *direito*, que autoriza e permite. O contrato do qual nascerá o Estado seria incompreensível sem a segunda lei natural (*lex naturalis*) de Hobbes, que afirma que *a paz deve ser procurada e mantida* (primeira lei), *devendo os homens concordar conjuntamente em renunciar a seu direito a todas as coisas*. É nesse ponto que a lei se dissocia do direito¹⁴⁹. Dirá Ricoeur: esse abandono de um direito se divide em *renúncia* simples e *transferência* em benefício de um outro: “pela primeira vez, os epítetos ‘recíproco’ e ‘mútuo’ são pronunciados sob o signo não mais do estado de guerra, mas da busca pela paz”¹⁵⁰.

Em outras palavras, em Hobbes, havia a necessidade de abandono unilateral do direito próprio de cada homem para tornar plausível a ideia de uma desistência da totalidade de direitos individuais em benefício do único príncipe ou assembleia, sob a condição de que essa desistência fosse *recíproca*: “A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama contrato”. Ou seja, a mutualidade está circunscrita na noção de contrato. Nesse contexto, no estado de natureza, as convenções que foram feitas se tornam obrigatórias – “Que os homens

¹⁴⁷ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 180. Ocorre que, paradoxalmente, há uma relação indissociável entre guerra e paz. Em outras palavras, quando Hobbes está dizendo que os humanos podem atacar e matar uns aos outros, exemplos extraídos do “cotidiano do medo”, não é da perspectiva da paz que há esse assombro?

¹⁴⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo: Ícone, 2008. p. 83.

¹⁴⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo: Ícone, 2008. p. 84-7. “Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la. Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir jus e lex, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria”. (Ib.)

¹⁵⁰ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 182.

cumpram os pactos que celebrarem”, dirá Hobbes, encerrando o paradoxo do conceito de *direito de natureza*¹⁵¹.

Acrescenta-se a isso uma importante inovação, condição indispensável à definição do Estado pelo abandono do direito que cada um tem de governar a si mesmo: a nova definição de pessoa. À pessoa natural acrescenta-se a pessoa fictícia ou artificial que “representa” as palavras e os atos de outrem. Ele não atua como *autor*, proprietário das próprias palavras e ações, mas como *ator*. Disso deriva, segundo Ricoeur, a *autoridade*, proveniente de um mandato que autoriza:

Os humanos em multidão formam uma pessoa *una* quando são representados por um único homem ou por uma única pessoa, de tal modo que isso seja feito com o consentimento de cada um dos indivíduos particulares e dessa multidão. Com efeito, é a *unidade* do representante, não a *unidade* do representado, que torna a pessoa *una*. O representante é o suporte da pessoa e ele é o suporte de apenas uma pessoa: a unidade em uma multidão não pode ser entendida de outro modo”¹⁵².

Essa é uma questão fundamental para o direito contemporâneo: “À transferência resultante do abandono de seu direito por parte de uma pessoa natural sobrepõe-se a transferência, por representação e mandato, do autor para o ator, da pessoa natural para a pessoa artificial”. “Não é somente a invenção do sujeito de direito que é importante para a nossa história conceitual da ideia de reconhecimento mútuo, mas também a junção entre ipseidade e alteridade na própria ideia do direito”¹⁵³.

Dessa forma de reconhecimento moderno, no sentido histórico do termo, a partir da nova teoria da linguagem e da *virada* operada pela filosofia contemporânea, o reconhecimento

¹⁵¹ “Quando a transferência de direito não é mútua, e uma das partes transfere na esperança de assim conquistar a amizade ou os serviços de um outro, ou dos amigos deste; ou na esperança de adquirir reputação de caridade ou magnanimidade; ou para livrar seu espírito da cor da compaixão; ou na esperança de ser recompensado no céu; nestes casos não há contrato, mas doação, dádiva ou grafia, palavras que significam uma e a mesma coisa”. [...] “Daquela lei de natureza pela qual somos obrigados a transferir aos outros aqueles direitos que, ao serem conservados, impedem a paz da humanidade, segue-se uma terceira: Que os homens cumpram os pactos que celebrarem. Sem esta lei os pactos seriam vãos, e não passariam de palavras vazias; como o direito de todos os homens a todas as coisas continuaria em vigor, permaneceríamos na condição de guerra”. (HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo: Ícone, 2008. p. 84-8). Ver também: ZARKA, Yves Charles. *La Décision métaphysique de Hobbes: Conditions de la politique*. Paris: Vrin, 1987. ZARKA, Yves Charles. *Figures du pouvoir: études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*. Paris: Universitaires de France, 2001. ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Universitaires de France, 1995. DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

¹⁵² RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 184.

¹⁵³ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 185. Ver também: SALLES, Sergio. Paul Ricoeur e o humanismo jurídico moderno: o reconhecimento do sujeito de direito. *Études Ricoeuriennes / Ricœur Studies*, vol 2, n. 2, Pittsburgh, 2011, p. 106-117

passa a ser tratado a partir de sua inflexão intersubjetiva, popularizada principalmente pelos escritos do chamado *multiculturalismo*, entre os quais destaco a contribuição de Charles Taylor, que denuncia a íntima relação entre identidade e reconhecimento¹⁵⁴, o qual já foi parcialmente descrito neste trabalho. Por isso, o fechamento do *percurso do reconhecimento* iniciado aqui será feito com Axel Honneth, a partir das três formas distintas de reconhecimento intersubjetivo.

2.2.3.1 Axel Honneth e as três formas de reconhecimento intersubjetivo: amor, direito e solidariedade

Para compreender o esboço da Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth, algumas notas se fazem necessárias. A tradução brasileira de *Kampf um Anerkennung* está dividida em três partes. A partir das linhas argumentativas de Hegel, a primeira parte do livro conduz a uma distinção de três formas de reconhecimento, que contém o respectivo potencial para uma motivação dos conflitos. A leitura feita por Honneth parte dos pressupostos da razão idealista hegeliano, enfrentados, todavia, sob as condições do pensamento pós-metafísico. A segunda parte dá à ideia hegeliana uma “inflexão empírica”, recorrendo à psicologia social de G.H. Mead. Origina-se, no plano de uma teoria da intersubjetividade, um conceito de pessoa relacionado às três formas de reconhecimento, que correspondem respectivamente a três formas de desrespeito. A partir desses dois espectros, delineia-se uma *teoria crítica da sociedade* na qual os processos de mudança social devem ser explicados com referência às pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de *reconhecimento recíproco*.

Das perspectivas abertas, Honneth fará uma análise prospectiva em três direções: primeiramente, reexamina as propostas teóricas pós-hegelianas a fim de identificar rudimentos para um modelo análogo de conflito; depois, analisa o significado histórico das experiências de desrespeito, de tal modo generalizável que se evidencia a “lógica moral” dos conflitos sociais; até que se esboça uma noção de *eticidade* (*Sittlichkeit*) própria da teoria do reconhecimento. O autor deixa claro que o texto é uma primeira ilustração da concepção teórica que vem esboçando, evidenciando que o seu trabalho deve ser compreendido como um

¹⁵⁴ TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Ed. Amy Gutmann. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994. Ver também: SAUERWALD, Gregor. *Reconocimiento y Liberación: Axel Honneth y el Pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte*. Berlin: Verlag, 2008, e KYMLICKA, Will. *Liberalism, community and culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

ponto de partida e não como um ponto de chegada – e assim foi concebido aqui, conforme veremos a seguir.

Com os meios construtivos da psicologia social de Mead, Honneth conseguiu dar à teoria hegeliana da *luta por reconhecimento* uma inflexão *materialista*¹⁵⁵. A premissa geral do primeiro Hegel, segundo a qual a formação prática da identidade humana pressupõe a experiência do reconhecimento intersubjetivo, é realocada por Mead a partir de uma concepção pós-metafísica e naturalista, no qual distingue as diversas formas de reconhecimento: “Com a inclusão da psicologia social de Mead, a ideia que o jovem Hegel traçou em seus escritos de Jena com rudimentos geniais pode se tornar o fio condutor de uma teoria social de teor normativo”. O propósito da teoria é analisar os processos de mudança social, reportando-se às pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco¹⁵⁶.

Essa teoria da sociedade parte de um princípio compartilhado por Mead e o jovem Hegel: “a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma auto-relação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação”. Entretanto, a essa premissa geral, deve ser incluído um elemento dinâmico, uma vez que aquele imperativo opera na vida social como uma coerção normativa, obrigando os indivíduos à “delimitação gradual do conteúdo do reconhecimento recíproco, visto que só por esse meio eles podem conferir uma expressão social às pretensões de sua subjetividade, que sempre se regeneram”¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Segundo Honneth, Hegel desenvolveu a teoria do reconhecimento até chegar a um modelo de conflito, de maneira “idealista”; Mead, de outra banda, “o fez de uma maneira que já se pode dizer ‘materialista’; em contraposição à tradição teórica que vai de Maquiavel até Nietzsche, passando por Hobbes, os dois pensadores deram à luta social uma interpretação na qual ela pôde se tornar uma força estruturante na evolução moral da sociedade”. (HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 156).

¹⁵⁶ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 155. Embora reconheça o influxo proporcionado por Mead em relação à teoria hegeliana, a preocupação de Honneth, ao resgatá-lo, vincula-se aos contextos de vulnerabilidade moral, ou seja, à possibilidade de evitar os danos que o *self* possa sofrer na formação da identidade pessoal. Mas como mostra Bunchaft, Honneth resgata a distinção entre *I* e *Me* de Mead, concebendo o *Me* como representativo da comunidade, ou seja, como o resultado da postura de olhar para si próprio, por meio dos olhos dos outros, internalizando suas avaliações. Desse modo, Mead não reduz o *self* ao *Me*; ele atribui ao *self* o poder de reagir e resistir aos julgamentos sociais e convenções que o *Me* incorpora: “Assim, cabe mencionar que a estrutura conceitual de Mead ganha relevância para Honneth, por conceber a evolução moral da sociedade como um processo de ampliação das relações intersubjetivas, na esfera do reconhecimento jurídico”. (BUNCHAFT, Maria Eugenia. Habermas e Honneth: leitores de Mead. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 16, p. 144-179, 2014. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/download/49661/31067>>. Acesso em: 04 fev. 2015. p. 155).

¹⁵⁷ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 155-6.

Em outras palavras, o processo de individuação está ligado ao pressuposto de uma ampliação simultânea das relações de reconhecimento mútuo. A partir dessa hipótese, a teoria da sociedade é remetida sistematicamente a processos no interior da práxis social: “são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem realizar a transformação normativamente gerida das sociedades”¹⁵⁸.

Esse complexo central da teoria da sociedade ora desenvolvido absorve um pressuposto compartilhado por Hegel e Mead, qual seja, a tripartição das formas de reconhecimento recíproco. Entretanto, Honneth procura desenvolvê-las na forma de uma “tipologia fenomenológica”, de modo que os três padrões de reconhecimento sejam “empiricamente controláveis”, ampliando sua análise, em relação àqueles dois autores, na medida em que efetua suas considerações sistemáticas também sobre aquelas formas de desrespeito que podem tornar experienciável para os atores sociais o chamado “reconhecimento denegado”, na qualidade de um “equivalente negativo das correspondentes relações de reconhecimento”¹⁵⁹.

A tipologia das formas de reconhecimento resultará na seguinte tese: “as formas de desrespeito podem ser distinguidas lançando-se mão do critério de saber qual nível de auto-relação de uma pessoa, intersubjetivamente adquirida, elas respectivamente lesam ou chegam a destruir”¹⁶⁰.

Como forma de reconhecimento recíproco, Mead distingue a dedicação emotiva, do reconhecimento jurídico e do assentimento solidário. Hegel, atribui a esses padrões de reciprocidade conceitos especiais de pessoa, no sentido de que “a autonomia subjetiva do indivíduo aumenta também com cada etapa de respeito recíproco”. A especificidade da teoria defendida por esses autores consiste em atribuir aquelas três esferas de interação a padrões

¹⁵⁸ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 156.

¹⁵⁹ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 156-7.

¹⁶⁰ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 157. Sobre a questão do desrespeito, insta frisar o importante debate realizado pelo autor com Nancy Fraser (Cf. HONNETH, Axel; FRASER, Nancy. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003). Isso porque Fraser busca romper com uma abordagem psicológica do reconhecimento, sustentando que não devemos apelar para uma esfera de experiências subjetivas que não podem ser publicamente verificáveis, mas para impedimentos externamente manifestados e publicamente verificáveis que impedem algumas pessoas de serem membros plenos da sociedade. Na linha que sustenta Kompridis, tais *discursos descentrados* ofereceriam um ponto de referência empírico mais plausível e objetivo para avaliar as pretensões de reconhecimento que o *sofrimento inarticulado*. (BUNCHAFT, Maria Eugênia. O julgamento da ADPF n. 186: uma reflexão à luz do debate Honneth-Fraser. *Pensar*, Fortaleza, v. 19, p. 453-490, 2014. Disponível em: <<http://ojs.unifor.br/index.php/rpen/article/viewFile/2879/pdf>>. Acesso em: 04 fev. 2015).

diferentes de reconhecimento recíproco, aos quais devem corresponder, além disso, “um potencial particular de desenvolvimento moral e formas distintas de auto-relação individual”¹⁶¹.

Para poder examinar essas pretensões, Honneth procura reconstruir o *conteúdo dado* do amor, do direito e da solidariedade, de tal sorte que constituam tipos independentes no que concerne ao *medium* do reconhecimento e ao potencial de desenvolvimento moral.

Para falar do amor, o autor recomenda o emprego conceitual “mais neutro possível”, isto é, uma compreensão não restrita à valoração romântica da relação íntima sexual: “por relações amorosas devem ser entendidas aqui todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizade e de relações pais/filho”¹⁶².

Em seus primeiros meses de vida, por exemplo, a criança pequena depende a tal ponto da complementação prática do seu comportamento pelos cuidados maternos, que a pesquisa psicanalítica não pode considerar seu “objeto de investigação” de forma tão independente, isolado de qualquer pessoa de referência – nessa fase de “intersubjetividade indiferenciada”, de *simbiose*, portanto¹⁶³. Mas como esse processo de interação mãe-e-filho chega ao ponto de romper o estado do “indiferenciado ser-um”, indaga Winnicott, de modo que eles aprendem a se aceitar e se amar como pessoas singularizadas? É somente na “cooperação intersubjetiva” mãe-e-filho que essa questão pode ser solucionada: *visto que ambos os sujeitos estão inicialmente no estado de um ser simbiótico, eles precisam aprender do respectivo outro como eles têm de diferenciar-se em seres autônomos*. Será, pois, somente na tentativa de “destruição” de sua mãe, ou seja, *na forma de uma luta*, que a criança vivencia o fato de que ela depende da atenção amorosa de uma pessoa existindo independentemente dela, como um ser com pretensões próprias¹⁶⁴.

¹⁶¹ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 158-9.

¹⁶² HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 159. Essa proposta coincide com o emprego que Hegel faz do conceito de amor, que ultrapassa o relacionamento sexualmente preenchido entre parceiros. Para o filósofo, o amor representa a primeira forma de reconhecimento recíproco. Nisso reside a formulação hegeliana de que o amor deve ser concebido com um “ser-si-mesmo em um outro” (HEGEL, G.W.F. *System der Stittlichkeit*. Hamburgo: Nachdruck der Lasson-Ausgabe, 1967. p. 17).

¹⁶³ Cf. WINNICOTT, Donald W. *Die Theorie von der Beziehung zwischen Mutter und Kind. Reifungsprozesse ynd fördernde Umwelt*, p. 47 ss *apud* HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 164.

¹⁶⁴ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 165-170. “É possível então partir da hipótese de que todas as relações amorosas são impelidas pela reminiscência inconsciente da vivência de fusão originária que marcara a mãe e o filhos nos primeiros meses de vida; o estado interno do ser-um simbiótico forma o esquema da experiência de estar completamente satisfeito, de uma maneira tão incisiva que mantém aceso, às costas dos sujeitos e durante

Em outras palavras, “se o amor representa uma simbiose quebrada pela individuação recíproca, então o que nele encontra reconhecimento junto ao respectivo outro é manifestamente apenas sua independência individual”. Nesse contexto, toda relação amorosa está ligada à condição de simpatia e atração – que não está à “disposição” do indivíduo. “Como os sentimentos positivos para com outros seres humanos são sensações involuntárias, ela não se aplica indiferentemente a um número maior de parceiros de interação, para além do círculo social das relações primárias”¹⁶⁵.

Contudo, “embora seja inerente ao amor um elemento necessário de particularismo moral”, Hegel supõe – acertadamente, segundo Honneth – que nele está o “cerne estrutural de toda eticidade”. É dizer: “só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma da vida pública”¹⁶⁶.

No caso do direito, a relação jurídica se diferencia da forma de reconhecimento do amor em quase todos os aspectos decisivos. Hegel e Mead perceberam que só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como “portadores de direitos” quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em relação ao outro, isto é, na *perspectiva normativa* de um “outro generalizado”¹⁶⁷.

A psicologia social de Mead havia mostrado que a noção de reconhecimento jurídico designa, antes de tudo: “a relação na qual o Alter e o Ego se respeitam mutuamente como sujeitos de direitos, porque eles sabem em comum as normas sociais por meio das quais os direitos e os deveres são legitimamente distribuídos na comunidade”. Essa noção “extremamente fraca” de ordem jurídica, nos termos de Honneth, é apropriada para caracterizar as propriedades gerais que competem ao reconhecimento jurídico em sociedades tradicionais¹⁶⁸.

toda sua vida, o desejo de estar fundido com uma outra pessoa. Todavia, esse desejo de fusão só se tornará o sentimento do amor se ele for desiludido a tal ponto pela experiência inevitável da separação, que daí se inclui nele, de modo constitutivo, o reconhecimento do outro como uma pessoa independente; só a quebra da simbiose faz surgir aquela balança produtiva entre delimitação e deslimitação, que para Winnicott pertence à estrutura de uma relação amorosa amadurecida pela desilusão mútua. Nesse ponto, *o poder-estar-só constitui o pólo, relativo ao sujeito, de uma tensão intersubjetiva, cujo pólo oposto é a capacidade de fusão delimitadora com o outro*”. (Id., p. 175). (grifei).

¹⁶⁵ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 178.

¹⁶⁶ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 178.

¹⁶⁷ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 179.

¹⁶⁸ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 180-1. “Uma forma tradicional de reconhecimento jurídico dessa espécie já concede ao sujeito, como vimos, uma proteção social para sua ‘dignidade’ humana; mas esta está ainda

Em contrapartida, para Hegel, a *pessoa de direito* só assume a forma de reconhecimento jurídico quando se torna dependente historicamente das premissas dos princípios morais universalistas. A partir da modernidade, o sistema jurídico submete-se a um critério de fundamentação associado à ideia de um *acordo racional*, sendo o sistema uma “expressão dos interesses universalizáveis”, de sorte que não admita mais exceções e privilégios. Nesse sentido, uma disposição para a obediência (de normas jurídicas) só pode ser esperada dos “parceiros de interação” quando eles puderem assentir a elas, em princípio, “como seres livres e iguais”. Dessa relação de reconhecimento do direito emerge uma nova forma de reciprocidade, altamente exigente: “obedecendo a mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais”¹⁶⁹.

Mas, sob as condições das relações jurídicas modernas, o que significa dizer que “os sujeitos se reconheçam reciprocamente em sua imputabilidade moral”? Essa indagação não pode ser respondida pela abertura feita a partir da forma de reconhecimento do amor. Há um necessário enfrentamento das relações jurídicas pós-convencionais, por meio de uma “análise conceitual empiricamente assegurada”, para empregar os termos de Honneth¹⁷⁰.

Nas relações jurídicas ligadas às tradições, o reconhecimento jurídico é classificado ainda por graus, conforme a respectiva estima que o indivíduo goza como portador de um papel social¹⁷¹. Esse nexos só se dissolve no processo histórico de constituição de uma “moral pós-convencional”, em que se verifica um “desacoplamento entre reconhecimento jurídico e a estima social”. Em outras palavras, o reconhecimento como “pessoa de direito”, a partir de então, aplica-se a todo sujeito, na mesma medida, apartando-se de tal forma da “estima

inteiramente fundida com o papel social que lhe compete no quadro de uma distribuição de direitos e encargos amplamente desigual”. (Id., p. 181).

¹⁶⁹ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 182.

¹⁷⁰ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 182.

¹⁷¹ “Para as relações jurídicas ligadas às tradições, nós podemos assumir como seguro que o reconhecimento como pessoa de direito ainda está fundido aqui, de certo modo, com a estima social que se aplica ao membro individual da sociedade em seu *status* social: a eticidade convencional de semelhantes coletividades constitui um horizonte normativo em que a multiplicidade de direitos e deveres individuais continua vinculada às tarefas, distintamente avaliadas, no interior da estrutura social de cooperação”. (HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 183).

social”, que acabou originando duas formas distintas de respeito¹⁷². Ihering já havia feito tal distinção¹⁷³.

No primeiro caso, o ser humano é considerado um *fin em si*, numa clara expressão da fórmula kantiana. Nesse sentido, seria necessário lidar com um respeito universal pela liberdade da vontade da pessoa. No segundo caso, ao contrário, lida-se com o reconhecimento de realizações individuais, cujo valor se mede pelo grau em que são conhecidos por uma sociedade como relevantes. É justamente dessa distinção que se conclui que: “o reconhecimento jurídico de um ser humano como pessoa não tolera nenhuma outra graduação, enquanto a estima de suas propriedades e capacidades remete, ao menos implicitamente, a um critério com base no qual deve ser determinado ‘mais’ ou ‘menos’”¹⁷⁴.

O Direito ocupa-se do primeiro modo de empregar o conceito de respeito; ao passo que, o segundo aspecto semântico é empregado para explicar a forma de reconhecimento da *comunidade de valores (Wertgemeinschaft)*. Desse modo, o reconhecimento da pessoa *enquanto tal* se distingue, pois, da estima por um ser humano, na medida em que está em jogo não a aplicação empírica de normas gerais, intuitivamente sabidas, mas, sim, a avaliação gradual de propriedades e capacidades concretas. Na comparação entre o reconhecimento jurídico e a estima social, portanto, podemos delinear a seguinte conclusão: em ambos os casos, um homem é respeitado em virtude de determinadas propriedades, aduz Honneth, mas, “no primeiro caso se trata daquela propriedade universal que faz dele uma pessoa; no segundo caso, pelo contrário, trata-se das propriedades particulares que o caracterizam, diferentemente de outras pessoas”¹⁷⁵.

As capacidades pelas quais os membros de uma sociedade se reconhecem mutuamente podem se modificar se eles não respeitam uns aos outros como pessoas de direito, “mas só

¹⁷² HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 183.

¹⁷³ Rudolph von Ihering, por volta do final do século XIX, já havia efetuado uma distinção importante no âmbito da noção de “respeito”, na linha do desacoplamento histórico do reconhecimento jurídico e de estima social, denunciado aqui. No segundo volume do seu *O fim no direito*, Ihering desdobra o nexo categorial entre as diversas formas de comportamento que podem contribuir para a integração “ética” de um sociedade: no “reconhecimento jurídico”, se expressa na fórmula kantiana de que “todo ser humano deve ser considerado, sem distinção, um fim em si”, ao passo que “o ‘respeito social’ salienta o ‘valor’ de um indivíduo, na medida em que este se mede intersubjetivamente pelos critérios da relevância social”. (IHERING, Rudolf von. *Der Zweck im Recht*. Vol. II. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1905. p. 389 e seguintes). “O fato de nós podermos reconhecer um ser humano como pessoa, sem ter de estimá-lo por suas realizações ou por seu caráter, constitui o argumento teórico que lança uma ponte entre os estudos de Ihering e a discussão atual”. (HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 187)

¹⁷⁴ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 185.

¹⁷⁵ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 186-7.

uma visão sobre o desenvolvimento fático que tomou a adjudicação de direitos subjetivos sob condições pós-tradicionais faz com que fique transparente a direção seguida por essas modificações”. Essa tensão indica os traços de uma luta por reconhecimento, em que deve ser sempre adicionado “novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade”¹⁷⁶.

É comum nas ciências do Direito uma categorização dos direitos subjetivos em três tipos, que, mais ou menos, seguem a seguinte definição: direitos liberais de liberdade, direitos políticos de participação e direitos sociais de bem-estar. A primeira categoria se refere àqueles ditos “direitos negativos”, que protegem a pessoa da intervenção arbitrária do Estado (com vista à sua liberdade, integridade e propriedade); a segunda categoria se refere àquilo que se poderia denominar “direitos positivos”, isto é, dizem respeito à participação nos processos de formação pública da vontade; e a terceira categoria, finalmente, também concebidos com “positividade”, se refere à participação, de modo equitativo, na distribuição de bens básicos. Tal distinção segue a linha desenvolvida por Jellinek, em sua teoria dos *status*, que diferenciou os meros deveres de obediência, o *status* negativo, o *status* positivo e o *status* ativo de uma pessoa de direito¹⁷⁷.

Para a abordagem deste trabalho, seguindo o contexto argumentativo, é de importância apenas o fato de que essa distinção está presente na obra de T.H. Marshal¹⁷⁸, no qual se diferencia as constituições jurídicas tradicionais e modernas: “The urge forward along the path thus plotted is an urge towards a fuller measure of equality, an enrichment of the stuff of which the status is made and an increase in the number of those on whom the status is bestowed”¹⁷⁹. E dirá Honneth: “só com o desacoplamento entre pretensões jurídicas individuais e as atribuições sociais ligadas ao *status* se origina o princípio de igualdade

¹⁷⁶ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 188-9. Alguns intérpretes da teoria honnethiana afirmam que há, implicitamente, uma primazia do “Direito” sobre as demais formas de reconhecimento. Nesse sentido, ver: NAVARRO, Felipe Hernán Tello. Las esferas de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth. *Revista De Sociología*, Santiago, n. 26, 2011, p. 45-57

¹⁷⁷ JELLINEK, G. *Sistema dei diritti pubblici subbiettivi*. Milano: Società Editrice Libreria, 1910. p. 229 ss. A teoria dos *status* é, hoje, prosseguida por Robert Alexy com o objetivo de uma fundamentação sistemática dos direitos individuais fundamentais. (Cf. ALEXY, Robert. *Teoria dos Direitos Fundamentais*. 2 ed. São Paulo: Malheiros, 2011, especialmente o capítulo 4).

¹⁷⁸ MARSHAL, Thomas H. *Citizenship and Social Class. Sociology at the Crossroads*. Londres: Heinemann, 1963, p. 67 ss.

¹⁷⁹ MARSHAL, Thomas H. *Citizenship and Social Class. Sociology at the Crossroads*. Londres: Heinemann, 1963, p. 87.

universal, que, daí em diante vai submeter toda ordem jurídica ao postulado de não admitir mais, em princípio, exceções e privilégios”¹⁸⁰.

Passo a passo, caminha-se no sentido de demonstrar que os confrontos práticos, derivados da experiência do reconhecimento denegado ou do desrespeito, caracterizadores da chamada “luta pelo reconhecimento”, representam conflitos em torno da ampliação tanto do conteúdo material como do alcance do *status* de uma pessoa de direito. Desse modo, aproximamo-nos de uma resposta à indagação inicial acerca da constituição da experiência de desrespeito que subjaz a esses conflitos sociais:

Having rights enables us to “stand up like men”, to look others in the eye, and to feel in some fundamental way the equal of anyone. They think of oneself as the holder of rights is not to be unduly but properly proud, to have that minimal self-respect that is necessary to be worthy of the love and esteem of others. Indeed, respect for persons (...), may simply be respect for their rights, so that there cannot be the one without the other; and what is called “human dignity” may simply be the recognize capacity to assert claims¹⁸¹.

Possuir direitos, portanto, significa poder colocar *pretensões aceitas*; ou seja, possibilitam uma atividade legítima, gozando do respeito dos demais. E, mais do que isso, autorizam seu portador a uma ação perceptível aos parceiros de interação, conferindo a força de possibilitar a constituição do *autorrespeito*: com a atividade facultativa de reclamar direitos, é conferido ao indivíduo um meio de: “expressão simbólica, cuja efetividade social pode demonstrar-lhe reiteradamente que ele encontra reconhecimento universal como pessoa moralmente imputável”¹⁸². Assim, chegamos ao esboço de uma conclusão:

Um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de autorrespeito¹⁸³.

Ainda assim, tal conclusão carece de provas empíricas, pois a comprovação, na realidade fenomênica, no caso do autorrespeito, se dá pela sua expressão negativa, isto é, quando os sujeitos sofrem de maneira perceptível com a sua falta (desrespeito). Em outras

¹⁸⁰ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 190.

¹⁸¹ FEINBERG, Joel. *Rights, justice and the bounds of liberty: essays in social philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 151.

¹⁸² HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 197.

¹⁸³ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 197.

palavras, “só podemos inferir a existência fática do auto-respeito indiretamente, empreendendo comparações empíricas com grupos de pessoas, de cujo comportamento geral é possível obter ilações acerca das formas de representação simbólica da experiência de desrespeito”¹⁸⁴.

Por fim, e não menos importante, Honneth, a partir dos dois enfoques anteriores, distinguiu o amor e a relação jurídica de outra forma de reconhecimento recíproco, um padrão de reconhecimento que concebe a existência *pressuposta* de um horizonte de valores intersubjetivamente partilhado. Essa terceira relação de reconhecimento recíproco parte do desacoplamento entre o reconhecimento jurídico e a estima social, destacado anteriormente. Entretanto, se o direito se dedica àquela primeira forma de reconhecimento, aqui, serão os valores socialmente definidos pelas propriedades e capacidades concretas dos sujeitos envolvidos que definirão essa última forma de reconhecimento. É o equivalente a dizer que: “enquanto o direito moderno representa o *medium* de reconhecimento que expressa propriedades universais de sujeitos humanos de maneira diferenciadora”, a estima social requer “um *medium* social que deve expressar as diferenças de propriedades entre sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculantes”¹⁸⁵.

Essa mediação é operada, no nível social, segundo Honneth, por um quadro de orientações simbolicamente articulado, mas sempre aberto e poroso, no qual se formulam os valores e os objetivos éticos, cujo todo constitui a autocompreensão cultural de uma sociedade. Essa forma de reconhecimento recíproco pressupõe um contexto de vida social cujos membros constituem uma *comunidade de valores*, em predominam certos objetivos éticos.

Evidentemente, a estima social só pode assumir a forma que nos é familiar atualmente com as rupturas operadas com a passagem das sociedades tradicionais para as modernas. Ou seja, a mudança estrutural que desarticulou as sociedades estamentais, no plano da história conceitual, marcou a transição dos conceitos de honra às categorias de reputação e prestígio social.

Se a estima social é organizada segundo um padrão estamental¹⁸⁶, “as formas de reconhecimento associadas a ela assumem o caráter de relações, simétricas por dentro, mas

¹⁸⁴ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 197.

¹⁸⁵ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 199. (grifo nosso).

¹⁸⁶ “A eticidade convencional dessas coletividades permite estratificar verticalmente os campos das tarefas sociais de acordo com sua suposta contribuição para a realização dos valores centrais, de modo que lhes podem ser atribuídas formas específicas de conduta de vida, cuja observância faz com que o indivíduo

assimétricas por fora, entre os membros estamentais culturalmente tipificados”. A virada moderna marca, portanto, o processo de desvalorização da eticidade tradicional, isto é, marca o momento em que “o ideário pós-convencional da filosofia e da teoria política obteve influência cultural a tal ponto que ele não pode deixar intacto o *status* das convicções axiológicas socialmente integradoras”. Em outras palavras, a partir daí, quando as “barreiras cognitivas das tradições religiosas e metafísicas” foram removidas, as relações de reconhecimento se alteram a partir das condições de validade das “finalidades éticas” de uma sociedade, que se alterou a “compreensão cotidiana do caráter da ordem social de valores”¹⁸⁷.

Com a *luta* travada pela burguesia contra as concepções feudais e aristocráticas de honra, além da tentativa de estabelecer novos princípios axiológicos, se estabelece um confronto em torno do *status* dos princípios em geral. Começa, então, a se esboçar uma resposta à seguinte indagação: *a reputação social de uma pessoa deve ser medida pelo valor previamente determinado de propriedades atribuídas a grupos inteiros, tipificando-os?* Podemos afirmar, com Honneth, que as formas de conduta eticamente admissíveis não são mais previamente estabelecidas de forma coletivista, mas, sim, pelas *capacidades biograficamente desenvolvidas* do indivíduo. É dizer: “Só agora o sujeito entra no disputado campo da estima social como uma grandez biograficamente individuada”¹⁸⁸.

alcance a ‘honra’ apropriada a seu estamento”. (HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 201). Nesse contexto, Max Weber vai dizer que: “a honra estamental encontra sua expressão normalmente na imposição de uma conduta de vida específica a qualquer um que queira pertencer ao círculo”. (WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Universidade de Brasília, 1999. p. 535).

¹⁸⁷ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 203. “Privada da base de evidências transcendentais, essa ordem não podia mais ser considerada um sistema referencial objetivo, no qual as imposições comportamentais específicas às camadas sociais podiam dar um índice inequívoco acerca da medida respectiva de honra social”. (Id., p. 203-4). Destaco a objeção de Fraser: “Por essa razão, assim como pelas outras que ofereci aqui, deve-se adiar a virada para a ética tanto quanto possível. Abordagens alternativas, apoiadas, infelizmente, pela maioria dos teóricos do reconhecimento, recorrem prematuramente à ética. Excluindo a opção de desenvolver uma interpretação deontológica do reconhecimento, eles perdem a chance de reconciliar reivindicações pelo reconhecimento da diferença com reivindicações por redistribuição igualitária. Assim, eles perdem a chance de reestruturar o terreno conceitual que está atualmente reforçando a esquizofrenia filosófica” (FRASER, Nancy. *Reconhecimento sem Ética?* Lua Nova, São Paulo, nº 70, p. 101-138, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n70/a06n70.pdf>>. Acesso em: 22 jun. 2014. p. 135).

¹⁸⁸ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 204-5. “A luta da burguesia contra as coerções comportamentais, específicas aos estamentos e impostas pela antiga ordem de reconhecimento, leva a uma individualização na representação de quem contribui para a realização das finalidades éticas”. (Id., p. 205). Nancy Fraser, de outra banda, parte de uma distinção bastante comum na filosofia moral entre respeito e estima para criticar essa abordagem de Axel Honneth. De acordo com aquela distinção, o respeito seria devido universalmente a todas as pessoas em virtude de uma humanidade compartilhada; diferentemente, estima é conferida em função das características particulares. Dessa maneira, enquanto a imposição de respeitar a todos de igual forma é perfeitamente aceitável, a imposição de estimar a todos de modo igual é paradoxal. Afirma a filósofa americana: “O ponto central da minha estratégia é romper com o modelo padrão de reconhecimento, o da ‘identidade’. Nesse modelo, o que exige reconhecimento é a identidade cultural específica de um grupo. O não reconhecimento

Esse movimento de “individualização das realizações” ocorre concomitante com a abertura de novas concepções axiológicas. Na realidade, é um certo “pluralismo axiológico” que forma o quadro cultural moderno de orientação do reconhecimento. É também nesse contexto histórico que sucede o “processo em que o conceito de honra social vai se adelgçando gradativamente, até tornar-se o conceito de prestígio social”¹⁸⁹.

Esse novo padrão de organização culminou em dois processos distintos: o da universalização jurídica da *honra* até tornar-se *dignidade* e o da privatização da *honra* até tornar-se *integridade* subjetivamente definida. “Nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida”¹⁹⁰. A essa terceira forma de reconhecimento, Honneth dá o nome de “solidariedade”.

Pode-se entender por solidariedade, numa primeira aproximação, uma espécie de “relação interativa” em que os sujeitos tomam interesse reciprocamente por seus “modos distintos de vida”, estimando-se entre si de “maneira simétrica”, no horizonte intersubjetivo de valores no qual cada um aprende a reconhecer em igual medida o significado das capacidades e propriedades do outro. A noção de simetria não significa “estimar-se mutuamente na mesma medida”; pelo contrário, simétrico significa “que todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experienciar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade”¹⁹¹.

consiste na depreciação de tal identidade pela cultura dominante e o conseqüente dano à subjetividade dos membros do grupo. Reparar esse dano significa reivindicar ‘reconhecimento’. Isso, por sua vez, requer que os membros do grupo se unam a fim de remodelar sua identidade coletiva, por meio da criação de uma cultura própria auto-afirmativa. Desse modo, no modelo de reconhecimento da identidade, a política de reconhecimento significa ‘política de identidade’”. (FRASER, Nancy. Reconhecimento sem Ética? *Lua Nova*, São Paulo, nº 70, p. 101-138, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n70/a06n70.pdf>>. Acesso em: 22 jun. 2014. p. 106)

¹⁸⁹ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 205.

¹⁹⁰ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 207. “Finalmente, alinhando-se o reconhecimento à justiça ao invés de à boa vida, evita-se a visão de que todos têm igual direito à estima social. Essa visão é flagrantemente insustentável porque torna a noção de estima carente de sentido”. (FRASER, Nancy. Reconhecimento sem Ética? *Lua Nova*, São Paulo, nº 70, p. 101-138, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n70/a06n70.pdf>>. Acesso em: 22 jun. 2014. p. 114)

¹⁹¹ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 209-210. Segundo Fraser, Axel Honneth assume uma “visão culturalista reducionista da distribuição”, pois sustentaria que todas as desigualdades (econômicas) estariam enraizadas na ordem cultural. (FRASER, Nancy. Reconhecimento sem Ética? *Lua Nova*, São Paulo, nº 70, p. 101-138, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n70/a06n70.pdf>>. Acesso em: 22 jun. 2014. p. 117).

Por isso, sob as condições das sociedades modernas, a solidariedade está ligada ao pressuposto de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos); estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum. Relações dessa espécie podem se chamar “solidárias” porque elas não despertam somente a tolerância 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, estanhas a mim, possam se desdobrar, os objetivos que nos são comuns passam a ser realizáveis¹⁹².

Dessa forma, com Honneth, poderíamos sintetizar as estruturas das relações sociais de reconhecimento intersubjetivo no seguinte quadro:

Tabela 1 – Estrutura das relações sociais de reconhecimento, segundo Honneth

Formas de reconhecimento	Dedicação Emotiva (“Amor”)	Respeito Cognitivo (“Direito”)	Estima Social (“Solidariedade”)
Dimensão da personalidade	Natureza carencial e afetiva	Imputabilidade moral	Capacidades e propriedades
Formas de reconhecimento	Relações primárias (amor, amizade)	Relações jurídicas	Comunidades de valores
Potencial evolutivo		Generalização, materialização	Individualização, igualização
Autorrelação prática	Autoconfiança	Autorrespeito	Autoestima
Formas de desrespeito	Maus-tratos e violação	Privação de direitos e exclusão	Degradação e ofensa
Componentes ameaçados da personalidade	Integridade física	Integridade social	“Honra”, dignidade

Fonte: HONNETH (2003, p. 211).

Portanto, o movimento entre as formas de reconhecimento intersubjetivo explica um importante aspecto das transformações e conflitos sociais. A experiência do desrespeito fomenta, em grau maior ou menos, a luta pelo reconhecimento, pois, conforme se verifica no quadro acima, para cada forma de reconhecimento (amor, direito e solidariedade), há uma autorrelação prática do sujeito (autoconfiança, nas relações amorosas e de amizade; autorrespeito, nas relações jurídicas; e autoestima, na comunidade social de valores).

O desrespeito à dedicação afetiva se expressa pelos os maus-tratos e pela violação, que ameaçam a integridade física e psíquica; o desrespeito ao respeito cognitivo se expressa na

¹⁹² HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 209-210.

privação de direitos e na exclusão, pois afeta a integridade social do indivíduo como membro de uma comunidade político-jurídica; o desrespeito à estima social se expressa por meio das degradações e das ofensas, que atingem sentimentos de honra e dignidade do indivíduo como membro de uma comunidade de valores.

É justamente da ruptura ou dissimulação das autorrelações práticas pelo desrespeito que os conflitos sociais são gerados, ou seja, por meio das experiências morais decorrentes da violação de expectativas normativas. O modelo da luta por reconhecimento explicita, então, uma *gramática*, uma *semântica subcultural*, na qual as experiências de injustiça encontram uma linguagem comum, que indiretamente oferece a possibilidade de uma ampliação das formas de reconhecimento¹⁹³. Nesse sentido, o subtítulo da obra de Honneth resume sua pretensão, a de estabelecer *a gramática moral dos conflitos sociais*. É uma verdadeira ampliação da moralidade compreendida no âmbito jurídico.

2.3 A TEORIA DO RECONHECIMENTO ENTRE A VERDADE E A JUSTIÇA

Debruçando-se sobre as relações humanas, essa investigação procurou estabelecer um novo paradigma normativo, a partir de uma das teorias sociais contemporâneas mais completas e interessantes. Admitindo a ausência, na história das doutrinas filosóficas, de uma teoria do reconhecimento comparável à do conhecimento, a partir dos estudos fenomenológicos de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Merleau-Ponty e Emmanuel Lévinas, se delinhou, mormente com Paul Ricoeur, o que se poderia denominar de Teoria do Reconhecimento, a fim de explicar, numa abordagem teórica-ontológica conjugada a uma abordagem ética, a conflituosidade social, cuja centralidade está na noção de identidade.

Sem ignorar o frutífero debate entre Axel Honneth, Charles Taylor e Nancy Fraser, se buscou descrever o *Percurso do Reconhecimento*, evidenciando a dinâmica passagem do “reconhecimento-identificação”, para o “reconhecimento de si” e sua conjugação enquanto “reconhecimento mútuo”, em que o sujeito se coloca sob a tutela de uma relação intersubjetiva, na variedade das *capacidades* que modulam seu poder de agir (*agency*), aproveitando o empreendimento teórico de Amartya Sen e sua *capability*¹⁹⁴. Sobre o alicerce antropológico do reconhecimento espontâneo da responsabilidade da ação por seus agentes

¹⁹³ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 272.

¹⁹⁴ “A passagem da ideia de capacidade para a de capacidade, ela própria enriquecida por sua função ao direito, no sintagma de direitos a certas capacidades, não deixa intactas as análises precedentes”. (RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 160).

(filosofia antiga) se desenvolveu uma reflexão (pós-)moderna e pós-convencionalista, cujo tema ainda é a ação.

A ideia de direito a capacidades tem o valor de critério de justiça social na comparação entre regimes políticos concorrentes. Com isso, revela-se a dimensão conflituosa das situações de fato submetidas a esse critério de avaliação. Com a conflituosidade descobre-se uma nova corrente conceitual: desta dependem as ideias de pluralidade, de alteridade, de ação recíproca, de mutualidade, que estão no centro da noção de reconhecimento mútuo.

A dialética entre *reconhecer* e *ser reconhecido*, ou seja, a dialética entre a voz ativa e passiva, aponta para a dinâmica passagem do “reconhecimento-identificação”, no qual o sujeito de pensamento pretende efetivamente o “domínio do sentido”, para o “reconhecimento mútuo”, em que o sujeito se coloca sob a tutela de uma relação de reciprocidade, na variedade das capacidades que modulam seu poder de agir (*agency*).

A justificativa se dá pela tentativa de se estabelecer um empreendimento teórico considerado democrático¹⁹⁵, a partir da dificuldade encontrada pela fenomenologia em superar a dissimetria originária entre Mim e Outrem e em formar a ideia de reciprocidade, tão essencial à ideia de *verdade* quanto à de *justiça*. Nesse sentido, se estabelece, em primeiro lugar, a temática da *identidade*; depois, acompanhando-a, a temática da *alteridade*; e, por fim, em um pano de fundo mais dissimulado, a da dialética entre *reconhecimento* e *desconhecimento* (*misrecognition*), uma vez que será a possibilidade do desconhecimento, “forma mais teórica da inquietação”, que dará ao reconhecimento sua autonomia. É justamente “entre” que se concentra a dialética da dissimetria entre Mim e Outrem e a mutualidade das relações. Tais questões ficarão mais evidentes quando enfrontarmos o problema da desigualdade.

¹⁹⁵ Democracia entendida, aqui, como *invenção*, como será definida no Capítulo 4.

3 OS RASTROS DA DESIGUALDADE

“Pois como conhecer a origem da desigualdade entre os homens se não começarmos por conhecer eles mesmos?”

ROUSSEAU, Jean-Jaques, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

A crescente desigualdade e as suas consequências sociais, políticas e econômicas se tornaram um dos principais temas da pauta mundial, seja no âmbito acadêmico, seja no ambiente político, resultando numa eclosão de manifestações e trabalhos sobre os reflexos políticos da desigualdade, colocando o problema da justiça no centro desses debates. Nesse contexto, Thomas Piketty vai dizer que a questão da desigualdade e da redistribuição está no coração do conflito político¹⁹⁶; Amartya Sen dirá que a necessidade de um exame crítico dos preconceitos e atitudes político-econômicas tradicionais nunca foi tão grande¹⁹⁷; Yves Charles Zarka sustentará que não podemos mais aceitar as desigualdades cada vez mais gritantes¹⁹⁸; Joseph Stiglitz afirmará que o nosso sistema político-econômico não só é ineficiente e instável, mas *fundamentalmente injusto*¹⁹⁹. Essa é uma pequena ilustração de uma nova percepção que vem sendo forjada em nível mundial²⁰⁰.

Para os jovens *indignados* e para os manifestantes de todo o mundo, o capitalismo não consegue cumprir as suas promessas, gerando até o que não prometeu – desigualdade, poluição, desemprego e a degradação dos valores ao ponto de tudo ser aceitável e não haver

¹⁹⁶ PIKETTY, Thomas. *L'économie des inégalités*. 6. ed. Paris: La Découverte, 2008. p. 3; e PIKETTY, Thomas. *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris: Seuil, 2013. p. 18 e 38.

¹⁹⁷ SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 150.

¹⁹⁸ ZARKA, Yves Charles. *L'inappropriabilité de la Terre : principe d'une refondation philosophique*. Paris : Armand Colin, 2013. p. 5.

¹⁹⁹ STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa: Bertrand, 2014. p. 43.

²⁰⁰ Ver também: KRUGMAN, Paul. We Are the 99.9%. *The New York Times*. The Opinion Pages. New York, 24 nov 2011. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2011/11/25/opinion/we-are-the-99-9.html>>. Acesso em: 21 nov. 2014; COHEN, Daniel. *Richesse du monde, pauvretés des nations*. 2 ed. Paris: Flammarion, 1998; DOUZINAS, Costas. Greek protests show democracy in action. *The Guardian*. London, 7 February 2011. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/commentisfree/2011/feb/07/greece-protest-democracy-government>>. Acesso em: 21 nov. 2014; Spanish youth rally in Madrid echoes Egypt protests. *BBC News*. London, 18 mai. 2011. Disponível em: <<http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-13437819>>. Acesso em: 21 nov. 2014; Movimiento 15-M: los ciudadanos exigen reconstruir la política. *El País*. Madrid, 17 mai. 2011. Disponível em: <http://politica.elpais.com/politica/2011/05/16/actualidad/1305578500_751064.html>. Acesso em: 21 nov. 2014; Occupy protests around the world: full list visualized. *The Guardian*, London, 14 nov. 2011. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/news/datablog/2011/oct/17/occupy-protests-world-list-map>>. Acesso em: 21 nov. 2014.

ninguém responsável²⁰¹. Mais importante: acabamos percebendo que há mecanismos políticos e socioeconômicos que produzem a desigualdade²⁰² e que, em certo sentido, ela seria consequência da lógica do capitalismo²⁰³.

A partir desse pano de fundo e com base no quadro teórico estruturado no capítulo anterior, analisaremos a desigualdade em nível mundial. Para tanto, num primeiro momento, apresentamos algumas premissas teóricas e metodológicas fundamentais para a análise dos dados, que foram obtidos por meio de relatórios e pesquisas empíricas de autores e organizações internacionalmente reconhecidos, de modo a formatar um quadro geral da dimensão da pobreza; para, ao final, a partir das contrariedades evidenciadas, demonstrar que os patamares atuais de desigualdade são também um problema filosófico, naquilo que procuramos denominar de *kwashiorkor global*, que produz graves consequências em termos políticos (*déficit democrático*).

3.1 IGUALDADE DE QUÊ?

Embora o tema da desigualdade esteja entre aqueles mais discutidos atualmente, não se pode afirmar que ela seja exatamente uma novidade. A concentração de poder econômico e político foi, de várias maneiras, mais extrema nas sociedades pré-capitalistas do Ocidente²⁰⁴. Nesse sentido, dizia o antigo historiador grego Tucídides: “o justo, nas discussões entre os homens, só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem”²⁰⁵. Segundo Piketty, desde o nascimento da economia política clássica, a questão da distribuição da riqueza já estava no centro de todas as análises²⁰⁶; tanto é assim que, em 1776, Adam Smith dirá: “A violência e a injustiça dos

²⁰¹ STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa: Bertrand, 2014. p. 43. “Se ninguém é responsável, se nenhum indivíduo pode ser culpado pelo que aconteceu, isso significa que o problema reside no sistema político-econômico”. (Id., p. 41).

²⁰² PIKETTY, Thomas. *L'économie des inégalités*. 6. ed. Paris: La Découverte, 2008. p. 4.

²⁰³ ZARKA, Yves Charles. *L'inappropriabilité de la Terre* : principe d'une refondation philosophique. Paris : Armand Colin, 2013. p. 72.

²⁰⁴ STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa : Bertrand, 2014. p. 90. Ver também: ROTHBARD, Murray N. *Economic Thought before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Vol. I. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar, 1995.

²⁰⁵ TUCÍDIDES. *História pela Guerra do Peloponeso*. 4.ed. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2001. Disponível em: <http://funag.gov.br/loja/download/0041-historia_da_guerra_do_peloponeso.pdf>. Acesso em: 02 ago. 2014. p. 347-8.

²⁰⁶ PIKETTY, Thomas. *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris : Seuil, 2013. p. 19.

dirigentes da humanidade é um mal antigo para o qual, temo, a natureza dos negócios humanos só muito dificilmente encontrará um remédio”²⁰⁷.

Portanto, não por acaso, em 1753, a Academia de Dijon oferecia um prêmio para quem melhor resolvesse o seguinte problema: *qual a fonte da desigualdade entre os homens e se ela é autorizada pela lei natural?* Embora Jean-Jacques Rousseau não tenha recebido o prêmio, na época, essa questão provocativa resultou na redação do seu *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Rousseau é resgatado aqui não simplesmente para ilustrar que o problema da desigualdade perpassa comunidades e gerações, mas principalmente pela atualidade das questões levantadas pelo filósofo genebrino. Na tentativa de problematizar a *identidade* a partir dos debates propostos pelos teóricos do reconhecimento e seus críticos, o que buscamos fazer é demonstrar algo que Rousseau já havia percebido há muito tempo, sintetizado na seguinte interrogação: “como conhecer a origem da desigualdade entre os homens se não começarmos por conhecer eles mesmos”²⁰⁸?

Nesse contexto, o autor reconhece dois tipos de desigualdades: aquela que poderíamos chamar de natural ou física e aquela que poderíamos chamar de desigualdade moral ou política (*desigualdade de instituição*)²⁰⁹. Nesse sentido, podemos afirmar que alguma desigualdade é, de fato, inevitável. E, com isso, Joseph Stiglitz, por exemplo, também concorda²¹⁰. É dizer: sempre haverá certo grau de desigualdade entre os homens justamente porque somos diferentes, e essa diferença provoca dissimetrias inexoráveis. Entretanto, o fosso existente entre as capacidades de agir de diferentes agentes humanos aumenta gradativamente na medida em que as instituições políticas são arquitetadas de modo a potencializar as diferenças naturalmente existentes. Em outras palavras, a *desigualdade natural* é radicalizada com a *desigualdade de instituição*.

²⁰⁷ SMITH, Adam. *Inquérito sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. Vol. I. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987. p. 816.

²⁰⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Flammarion, 2008. p. 51.

²⁰⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012. p. 43. “Quem cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais habilidoso ou o mais eloquente tornou-se o mais considerado, e esse foi o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício: dessas primeiras preferências nasceram, por um lado, a vaidade e o desprezo; por outro, a vergonha e inveja”. (Id., p. 86). “As coisas nesse estado podiam ter permanecido iguais se os talentos fossem iguais e se houvesse um equilíbrio dos gêneros alimentícios. Mas a proporção, que em nada se mantinha, logo se rompeu; o mais forte realizava mais trabalho; o mais habilidoso tirava melhor partido do seu; o mais engenhoso encontrava meios de abreviar o trabalho; o lavrador tinha mais necessidade de ferro, ou o ferreiro mais necessidade de trigo, e trabalhando igualmente, um ganhava muito, enquanto o outro tinha dificuldade de viver. É assim que a desigualdade natural se desdobra imperceptivelmente com a desigualdade de arranjo, e as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas das circunstâncias, tornam-se mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos, e começam a influir na mesma proporção sobre a sorte dos indivíduos”. (Id., p. 91).

²¹⁰ STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa : Bertrand, 2014. p. 64.

Evidentemente, Rousseau atribuía a causa da extrema desigualdade ao fato de não termos preservado o estado de natureza. Dirá o filósofo genebrino que o excesso de ociosidade de uns, o excesso de trabalho de outros, a facilidade de provocar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade, os alimentos muito requintados dos ricos, com sucos apimentados que lhes causam indigestões, a má-alimentação dos pobres, que muitas vezes falta e os leva, quando possível, a sobrecarregar avisadamente o estômago, as vigílias, os excessos de todo tipo, os transportes imoderados das paixões, as fadigas, o esgotamento do espírito, os inúmeros dissabores e sofrimentos experimentados em todas as condições, poderiam ter sido evitados se tivéssemos conservado a maneira de viver simples, uniforme e prescrita pela natureza²¹¹.

Em razão disso, Rousseau fará uma das suas mais aguçadas críticas ao instituto da propriedade privada, reconhecendo, todavia, que este é o fundamento da sociedade civil:

O primeiro que, ao cercar um terreno, teve a audácia de dizer *isto é meu* e encontrou gente bastante simples para acreditar nele foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras e assassinatos, quantas misérias e horrores teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas e cobrindo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘não escutem esse impostor! Estarão perdidos se esquecerem que os frutos são de todos e a terra é de ninguém’²¹².

Conforme se verifica pelo excerto acima, para o filósofo genebrino, a propriedade privada se afasta do direito natural, razão pela qual, só pode ser produto de uma artificialidade, ou, melhor, de uma *mentira*. Entretanto, afastando-se ou não do direito natural, mesmo Rousseau admite o caráter fundacional da propriedade privada para a sociedade civil, razão pela qual optamos por não problematizar a legitimidade do direito à propriedade, mas, sim, partir disso como um fato, eis que reconhecido por praticamente todas as ordens jurídicas²¹³.

²¹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012. p. 51-2.

²¹² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012. p. 80. (grifo do autor). Segundo Zarka, a apropriação é provavelmente tão antiga quanto a humanidade ela mesma: “Or, l’appropriation est en vérité l’oubli de ce que nous sommes dans notre rapport à la fois à l’humanité et au monde vivant au-delà de l’humanité” (ZARKA, Yves Charles. *L’inappropriabilité de la Terre* : principe d’une refondation philosophique. Paris : Armand Colin, 2013. p. 6 e 13).

²¹³ Isso não significa dizer que o instituto da propriedade privada não possa ser questionado. As discussões sobre redistribuição não deixam de enfrentar esse problema. O que se está querendo dizer é que o problema da desigualdade deve ser analisado na complexidade daquilo que existe, ou seja, a partir dos múltiplos influxos que compõem as relações jurídicas, políticas e sociais, e, nesse sentido, negar a força da propriedade privada seria enfraquecer a cientificidade deste trabalho.

Na realidade, concordamos com Stiglitz quando assevera que, ao analisar o fenômeno da desigualdade, é praticamente impossível destacar a contribuição relativa de qualquer fator, dado o elevado grau de interligação entre as várias forças que a moldam²¹⁴. Desse modo, para fins deste trabalho, quando falamos em fundamentos da desigualdade, nos limitamos a dizer que há uma relação fundamental entre *desigualdade* e *identidade*, isto é, que a avaliação da injustiça da desigualdade passará pelo inevitável questionamento sobre o reconhecimento recíproco, razão pela qual, optamos por concentrar os esforços na avaliação dos seus rastros, isto é, das marcas mais evidentes da desigualdade. Isso porque há uma questão anterior a ser respondida para analisar e medir a desigualdade, que resumidamente poderia ser assim formulada: mas, afinal, igualdade de *quê*? Ou do que exatamente estamos falando quando criticamos a desigualdade?

Interessante notar que todos os debates contemporâneos de filosofia política, moral e econômica enfrentam, em alguma medida, o tema da igualdade. Justamente por isso, Amartya Sen dirá que todas são *igualitaristas*: “Todos são ‘igualitaristas em um ponto crucial – eles defendem fortemente a igualdade de algo que todas as pessoas devem ter, e que é absolutamente vital em sua abordagem particular’²¹⁵. Esse traço comum (*l'égalitarisme*), presente em todas as correntes teóricas, envolve a necessidade de demonstrar uma igual consideração de todos os interessados, ao ponto de sustentar, nesse contexto, que a igualdade é imperativa.

Quando perguntamos “igualdade de quê?”, estamos evidenciando, com isso, em seu caráter mais concreto, a *onipresente diversidade humana*, na aguçada adjetivação de Amartya Sen. Somos profundamente diferentes uns dos outros, constituídos por diferentes características, desde aquelas pessoais, como a idade, sexo, habilidades físicas e intelectuais, até aquelas características mais externas ao sujeito, que evidentemente também constituem sua identidade, como o local onde nasceu, o contexto social em que vive, a renda, os direitos e as oportunidades que possui, a satisfação de suas necessidades: “É precisamente por causa dessa diversidade que defender o igualitarismo em um domínio obriga a recusá-lo num outro”²¹⁶.

Nesse sentido, a análise acerca da desigualdade deve enfrentar dois aspectos: *a heterogeneidade fundamental do ser humano*, bem como a multiplicidade de variáveis para que se possa avaliar a igualdade. A mensuração da desigualdade, portanto, depende da escolha

²¹⁴ STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa : Bertrand, 2014. p. 14.

²¹⁵ SEN, Amartya. *Repenser l'inégalité*. Trad. Paul Chemla. Paris: Seuil, 2000. p. 10. (tradução nossa).

²¹⁶ SEN, Amartya. *Repenser l'inégalité*. Trad. Paul Chemla. Paris: Seuil, 2000. p. 12. (tradução nossa).

das variáveis sobre as quais a análise se concentrará (*variable focale*) ao comparar pessoas diferentes. Além disso, deve ser levada em consideração a multiplicidade de faces de uma mesma variável (*pluralité interne*), isto é, mesmo consideradas elementares ou uniformes, determinadas variáveis apresentam uma ampla pluralidade interna (critérios de renda real, ou de felicidade, por exemplo)²¹⁷.

Tal comparação será sempre limitada, uma vez que a variável escolhida será limitada. Far-se-á sempre uma comparação estática de um fenômeno dinâmico, como se analisássemos uma foto, que poderá muito bem retratar um determinado ponto fixo, a partir de um determinado foco, mas que, evidentemente, estará ignorando toda a infinidade e movimento de variáveis que não estão sendo (e que nunca poderão ser simultaneamente) levadas em consideração na avaliação da desigualdade. Em outras palavras, a desigualdade a partir de uma variável pode criar uma situação totalmente diferente da desigualdade a partir de outra variável. É dizer: “A igualdade em relação a uma variável não coincide necessariamente com a desigualdade em outra”, por isso, a *onipresença da diversidade humana* deve ser enfrentada tanto quanto a diversidade de variáveis focais envolvidas (*diversité des focalisation*)²¹⁸.

Nesse sentido, os estudos sobre a igualdade que partem de um postulado de uniformidade primeira (*uniformité première*), como “todos os homens nascem iguais”, careceriam desse aspecto essencial – a diversidade humana – que nunca será uma complicação secundária, que possa ser introduzida num segundo momento. Ou seja, a igualdade só se torna um problema justamente porque não somos iguais. Entretanto, compartilhamos diversos aspectos da nossa constituição identitária, tanto que é possível falarmos em desigualdade, expressão da radicalização das diferenças naquilo que é comum.

E por que, então, problematizar a igualdade? Justamente porque a igualdade é uma medida de justiça, e o Direito não se sustenta sem essa medida. Uma teoria do direito e uma teoria da democracia estarão sempre ligadas a uma teoria da igualdade. Isso porque a noção de igualdade está intimamente ligada à noção contemporânea de legitimidade, como se verá mais adiante (no próximo capítulo). Desse modo, sem problematizar a igualdade, é impossível compreender o fenômeno jurídico, inclusive enquanto instância pautada por critérios de justiça.

²¹⁷ SEN, Amartya. *Repenser l'inégalité*. Trad. Paul Chemla. Paris: Seuil, 2000. p. 19.

²¹⁸ “L'éthique de l'égalité doit prendre en compte comme il convient l'omniprésence de nos diversités, qui affectent les relations entre les espaces. C'est précisément en raison de la *diversité* des êtres humains que la *pluralité* des variables focales peut faire un telle différence”. (SEN, Amartya. *Repenser l'inégalité*. Trad. Paul Chemla. Paris: Seuil, 2000. p. 58).

Mas, como ideia política, a igualdade não perde o seu poder e sua autoridade diante da diversidade ou da pluralidade? Ou, nas palavras de Amartya Sen: “se é possível falar tantas vozes diferentes, ainda podemos levar qualquer de suas exigências a sério”²¹⁹? A pluralidade ou diversidade não diminui a autoridade da igualdade; na realidade, ainda que seja paradoxal, ela é sua fonte originária.

Portanto, antes mesmo de um espaço específico a ser escolhido (*variable focale*) para avaliar a igualdade, o imperativo coloca a necessidade de valorizar a igualdade num espaço considerado particularmente importante. Ela exige certa imparcialidade de determinada forma de *consideração igual*. No mínimo, exige que examinemos minuciosamente o fundamento do sistema de avaliação proposto.²²⁰

A partir dessas premissas, será sempre necessário avaliar quais são os *bens* de uma comunidade. De acordo com a identificação daquilo que tem *valor* para uma comunidade, é possível determinar o *espaço de avaliação*. O enfrentamento dessas questões metodológicas é fundamental porque aqui reside boa parte da falibilidade das teses sobre a desigualdade. Conforme destacado anteriormente, o método fenomenológico-hermenêutico pressupõe o caráter intersubjetivo da linguagem; pressupõe também seu caráter finito e precário. Ou seja, a definição do *espaço de avaliação* será sempre precária, uma vez que os *bens* de uma determinada comunidade não são *ontológicos* (no sentido, metafísico), mas, sim, constituídos pela linguagem e, desse modo, precária será a definição desses bens e sua ponderação social.

De todo modo, a tese central de Sen é que, para avaliar o bem-estar, os objetos de valor se expressam em *fonctionnements* e *capabilities* e o fato de haver variantes sociais particulares não impede que possamos considerar certas privações graves, ainda que isso não implique que as capacidades sejam de igual valor entre si ou que tenham o mesmo peso na avaliação de bem-estar de uma pessoa particular. Nesse sentido, há de se reconhecer a *incompletude* da metodologia, pois toda seleção particular de objetos de valor indica uma *ordem parcial de dominância*, considerados a partir de uma base informacional comprometida com a verdade²²¹.

²¹⁹ SEN, Amartya. *Repenser l'inégalité*. Trad. Paul Chemla. Paris: Seuil, 2000. p. 51. (tradução nossa).

²²⁰ “Cette pluralité – celle de l'évaluation des avantages de personnes différentes – se reflète dans des conceptions différentes non seulement de l'égalité, mais aussi de toute autre notion sociale qui fait à l'avantage individuel une place importante dans sa base d'information” (SEN, Amartya. *Repenser l'inégalité*. Trad. Paul Chemla. Paris: Seuil, 2000. p. 51-54).

²²¹ “Tout jugement de valeur dépend de la vérité de certaines informations et est indépendant de la vérité ou de la fausseté des autres”. (SEN, Amartya. *Repenser l'inégalité*. Trad. Paul Chemla. Paris: Seuil, 2000. p. 127).

Feitas essas considerações preliminares, e reconhecendo que a desigualdade é um conceito amplo e, em parte, opaco²²², é possível dizer que a desigualdade se expressa sempre em *relação*, isto é, pressupõe uma comparação entre agentes, evidenciando certa privação ou redução das capacidades de agir²²³.

Uma teoria de avaliação das desigualdades estará intrinsecamente ligada a uma teoria da estimação da pobreza, pois são conceitos que se relacionam. Nesse contexto, importante frisar que entendemos a pobreza não simplesmente como baixa renda, mas como a privação de uma satisfação mínima das capacidades elementares²²⁴. Embora seja importante distinguir conceitualmente a noção de pobreza como *inadequação de capacidade* da noção de pobreza como *baixo nível de renda*, essas duas perspectivas não podem deixar de estar vinculadas, uma vez que a renda é um meio importantíssimo de obter capacidades, o principal deles provavelmente, uma vez que é determinante sobre o que podemos ou não fazer em termos cotidianos. Em outras palavras: “uma renda inadequada é, com efeito, uma forte condição predisponente de uma vida pobre”²²⁵.

Assim, quando falamos que a pobreza corresponde à privação da satisfação mínima das capacidades elementares, não ignoramos que a *insuficiência de renda* é o principal fator ligado à privação das capacidades, não podendo jamais ser ignorada. Entretanto, a ampliação conceitual inaugurada pela noção de *capabilidades* se aproxima muito daquilo que Adam Smith chamou de *bens de primeira necessidade*:

Artigos de necessidade são, no meu entender, não só os bens indispensavelmente necessários para o sustento da vida, mas tudo o que os costumes do país consideram indecente uma pessoa respeitável, mesmo a mais humilde, não possuir. Uma camisa de linho, por exemplo, não é, rigorosamente falando, uma necessidade da vida. Os gregos e os romanos, suponho, viviam confortavelmente mesmo sem ter linho. Porém, nos tempos presentes, na maior parte da Europa um trabalhador diarista respeitável sentiria vergonha de aparecer em público sem uma camisa de linho, supondo-se que não a ter denota o desonroso grau de pobreza ao qual, presume-se, ninguém pode sucumbir sem má conduta extrema. O costume, da mesma maneira, tornou os sapatos de couro uma necessidade da vida na Inglaterra. A mais pobre das pessoas respeitáveis de qualquer dos sexos se envergonharia de aparecer em público sem eles.²²⁶

²²² SEN, Amartya. *Repenser l'inégalité*. Trad. Paul Chemla. Paris: Seuil, 2000. p. 88.

²²³ A *capabilidade* representa as “diverses combinaisons de fonctionnements (états et action) que la personne peut accomplir. La capacité est par conséquent, un ensemble de vecteurs de fonctionnements, qui indique qu'un individu est libre de mener tel ou tel type de vie”. (SEN, Amartya. *Repenser l'inégalité*. Trad. Paul Chemla. Paris: Seuil, 2000. p. 76).

²²⁴ SEN, Amartya. *Repenser l'inégalité*. Trad. Paul Chemla. Paris: Seuil, 2000. p. 31.

²²⁵ SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 120.

²²⁶ SMITH, Adam. *Inquérito sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. Vol. II. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987. p. 380-2. Próximo daquilo que chamamos juridicamente de “mínimo

Desse modo, como *critério de desvantagem*, a privação das capacidades é mais importante do que o baixo nível de renda, pois a renda é apenas instrumentalmente importante e seu valor derivado depende exclusivamente de muitas circunstâncias sociais e econômicas²²⁷. A análise que será feita mais adiante busca justamente evidenciar esse tipo de privação.

O método rotineiramente utilizado para identificar a pobreza consiste em traçar uma *linha* que demarca um valor de renda mínima, abaixo do qual as pessoas são consideradas pobres. A medida convencional da pobreza, então, consiste na contabilização das pessoas que estão *localizadas* abaixo dessa linha em confronto com a população total. Chama-se isso de método tradicional de contagem (*dénombrement*). A vantagem desse método é que ele possibilita encontrar um número claro e preciso de pessoas que se encontram em situação de pobreza.

Num primeiro ponto de vista, considerado *descritivo*, podemos identificar a pobreza reconhecendo uma privação. Nesse caso, bastaria definir o que é importante para uma determinada comunidade e identificar aqueles que estão privados de acessá-lo. Num segundo ponto de vista, denominado *política a seguir (politique à suivre)*, há sempre por trás uma recomendação política: “nessa segunda perspectiva, a pobreza é essencialmente uma questão de política pública a ser atingida, sendo a descrição apenas uma preocupação derivada”²²⁸.

A primeira perspectiva não ignora a segunda; na realidade, entende-se que a descrição é fundamental para a definição política a ser implementada. É a partir dessa perspectiva que trabalha Amartya Sen, justamente porque entende que a primeira etapa consiste em *diagnosticar a indigência*: dependendo do resultado do diagnóstico, será possível então determinar o que se deve fazer. A análise descritiva antecederia a decisão política. Nesse sentido, conforme se verificará mais adiante, compilamos os dados das principais organizações internacionais de modo a esboçar um retrato da dimensão quantitativa da miséria mundial.

Além disso, buscamos demonstrar que o problema da miséria mundial não parece ser uma simples consequência histórica de antigos exploradores. A desigualdade deita raízes na divisão da terra e na exploração do trabalho escravo, na aliança entre as elites, no acesso

existencial”. Nesse sentido, ver: BUFFON, Marciano. *Tributação e Dignidade Humana: entre os direitos e deveres fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

²²⁷ SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 175. “Le manque fondamental qu’implique la pauvreté, c’est celui des capacités minimales adéquates, même si elle est aussi, entre autres, une affaire d’inadéquation des moyens économiques de l’individu (les moyens de prévenir le manque de capacité)”. (Id., p. 184).

²²⁸ SEN, Amartya. *Repenser l’inégalité*. Trad. Paul Chemla. Paris: Seuil, 2000. p. 179. (tradução nossa).

desigual dos excluídos à educação e ao mercado de trabalho, na pouca efetividade dos gastos públicos na área social, na baixa representatividade dos pobres no governo. Nesse contexto, parece existir forte motivação política e fundamentação filosófica para que a desigualdade (radical) permaneça no patamar atual²²⁹.

Seria possível afirmar que ela deve muito ao fenômeno da Modernidade. Não que antes da Era Moderna não existisse desigualdade, miséria, pobreza, violência, autoritarismo etc. Conforme se destacou no início deste capítulo, a desigualdade é problematizada desde a antiguidade. Entretanto, a Modernidade acabou operando uma virada importante no pensamento contemporâneo. Ela se tornou um solo bastante fértil para que teorias defensoras do individualismo florescessem. Conforme se destacou no primeiro capítulo, é uma forma historicamente limitada de autointerpretação, que acabou se tornando predominante (*tradição do olhar interior*). E esse movimento de *internalização das verdades no próprio homem* criou uma razão desprendida (*disengaged*), um sujeito sem forma (*self pontual*). Isso gera a imagem do sujeito como idealmente *desprendido*, isto é, “livre e racional na medida em que se distinguiu plenamente dos mundos natural e social, de modo que sua identidade já não deve ser definida em termos do que está fora dele, nesses mundos”. Por conseguinte, gera uma visão pontual do *self*, idealmente pronto como “livre e racional para tratar esses mundos – e mesmo algumas das características de seu próprio caráter – instrumentalmente, como sujeitos à mudança e passíveis de reordenação a fim de melhor assegurar o bem-estar dele e dos outros”. Resultando numa *visão atomista da sociedade* como “constituída por propósitos individuais ou devendo ser explicada em última análise em termos desses propósitos”.²³⁰

Portanto, o problema da miséria mundial não se expressa pela simples falta de recursos (*ressources*), como se fosse uma mero problema de logística ou distribuição. Tampouco parece ser pela falta de instrumentos jurídicos, uma vez que nacional, internacional e transnacionalmente, há marcos regulatórios de proteção dos direitos humanos. Nesse contexto, a desigualdade radical está intimamente relacionada com a política e a filosofia, visto que se reuniu nas mãos dos mesmos poder político e poder econômico: “a história da

²²⁹ É justamente nesse sentido que Emílio Santoro sustenta que a pobreza não é “natural”, mas, sim, algo historicamente determinado. (SANTORO, Emílio. A historical perspective: from social inclusion to excluding democracy. In: COUNCIL OF EUROPE. *Redefining and combating poverty: Human rights, democracy and common assets in today’s Europe*. Trends in Social Cohesion. N. 25. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2012. Disponível em: <http://www.coe.int/t/dg3/socialpolicies/socialcohesiondev/source/Trends/Trends-25_en.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2015. p. 21).

²³⁰ TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 19.

distribuição da riqueza é sempre uma história profundamente política e não pode ser reduzida a mecanismos puramente econômicos”²³¹.

Nesse contexto, se forjou uma estrutura social calcada pelo consumo. O consumo é “a linguagem social, porque o que cada um de nós acredita ser seu gosto é determinado pelo lugar que ocupa na sociedade e sua tendência de subir e descer, de sorte que o consumo aparece estreitamente determinado pelo status social”.²³² Na metáfora do navio, que Alain Touraine faz para explicar a redução da sociedade a um mercado, poder-se-ia descrevê-la como sendo formada por três grupos: os pilotos, grupo de poucos números, não daqueles que comandam, mas que respondem as incitações do mercado e do meio ambiente em geral; os passageiros, que são consumidores e ao mesmo tempo membros da tripulação; e os náufragos que foram atirados ao mar como inúteis ou sobrecargas. Há, portanto, uma redefinição dos papéis, em que muitos não têm espaço para a emancipação.

Segundo Touraine, nesse cenário, os que são excluídos do movimento incessante das inovações e da decisão não se apoiam mais numa cultura de classe, no meio operário ou popular. Eles não se definem mais pelo que fazem, mas pelo que não fazem: pelo desemprego e pela marginalidade. Esta sociedade de mudança é também uma sociedade de miséria e da imobilidade²³³. No contexto brasileiro, ainda é difícil dizer que os excluídos ainda não se apoiam em uma cultura de classes.

Num profícuo e recente estudo realizado pelo economista francês Thomas Piketty, se analisou a distribuição da produção mundial de bens e serviços de 1700 até os dias atuais, comparando essa cifra com a distribuição da população no mundo, no mesmo período²³⁴. Conforme se verifica nos gráficos abaixo, entre 1900 e 1980, a Europa e a América concentravam entre 70% e 80% da produção mundial de bens e serviços, sendo que possuíam cerca de 30% da população mundial – o que evidencia o seu domínio econômico em relação ao resto do mundo. Entretanto, mesmo nesses extratos, a desigualdade é marcante. Isso porque, tanto a Europa quanto a América são extremamente heterogêneas, isto é, há severas dissimetrias entre a Europa ocidental e a Europa oriental, assim como ocorre em relação à América do Norte e a América Latina – ou seja, a concentração de riqueza é mais intensa do que se evidencia nos números abaixo:

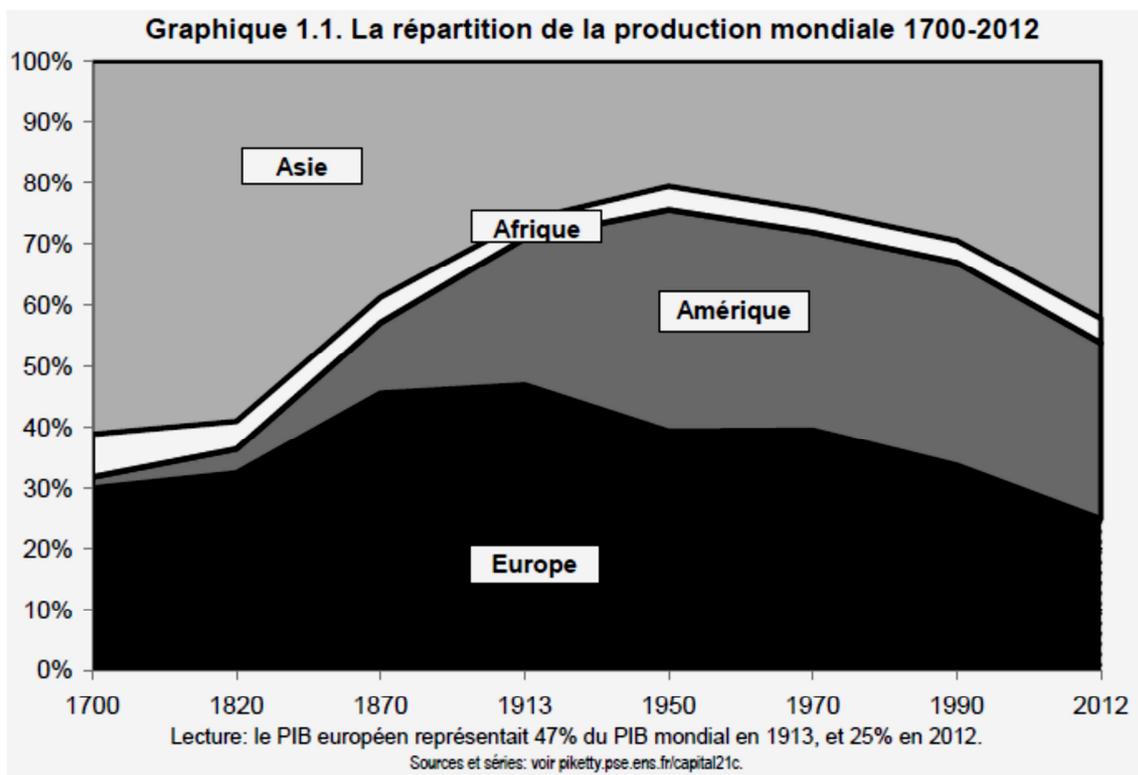
²³¹ PIKETTY, Thomas. *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris : Seuil, 2013. p. 47. (tradução nossa).

²³² TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. 6.ed. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 151-2.

²³³ TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. 6.ed. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 191-3.

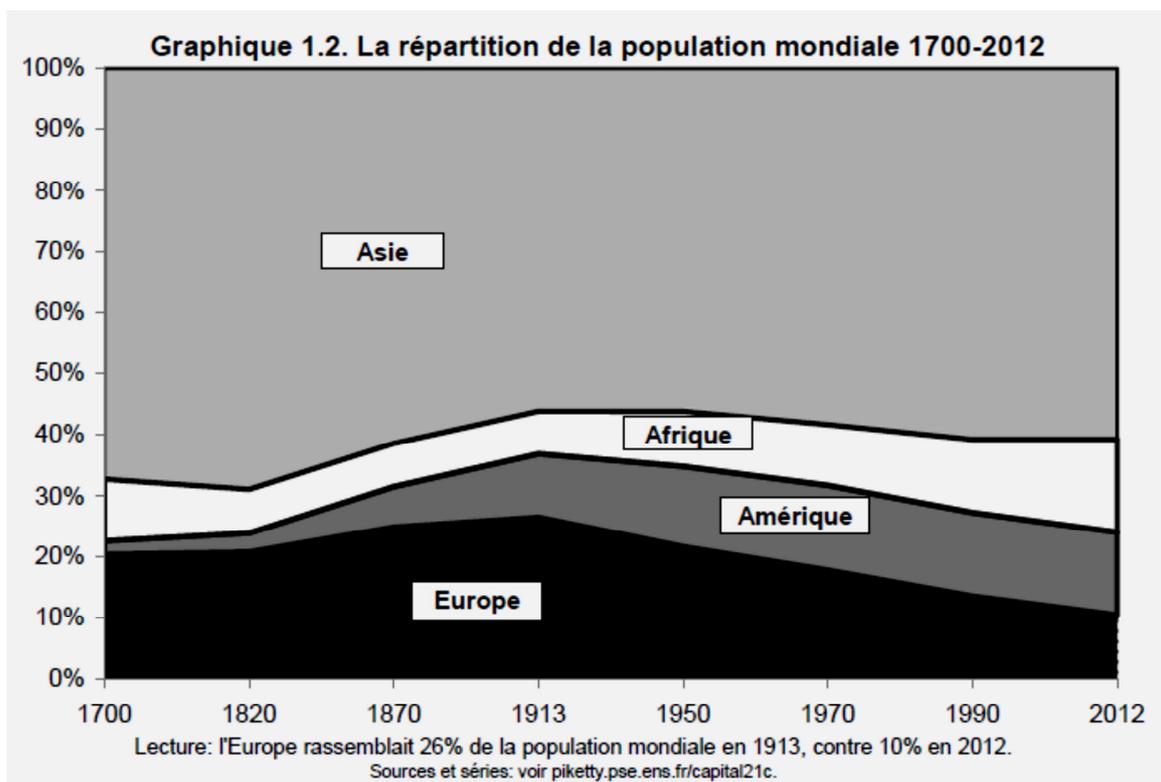
²³⁴ PIKETTY, Thomas. *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris: Seuil, 2013.

Gráfico 1 – A distribuição da produção mundial 1700-2012



Fonte: PIKETTY (2013, p. 106).

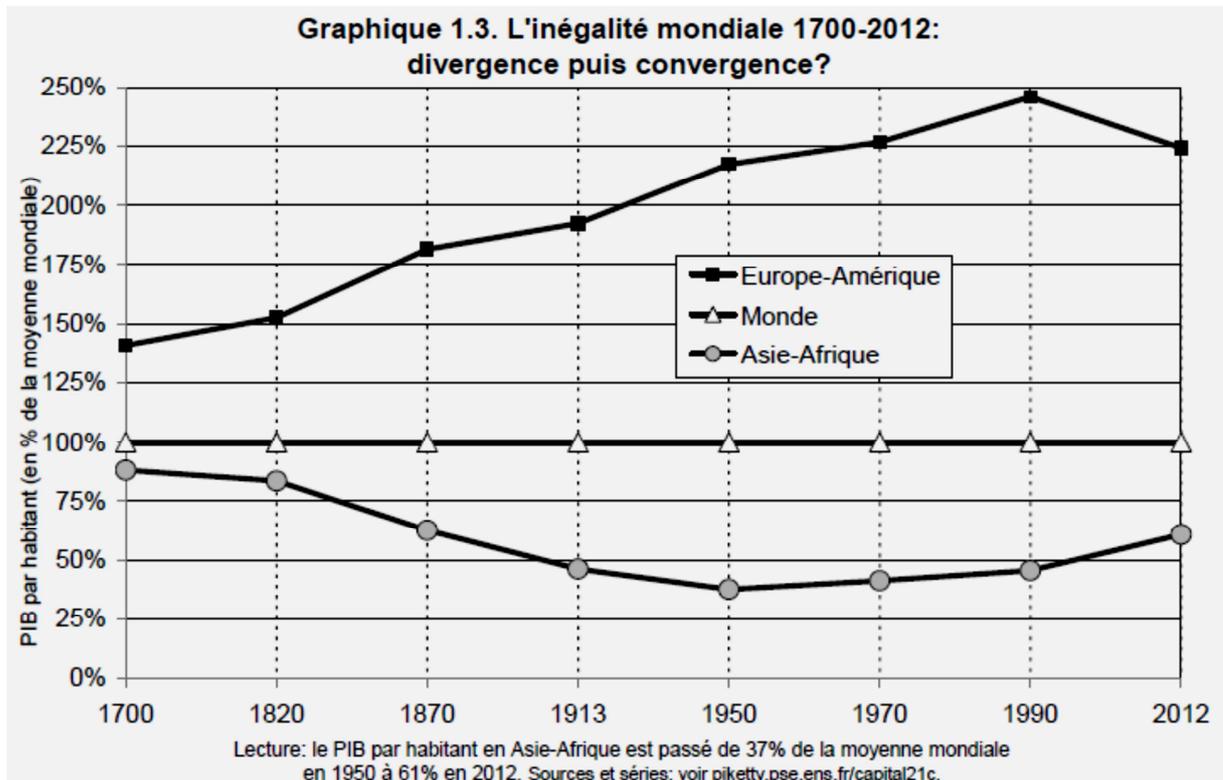
Gráfico 2 – A distribuição da população mundial 1700-2012



Fonte: PIKETTY (2013, p. 106).

Interessante notar, com base nesses números, que, de 1700 até 1990, a desigualdade existente entre os países da Europa e da América vinha crescendo em relação aos países da Ásia e África. Nas últimas décadas, todavia, estamos presenciando um fenômeno histórico distinto, uma *convergência* numérica, que poderia indicar a redução dos padrões de desigualdade atuais:

Gráfico 3 – A desigualdade mundial 1700-2012

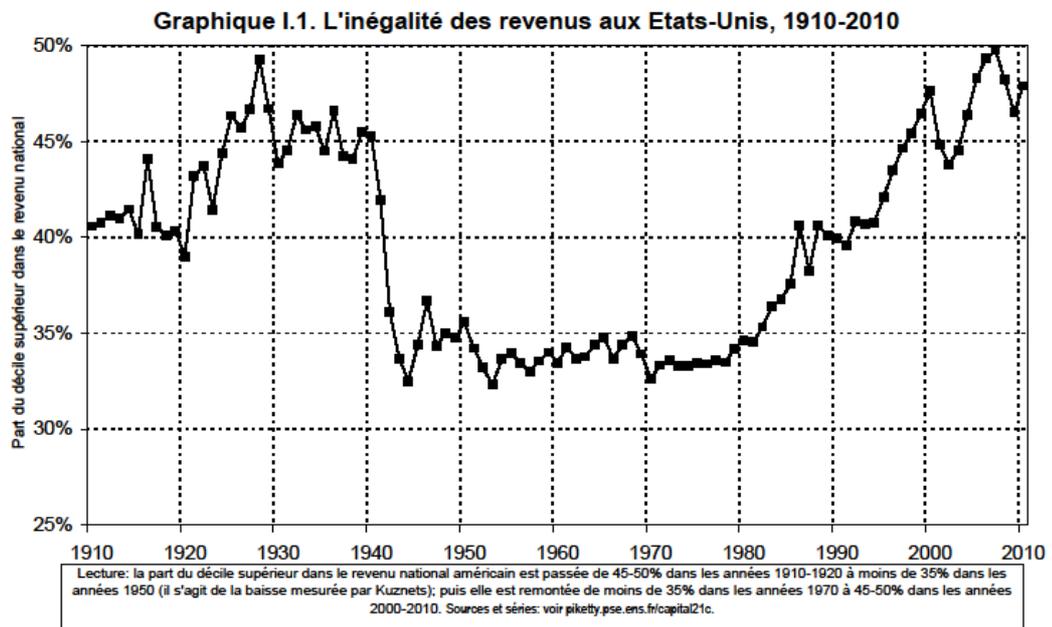


Fonte: PIKETTY (2013, p. 107).

Entretanto, como bem salienta o economista francês, a desigualdade no mundo, que vinha caindo, voltou a aumentar, como bem demonstra os gráficos a seguir. Piketty atribui esse fato a diversos fatores, mas principalmente ao aumento desproporcional dos salários de altos executivos (mormente, norte-americanos), que cresceu muito acima do PIB e da produtividade das últimas décadas, assim como ao fato de os rendimentos sobre o capital serem remunerados a uma taxa superior à da expansão da economia. E pior: Piketty repousa sua análise na comparação entre países, que, segundo ele, é muito mais difícil de mensurar as desigualdades do que no interior de uma dada sociedade, mas reconhece que a desigualdade do capital é muito mais forte no plano doméstico que no plano internacional²³⁵.

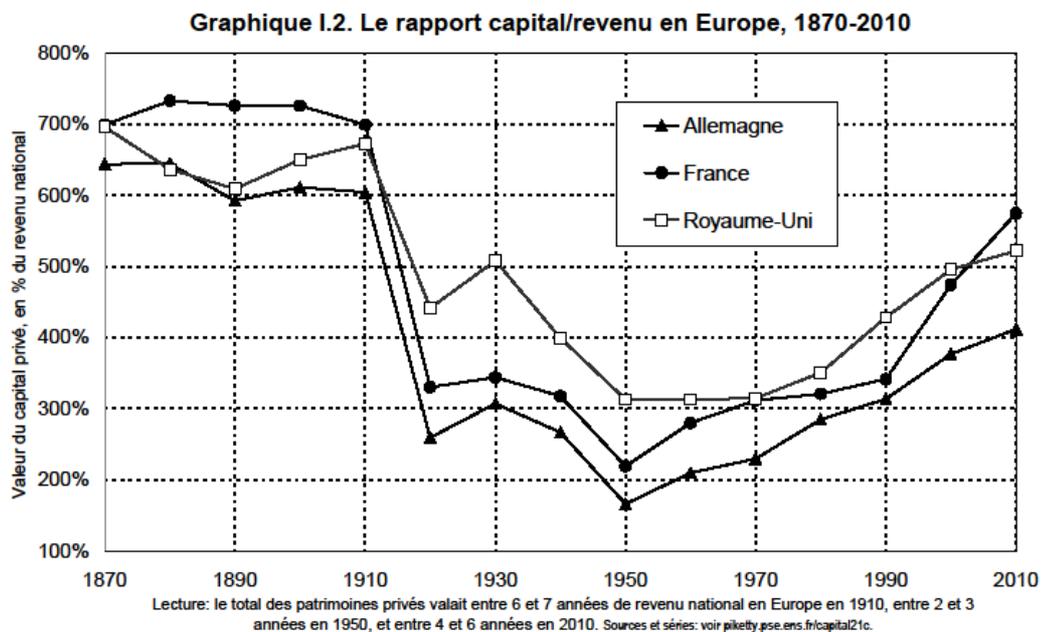
²³⁵ PIKETTY, Thomas. *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris: Seuil, 2013. p. 80-111. “L’inégalité de la propriété du capital est déjà une chose difficile à accepter et à organiser de façon apaisée dans le cadre d’une communauté

Gráfico 4 – A desigualdade de renda nos Estados Unidos 1910-2010



Fonte: PIKETTY (2013, p. 52).

Gráfico 5 – A relação capital/renda na Europa 1870-2010



Fonte: PIKETTY (2013, p. 54).

nationale. À l'échelle internationale, c'est chose presque impossible (sans à imaginer un rapport de domination politique de type colonial". (Id., p. 122).

Segundo dados sistematizados pelo *Programa Internacional de Estudos Comparativos sobre a Pobreza* (CROP), da Universidade de Bergen, Noruega, entre 1988 e 2002, os 25% mais pobres da população mundial reduziram sua participação na riqueza global de 1,16 para 0,92%, enquanto os 10% mais ricos acumularam mais riqueza, passando de 64,7 para 71,1% da riqueza produzida mundialmente. Como se verá adiante, essa proporção aumentou ainda mais. Reitera-se: a pobreza não é algo novo. Entretanto, nesta quadra da história, o que surpreende é o fato de a miséria ser considerada quase totalmente evitável: só esses 6,4% de aumento da riqueza dos mais ricos seriam suficientes para duplicar a renda de 70% da população da Terra, se tão somente fosse redistribuído o *enriquecimento adicional* produzido entre 1988 e 2002 dos 10% mais ricos do planeta, deixando intactas suas fortunas²³⁶.

Desse modo, os direitos humanos continuam a serem violados maciçamente. Thomas Pogge assevera que o descumprimento dos direitos humanos é mais ou menos diretamente ligado à pobreza: a conexão é mais direta no caso dos direitos humanos sociais e econômicos básicos, tais como o direito a um padrão de vida capaz de assegurar a saúde e o bem-estar de si e de sua família, inclusive alimentação, vestuário, habitação e cuidados médicos. A ligação é mais indireta no caso de direitos humanos civis e políticos associados a um governo democrático e ao Estado de Direito: pessoas extremamente pobres, muitas vezes subnutridos, analfabetos e preocupados com a luta pela própria sobrevivência, geralmente carecem de meios eficazes para resistir ou recompensar seus governantes, que são, portanto, normalmente governos opressores, ao passo que atendem aos interesses alheios, muitas vezes de estrangeiros, agentes (governos e corporações, por exemplo) que são mais “capazes de reciprocidade”, perpetuando uma desigualdade radical²³⁷.

Por um lado, a desigualdade radical existente é profundamente contaminada pelo modo como ela se acumulou através de um processo histórico que esteve profundamente permeado pela escravidão, o colonialismo, ou mesmo o genocídio. Porém, adverte Pogge: “Os ricos são rápidos em apontar que eles não podem herdar os pecados de seus ancestrais. De fato. Mas como podem então ter direito aos frutos desses pecados: para herdar essa enorme vantagem de poder e riqueza sobre o resto do mundo”²³⁸.

²³⁶ COMPARATIVE RESEARCH PROGRAMME ON POVERTY. SCIENTIFIC PORTFOLIO. CROP Vision. Bergen, 2010. Disponível em: <<http://www.crop.org/storypg.aspx?id=92&MenuNode=&zone=0>>. Acesso em: 21 out. 2011.

²³⁷ POGGE, Thomas. *World poverty and human rights*. Cambridge: Polity, 2008. Disponível em: <http://www2.ohchr.org/english/issues/poverty/expert/docs/Thomas_Pogge_Summary.pdf>. Acesso em: 21 out. 2011. (Tradução nossa).

²³⁸ “Se eles não são os titulares desse direito, então eles estão, de forma ativa, excluindo os pobres do mundo de suas terras e posses, contribuindo para as suas privações”. POGGE, Thomas. *World poverty and human rights*. Cambridge: Polity, 2008. Disponível em:

A hipótese central desse trabalho é que o problema da miséria mundial e suas consequências decorrem da noção de um *kwashiorkor global*, conceito filosófico criado como metáfora para desvelar o fenômeno originado da implicação direta existente entre pobreza e democracia (*déficit*), por meio da relação existente entre Mim e o Outro. O *kwashiorkor* é um tipo de doença decorrente da desnutrição. Seu nome deriva de um dos dialetos de Gana e significa “aquele que foi deixado de lado”, apontando para a relação com o grande número de crianças que são acometidas pela doença depois que o irmão mais novo nasce, uma vez que a mãe acaba desmamando precocemente o filho mais velho. É o caso de Sennie²³⁹.

Tomando esse cenário como pano de fundo, pretende-se fazer uma análise da pobreza mundial à luz da *teoria do reconhecimento*: não propriamente para demonstrar a íntima relação existente entre miséria e desnutrição – relação que parece bastante óbvia –, mas para revelar o modo como *deixamos de lado* parcela considerável da população mundial ao ser definida a agenda global – inclusive no que tange à formação do *imaginário social*, porque a própria pobreza e os problemas sociais que compreendemos, as informações que recebemos e as posturas que tomamos acabam sendo, em regra, reações e reproduções dos modelos instituídos no nível dessas deliberações, em que prevalece a dissimetria entre os agentes humanos.

Portanto, em uma era marcada pela *felicidade paradoxal*, parafraseando o título da obra de Lipovetsky²⁴⁰, onde o *homo consumericus* tornou-se incapaz de encontrar a mínima satisfação na vida quando não está consumindo²⁴¹, as reflexões esboçadas neste trabalho representam uma tentativa de colocar em foco aqueles cujas vozes são sutilmente abafadas e silenciadas no âmbito das deliberações políticas. Estamos falando de pessoas que não estão propriamente à margem, enquanto *excluídos* de um sistema, numa relação dialética entre aqueles que possuem sua *capacidade* reconhecida e aqueles que possuem sua *capacidade*

<http://www2.ohchr.org/english/issues/poverty/expert/docs/Thomas_Pogge_Summary.pdf>. Acesso em: 21 out. 2011. (Tradução nossa).

²³⁹ BROCK, J. F.; Autret, M. *Kwashorkor in Africa*. World Health Organization. Monograph Series n. 8. Geneva: WHO, 1952. Disponível em: <http://whqlibdoc.who.int/monograph/WHO_MONO_8.pdf>. Acesso em: 21 out. 2011. (tradução nossa). Quando Sennie chegou ao hospital no dia 1º de julho, ela estava com três anos de idade, apática e desanimada. Com apenas 8,5kg, estava perigosamente abaixo do peso. Agarrada em sua mãe assustada, seu vestido azul estava livremente pendurado em seu corpo esquelético. Sennie teve de ser carregada para dentro do hospital porque mal conseguia andar sozinha. Os ombros e os braços dolorosamente finos contrastavam com seu rosto inchado; e a pele severamente rachada nas pernas inchadas mostrava sinais inconfundíveis de que Sennie estava sofrendo de *kwashiorkor*. (HENDRICKS, Lisa Katelyn; PRUD'HOMME, Justin. *Sennie's Story: Overcoming Kwashiorkor*. Washington, US Agency for International Development, out. 2010. Disponível em: <http://liberia.usaid.gov/stories_from_the_field/node/242>. Acesso em: 21 out. 2011) (tradução nossa).

²⁴⁰ LIPOVETSKY, Gilles. *Le bonheur paradoxal*. Paris: Gallimard, 2006.

²⁴¹ “Vivemos em sociedade de dominante frívola, último elo da plurissecular aventura capitalista-democrática-individualista”. (LIPOVETSKY, Gilles. *O Império do Efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 13).

negada, mas, sim, de pessoas *esquecidas*, cuja constituição da própria identidade é problemática, evidenciando a relação existente entre reconhecimento, não-reconhecimento e desconhecimento.

3.2 DIAGNÓSTICO DA MISÉRIA MUNDIAL

Se tomarmos como referência a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948²⁴², notaremos que mais da metade da humanidade não dispõe da possibilidade de exercer seus direitos inerentes à própria condição humana – efeito da desigualdade radical entre sujeitos que compartilhariam algum tipo de identidade. Nos rastros da desigualdade, seria possível falar em *identidade humana*?

A *identidade* se apresenta como condição de possibilidade para falarmos em *dissimetria*²⁴³ e, por conseguinte, em *assimetria* e *desigualdade*. Isso porque a desigualdade passa, antes de tudo, pela interrogação “quem sou?” na relação com “quem és?”. A desigualdade se expressa sempre enquanto *relação*. Desse modo, só é possível falar em *dignidade* por meio de um processo de constituição de identidade, uma espécie de antecipação de sentido, que demonstra, na *diferença*, a ética da linguagem envolvida e a teoria política que sustenta a noção de igualdade de uma determinada comunidade historicamente localizada.

Não se está, com isso, buscando *essencializar* a identidade (no sentido ontológico do termo); a identidade é entendida, aqui, enquanto permanente formação e transformação, enquanto reconhecimento de si e reconhecimento mútuo, conjugando uma abordagem *teórica-ontológica* a uma abordagem eminentemente *ética*, evidenciando que a centralidade da conflituosidade social está na noção de identidade, conforme amplamente trabalhado no capítulo precedente.

²⁴² Ao fazer referência à Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, não ignoro os *fragmentos globais* que compõem o mundo construído sob a hegemonia do pensamento racional eurocêntrico (MENDIETA, Eduardo. *Global Fragments: Globalizations, Latin Americanisms, and Critical Theory*. Albany: Suny, 2007). Apenas tomo como base, entre tantas outras possíveis, uma referência normativa formal que expresse, ainda que minimamente, aquilo que se pode considerar juridicamente existencial para a condição humana. Evidentemente, isso carece de uma análise mais aprofundada, dialogando, entre outros, com os novos estudos descoloniais ou pós-coloniais. Nesse sentido, ver: BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. *Novos Estudos Jurídicos*. Vol. 19, Itajaí, 2014, p. 201-230. <Disponível <http://dx.doi.org/10.14210/nej.v19n1.p201-230>>. Acesso 22 set. 2014; e INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, nº 431, Pós-colonialismo e pensamento descolonial. A construção de um mundo plural, São Leopoldo, Ano XIII Unisinos, nov. 2013. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao431.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2014.

²⁴³ RICOEUR, Paul. *Percursos do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 168.

Assim, partindo desse quadro teórico, com as ressalvas feitas anteriormente, procuramos evidenciar a dimensão da pobreza mundial sob um prisma *descritivo*, a partir dos *números da pobreza* – cuja análise se justifica sobremaneira diante da quantidade alarmante de pessoas que não têm acesso a condições de vida consideradas minimamente fundamentais para uma existência digna²⁴⁴.

Os *números da pobreza* apontam para uma unidade, como se todos aqueles que estivessem abrangidos por esse critério quantitativo compartilhassem das mesmas ausências. Nesse sentido, mais uma vez, reconhecemos a limitação desse critério, mas o consideramos um importante mecanismo de constituição de um retrato (generalizante evidentemente). Desse modo, a leitura da dimensão da pobreza mundial deve ser feita não a partir dessa *unidade* que se poderia sugerir, mas da *unicidade do mundo*, isto é, como expressão de um mosaico, constituída de diferentes partes, formas e cores, mas que, em determinada expressão, formam algum tipo de *unicidade*²⁴⁵.

Atualmente, o mundo possui mais de 7 bilhões de habitantes. Cada unidade numérica que forma esse conjunto corresponde a uma narrativa particular. É dizer: a *frieza dos números* esconde *histórias de vida*. Por isso, ao longo da exposição, algumas narrativas reais serão resgatadas, a fim de manter *viva* a ilustração abaixo e realizar um processo constante de *rememoração*²⁴⁶.

Somos, portanto, um entre tantos outros bilhões de habitantes que por aqui vivem. Um deles é Mary Mwasi. Há dias em que Mary Mwasi não sabe onde ela vai encontrar forças para sair da cama. Mas a exaustão, a doença e o desespero não vão alimentar as crianças ou buscar

²⁴⁴ A noção de existência digna não será melhor aprofundada neste artigo. Assim como a identidade, a dignidade humana deve ser compreendida a partir da *finitude* e *historicidade* da linguagem, ou seja, se traduz como uma construção intersubjetiva que não está imune ao tempo, a qual estará sempre sujeita à *desconstrução* e *reconstrução* (HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008). Além disso, a noção de dignidade envolve um caráter moral e político que o define e, em razão desse caráter, estará sempre em processo de *tensão*, não sendo possível conceituá-lo *a priori*, pois estará sempre imerso num determinado contexto intersubjetivo que precisa ser *desvelado*.

²⁴⁵ MAFFESOLI, Michel. *O Tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

²⁴⁶ No sentido desenvolvido Capítulo 2, em especial no sucapítulo 2.2.2.1. As narrativas encontradas no decorrer deste texto se justificam na medida em que nos defrontamos com o *Rosto*, na linha que trata Lévinas. Além disso, acaba aplicando as conclusões obtidas por uma recente experiência realizada na Universidade de Pensilvânia. Os pesquisadores deram 5 dólares para cada estudante em troca da resposta de um breve questionário. Após lerem um prospecto, os estudantes eram demandados a fazer uma doação à *Save de Children* (uma associação de caridade de combate à fome infantil). Havia dois prospectos diferentes. Um continha os dados da fome infantil em regiões africanas, números que ultrapassavam os milhões; o outro contava a história da pequena Rokia, uma menina de sete anos que vive na pobreza extrema, cuja foto acompanhava o prospecto. O primeiro prospecto permitiu aos pesquisadores recolher 1,16 dólares; o segundo, que ao invés de retratar a tragédia de milhões de pessoas, falava da tragédia de apenas uma, permitiu recolher 2,83 dólares. De acordo com esse estudo, as pessoas tendem a ajudar mais uma vítima individual que milhões de vítimas desconhecidas. (Cf. BANERJEE, Abhijit V.; DUFLO, Esther. *Repenser la pauvreté*. Trad. Julie Maistre. Paris: Seuil, 2012. p. 18-9).

a água; assim, de alguma forma, ela se levanta e caminha para a luz do sol de outra manhã queniana. “Eu tenho que procurar comida para o dia-a-dia das crianças” – disse a um conselheiro da U.S. Charity World Vision. “A vida é difícil. A menos que eu receba ajuda de pessoas bem-intencionadas, não podemos nos dar ao *luxo* de comer”. Como muitos outros residentes de Ghaza, uma aldeia perto da cidade portuária de Mombasa, Mary Mwasi está infectada com HIV. Pelo menos um de seus três filhos também está com AIDS, e os demais estão gravemente doentes – se da doença ou da desnutrição, ela não sabe dizer. Há dois anos, seu marido a deixou em busca de trabalho, e nunca mais voltou. Vive com medo na terra de seus sogros – medo de que eles descubram sua condição e expulsem-na da comunidade. Seus únicos *ativos financeiros* são algumas galinhas, mantidas em reserva para comprar remédios para as crianças. Ela sabe que não há esperança para ela. Sua preocupação é apenas com seus filhos²⁴⁷.

Mary Mwasi e Sennie são o retrato-vivo da condição desumana de parcela considerável da população mundial. Entretanto, elas são apenas duas pessoas entre:

a) *Dois bilhões e meio que não têm acesso a saneamento básico e esgoto.* Isso significa que mais de um terço de toda a população mundial ainda vive exposta a um conjunto amplo de doenças que poderiam ser prevenidas com alguns simples implementos na área de saúde pública. Esse número se concentra na África sub-saariana e no sul da Ásia, continente que agrupa quase 1,8 bilhões de pessoas nessa condição. Importante salientar que esta realidade considera o expressivo aumento do número de pessoas que passaram a ser atendidas por saneamento básico, analisando a década de 90 até os dias atuais (de 54 a 62%). Outrossim, a cobertura de saneamento é significativamente maior em áreas urbanas do que rurais. Quase um terço da população rural, ou seja, mais de um bilhão de pessoas, defeca a céu aberto, e desses, 83% vivem em 13 países, entre eles o Brasil²⁴⁸.

b) *Oitocentos e oitenta e quatro milhões que não têm acesso à água tratada.* São pessoas que conseguem sobreviver a partir de nascentes ou poços desprotegidos contra a contaminação externa (em particular, de matéria fecal), caminhando quilômetros com baldes nas mãos ou pequenos tanques na cabeça, bebendo águas superficiais (rios, lagos, lagoas), com o apoio de caminhões-tanque ou com (doações de) água engarrafada. Destaca-se: na

²⁴⁷ COZAY. One World. *An Everyday Africa Mom: Life in Poverty: Mary Mwasi*. 2004. Disponível em: <<http://cozay.com/ONE-WORLD.php>>. Acesso em: 21 out. 2011. (tradução nossa).

²⁴⁸ WORLD HEALTH ORGANIZATION AND UNITED NATIONS CHILDREN’S FUND. Joint Monitoring Programme for Water Supply and Sanitation (JMP). *Progress on Drinking Water and Sanitation: Special Focus on Sanitation*. New York/Geneva: UNICEF/WHO, 2008. Disponível em: <http://www.who.int/water_sanitation_health/monitoring/jmp2008.pdf>. Acesso em: 21 out. 2011. p. 5-20. Além do Brasil, que ocupa o sétimo lugar, estão: Índia, Indonésia, Etiópia, Paquistão, China, Nigéria, Bangladesh, Sudão, Nepal, Níger, Vietnã e Moçambique.

metodologia aplicada no relatório em objeto, as pessoas que possuem a coleta da água da chuva como fonte de água potável não estão contabilizadas nesse estrato – logo, elas não fazem parte dos 13% da população que não tem acesso à água tratada. A situação é caótica, e, das mais de 800 milhões de pessoas que não possuem acesso à água tratada, 328 milhões estão localizados na África sub-saariana – e, assim como o saneamento básico, a privação se dá com maior incidência nas áreas rurais²⁴⁹.

Tabela 2 – Acesso à água tratada

País	População que usa água potável tratada de fontes a mais de 30 minutos de distância (%)		
	Urbano	Rural	Total
Uganda	28	43	41
Burundi	13	38	36
Burkina Faso	35	36	35
Malauí	55	35	33
Mauritânia	36	26	30
Ruanda	23	29	28
Mauritius	0	45	26
Lesoto	12	25	23
Central Africano República	22	22	22
Gâmbia	15	23	21
Namíbia	5	27	20
Zimbábue	0	28	19
Nigéria	22	13	19
Camarões	15	18	18
República Unida da Tanzânia	14	20	18
Chade	4	22	18
Etiópia	12	15	18
Gana	8	19	15
Congo	16	13	15

Fonte: WORLD HEALTH ORGANIZATION AND UNITED NATIONS CHILDREN'S FUND (2008, p. 37).

c) *Um bilhão que vive “sem teto” ou em moradias precárias.* Cerca de 32% da população urbana do mundo vive em favelas – a maioria delas nos países em desenvolvimento. Normalmente, os índices mais altos de miséria encontram-se nas áreas rurais; todavia, a pobreza global está se movendo em direção às cidades, num processo denominado de “urbanização da pobreza” (*urbanization of poverty*). Segundo o Relatório *The*

²⁴⁹ Há vários países em que mais de 5% da população urbana usa água engarrafada como sua principal fonte de água potável, como a: República Dominicana (67%); República Dem. do Laos (52%); Tailândia (45%); Guatemala (31%); Guiana (28%) e Turquia (26%). (WORLD HEALTH ORGANIZATION AND UNITED NATIONS CHILDREN'S FUND. Joint Monitoring Programme for Water Supply and Sanitation (JMP). *Progress on Drinking Water and Sanitation: Special Focus on Sanitation*. New York/Geneva: UNICEF/WHO, 2008. Disponível em: <http://www.who.int/water_sanitation_health/monitoring/jmp2008.pdf>. Acesso em: 21 out. 2011. p. 21-32).

Challenge of Slums (O Desafio das Favelas), se nenhuma ação séria for tomada, o número de moradores de favelas em todo o mundo deverá aumentar nos próximos 30 anos para cerca de 2 bilhões, enfatizando o desabafo que Kofi Annan faz no prefácio: “as favelas representam o pior da pobreza urbana e da desigualdade”²⁵⁰.

d) *Um bilhão e duzentos mil que não têm acesso à eletricidade.* Tal situação consolida a pobreza, limita a prestação de serviços sociais e corrói a noção de sustentabilidade, visto que cerca de 2 bilhões de pessoas no mundo dependem de combustíveis de biomassa tradicional para cozinhar²⁵¹.

e) *Dois bilhões que não têm acesso a medicamentos essenciais.* Em 1975, estimava-se que menos de metade da população do mundo tinha acesso regular a esses medicamentos. Novas estimativas da *1999 World Medicines Survey (Pesquisa Mundial de Medicamentos)* mostram que esta fração caiu para cerca de um terço. No entanto, o número absoluto de pessoas sem acesso manteve-se praticamente inalterado. Ou seja, estima-se que cerca de 30% da população mundial, entre 1,3 e 2,1 bilhões de pessoas, não tenham acesso aos medicamentos essenciais de que necessitam. Na Índia, esse número gira em torno de 499 a 649 milhões de habitantes (50% a 65% da população); em toda a África, outras 267 milhões de pessoas (quase metade da população). Nos países desenvolvidos, esse número não chega a 1%²⁵².

f) *Novecentos e vinte e cinco milhões de pessoas estão subnutridas.* Este dado representa quase 16% da população dos países em desenvolvimento, após uma década de aumento desse número de forma aparentemente inexorável. O fato de quase um bilhão de pessoas continuarem subnutridas em 2010 indica um problema estrutural mais profundo, que ameaça gravemente a capacidade de atingir as metas acordadas internacionalmente sobre a redução da fome, como aqueles tratados nos *Objetivos de Desenvolvimento do Milênio* e na *Cúpula Mundial de Alimentação*²⁵³. Amartya Sen dirá que a *fome coletiva* é um bom

²⁵⁰ UNITED NATIONS HUMAN SETTLEMENTS PROGRAMME. *The Challenge of Slums: Global Report on Human Settlements*. London, Earthscan, 2003. p. v-xxxiv. (tradução nossa).

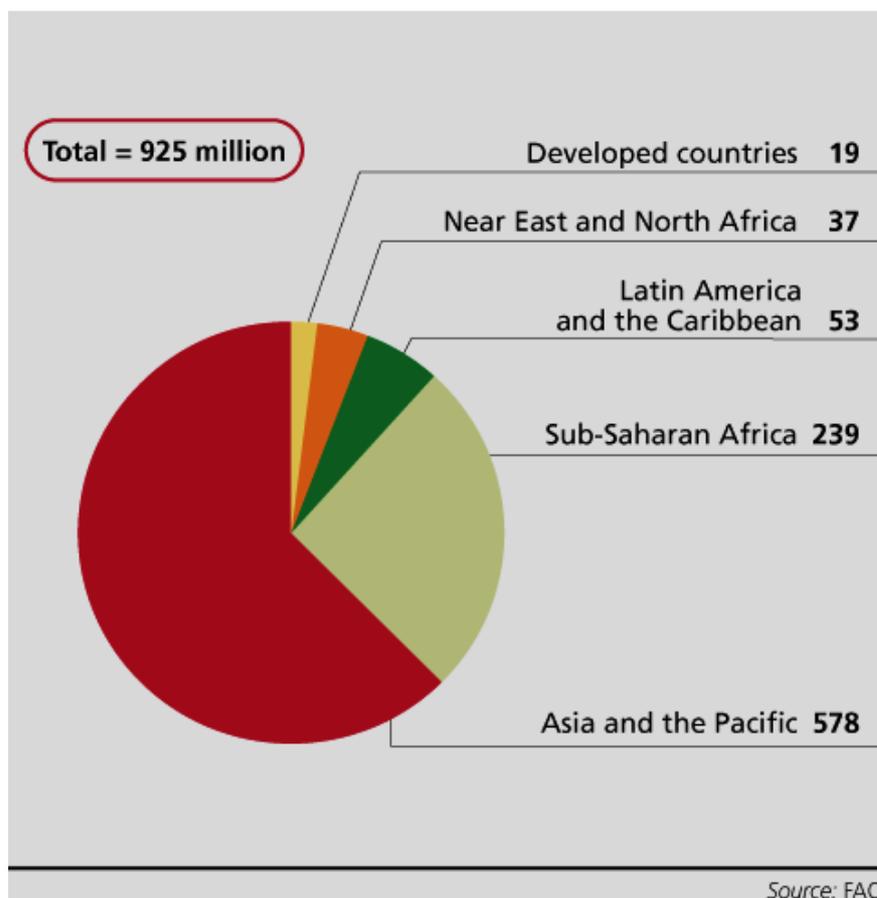
²⁵¹ CENTRO REGIONAL DE INFORMAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Energia Sustentável Para Todos: 3 metas para 15 anos*. Bruxelas, 2015. Disponível em: <<http://www.unric.org/pt/actualidade/31816--energia-sustentavel-para-todos--3-metas-para-15-anos>>. Acesso em: 17 jun. 2015.

²⁵² WORLD HEALTH ORGANIZATION. *The World Medicines Situation*. Geneva: WHO, 2004. Disponível em: <<http://apps.who.int/medicinedocs/pdf/s6160e/s6160e.pdf>>. Acesso em: 21 out. 2011. p. 61-74.

²⁵³ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração do Milênio*. Lisboa: United Nations Information Centre, 2000. Disponível em: <http://www.pnud.org.br/Docs/declaracao_do_milenio.pdf>. Acesso em: 10 out. 2011.; e FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS. *Declaração de Roma Sobre a Segurança Alimentar Mundial e Plano de Ação da Cimeira Mundial da Alimentação*. Roma: FAO, 1996. Disponível em: <<http://www.fao.org/docrep/003/w3613p/w3613p00.htm>>. Acesso em: 10 dez. 2011. Até 2015, todos os 191 Estados-Membros das Nações Unidas assumiram o compromisso de: 1. Erradicar a extrema pobreza e a fome; 2. Attingir o ensino básico universal; 3. Promover a igualdade entre os

indicativo do *déficit democrático* de um determinado país²⁵⁴. O Relatório *The State of Food Insecurity in the World 2010 (O Estado de Insegurança Alimentar no Mundo)* concentra-se na realidade de 22 países, identificados por estarem ou conterem áreas em crise prolongada (*protracted crisis area*), demonstrando que mais de 166 milhões de pessoas estão subnutridas nesses países, o que representa quase 40% da sua população e quase 20% de todas as pessoas subnutridas no mundo²⁵⁵.

Gráfico 6 – A distribuição da fome no mundo



Fonte: FAO (2010, p. 10).

sexos e a autonomia das mulheres; 4. Reduzir a mortalidade na infância; 5. Melhorar a saúde materna; 6. Combater o HIV/Aids, a malária e outras doenças; 7. Garantir a sustentabilidade ambiental; 8. Estabelecer uma Parceria Mundial para o Desenvolvimento.

²⁵⁴ “Não surpreende que nenhuma fome coletiva jamais tenha ocorrido, em toda história do mundo, em uma democracia efetiva – seja ela economicamente rica (como a Europa ocidental contemporânea ou a América do Norte), seja relativamente pobre (como a Índia pós-independência, Botsuana ou Zimbábue)”. (SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 30-31).

²⁵⁵ FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS. *The State of Food Insecurity in the World: Addressing food insecurity in protracted crises*. Rome, FAO, 2010. Disponível em: <http://www.fao.org/docrep/013/i1683e/i1683e.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2011.

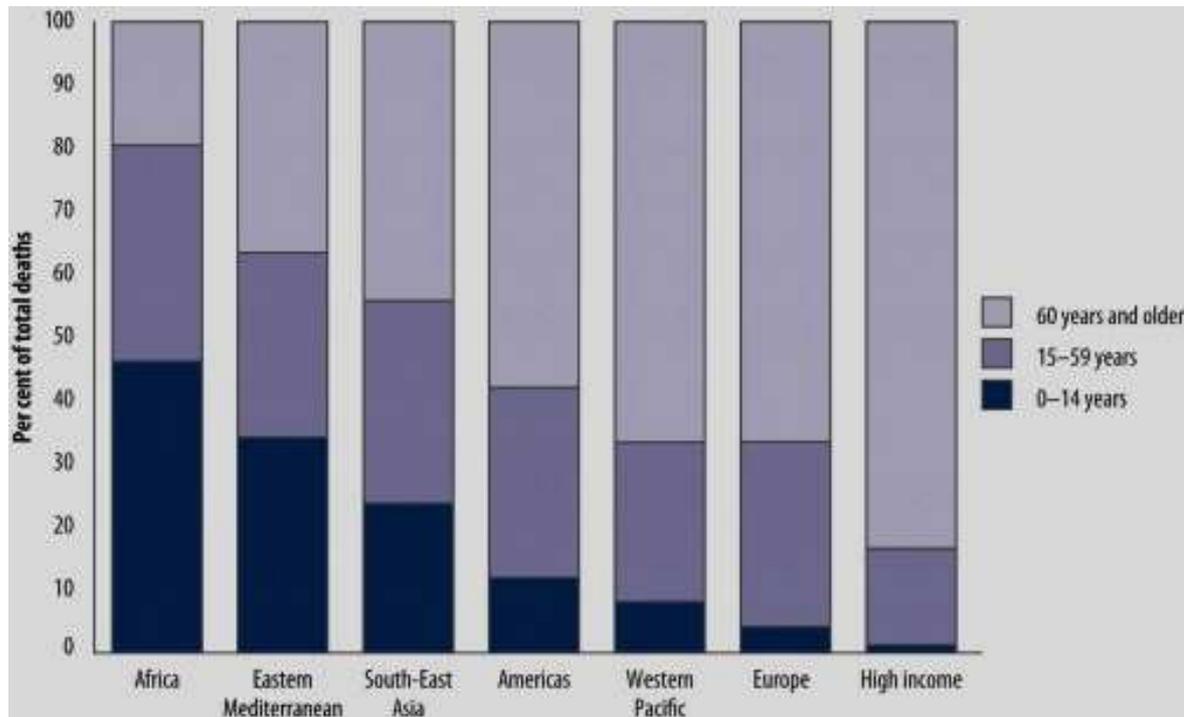
g) *Dezoito milhões de pessoas morrem por ano devido à pobreza.* Significa dizer que mais de duas mil pessoas morrem por hora; ou mais de trinta e quatro pessoas morrem por minuto em decorrência de causas ligadas à pobreza – a maioria delas crianças com menos de 5 anos. Seis causas dão conta de 73% das mortes dessas crianças em todo o mundo, quais sejam: infecções respiratórias agudas, principalmente pneumonia (17%); doenças diarreicas (17%); prematuridade e baixo peso ao nascer (11%); infecções neonatais, tais como seps (9%); trauma e asfixia ao nascer (8%) e malária (7%). Assim, quatro categorias de doenças são relacionadas diretamente à pobreza (*communicable disease*), responsáveis pela metade de todas as mortes infantis. A subnutrição é uma causa subjacente em cerca de 30% de todas as mortes dessas crianças. Nesta análise, “subnutrição” refere-se à desnutrição infantil resultante de desnutrição crônica e fome, em conjunto com deficiências de micronutrientes (ferro, iodo, vitamina A e zinco); se os efeitos da deficiência na amamentação também fossem incluídos, a estimativa de mortes de crianças devido à subnutrição aumentaria para 35%²⁵⁶.

h) *Dez milhões e quatrocentos mil crianças com menos de cinco anos morrem por ano;* 45% delas ocorrem no continente africano (4,7 milhões); e 30%, na região do sudeste asiático (3,1 milhões). Destarte, mais de 10% das crianças morrem antes dos 5 anos de idade em países periféricos contra apenas 0,6% nos países ricos. A taxa de mortalidade por 1000 crianças com idades entre 0-4 anos na África é maior que o dobro de qualquer outra região: “In Africa, death takes the young; in high-income countries, death takes the old” (Na África, a morte leva os jovens; nos países ricos, a morte leva os velhos). As doenças diarreicas e infecções respiratórias são as duas principais causas de morte relacionadas à pobreza. A malária representa 16% de todas as mortes de menores de cinco anos no continente africano. O sarampo e a AIDS são importantes causas de morte de crianças: globalmente, estimativas sugerem que 2,5% das mortes estão associados com a infecção pelo HIV; no entanto, a África concentra 90% das mortes de crianças devido a AIDS – em 2004, 5% das mortes de crianças estavam associadas com HIV e 4%, com o sarampo²⁵⁷.

²⁵⁶ WORLD HEALTH ORGANIZATION. *The Global Burden of Disease: 2004 Update*. Geneva, WHO Publications, 2008. Disponível em: <http://www.who.int/healthinfo/global_burden_disease/GBD_report_2004update_full.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2011. p. 7-26.

²⁵⁷ NATIONAL INSTITUTES OF HEALTH. *Pathways to Global Health Research: Strategic Plan 2008-2012*. The John E. Fogarty International Center Advancing Science for Global Health. U.S. Department of Health and Human Services. Bethesda, National Institutes of Health, 2008. Disponível em: <http://www.fic.nih.gov/About/Documents/stratplan_fullversion.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2011. p. 16-26.

Gráfico 7 – Mortalidade x Idade



Fonte: NATIONAL INSTITUTES OF HEALTH (2008, p. 9).

i) Duzentos e dezoito milhões de crianças, entre 5 e 17 anos, estão tendo seu trabalho explorado. Dessas, 126 milhões trabalham em condições de escravidão ou em tarefas perigosas ou humilhantes (*hazardous work*), como soldados, prostitutas, serventes na agricultura, na construção civil ou na indústria têxtil; 74 milhões têm menos de 14 anos. São atividades que colocam em risco a segurança, a saúde (física e mental) e o desenvolvimento moral da criança, também podem derivar de carga excessiva de trabalho, condições físicas ou intensidade em termos de duração ou horas de trabalho²⁵⁸.

j) Setecentos e setenta e quatro milhões de adultos são analfabetos. Apesar de haver leis de educação compulsória em 95% dos 203 países e territórios avaliados²⁵⁹. Cerca de 64% deles são mulheres, uma participação praticamente inalterada desde o início de 1990. Destaca-se: *a pobreza tem íntima relação com os problemas educacionais*²⁶⁰, lembrando que quatro

²⁵⁸ INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION. *The End of Child Labour: Within reach*. Global. Report of the Director-General. Report under the follow-up to the ILO Declaration on Fundamental Principles and Rights at Work. International Labour Conference, 95th Session 2006. Report I (B). Geneva, International Labour Office, 2006. Disponível em: <<http://www.ilo.org/public/english/standards/relm/ilc/ilc95/pdf/rep-i-b.pdf>>. Acesso em: 18 nov. 2011. p. 5-9.

²⁵⁹ A Declaração Universal dos Direitos Humanos e os tratados posteriores (como a Convenção sobre o Direito das Crianças) estabeleceram o direito à educação; logo possuem força normativa para os Estados que os ratificaram.

²⁶⁰ Geralmente, as taxas de analfabetismo são mais elevadas nos países com maior pobreza, uma relação observada inclusive em nível doméstico. Devido a várias razões sociais, culturais ou políticas, certas

em cada cinco novos nascimentos ocorrem nos países em desenvolvimento e que 42% da população desses países são formados por pessoas com menos de 15 anos de idade. Assim, mais de meio bilhão de pessoas vive nos 35 estados considerados com educação altamente deficiente (*fragile states*), caracterizados por instituições fracas, dificuldades econômicas e, em diversos casos, conflitos civis e étnicos. Em diversos países africanos, de 25 a 40% dos professores dizem que não possuem nenhum livro ou guia para dar as aulas. Pouco mais de 72 milhões de crianças em idade escolar não estavam na escola em 2005, sendo número de meninas expressivamente maior que o de meninos²⁶¹.

Os números acima podem dar uma dimensão da pobreza. Entretanto, é na comparação com os dados da riqueza que se radicaliza a distância entre ricos e pobres. Em nível mundial, com base no PIB e na população de 2012, se a produção mundial fosse perfeitamente igualitária, cada habitante do planeta teria recebido cerca de 760 euros por mês – correspondente aproximadamente à média da China. Entretanto, a desigualdade, em nível mundial, faz com que habitantes da África subsariana ou da Índia recebessem, em média, 150-250 euros por mês, enquanto os habitantes da Europa ocidental, América do Norte e Japão ganhassem cerca de 2500-3000 euros, no mesmo período. Ou seja, a renda mensal média por habitante desses países é 10 a 20 vezes maior que daqueles²⁶².

populações – como migrantes, grupos indígenas e pessoas com deficiência – sofrem limitação ao acesso à educação formal e programas de alfabetização. (UNITED NATIONS EDUCATIONAL. *Education for All by 2015: Will we make it?* Education for All Monitoring Report 2008. Paris, UNESCO, 2007. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001548/154820e.pdf>>. Acesso em: 18 nov. 2011. p. 17) (tradução nossa). Incrível o modo como a pobreza afeta diretamente o ensino também pela questão da saúde: a AIDS, tuberculose e malária são responsáveis por cerca de 6 milhões de mortes por ano no mundo, com um número particularmente pesado na África sub-saariana. Eles estão tendo um impacto devastador sobre os sistemas de ensino: o número de órfãos da AIDS menores de 18 anos deverá ultrapassar 25 milhões; o que, aliado ao absentismo dos professores, afeta diretamente o fornecimento e a qualidade da educação. (p. 8, tradução nossa).

²⁶¹ UNITED NATIONS EDUCATIONAL. *Education for All by 2015: Will we make it?* Education for All Monitoring Report 2008. Paris, UNESCO, 2007. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001548/154820e.pdf>>. Acesso em: 18 nov. 2011. p. 4 ss. A maioria das crianças que não frequentam a escola são meninas: são cerca de 65 milhões. (Id., p. 59).

²⁶² PIKETTY, Thomas. *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris : Seuil, 2013. p. 108-112.

Tabela 2 – A distribuição do PIB mundial em 2012

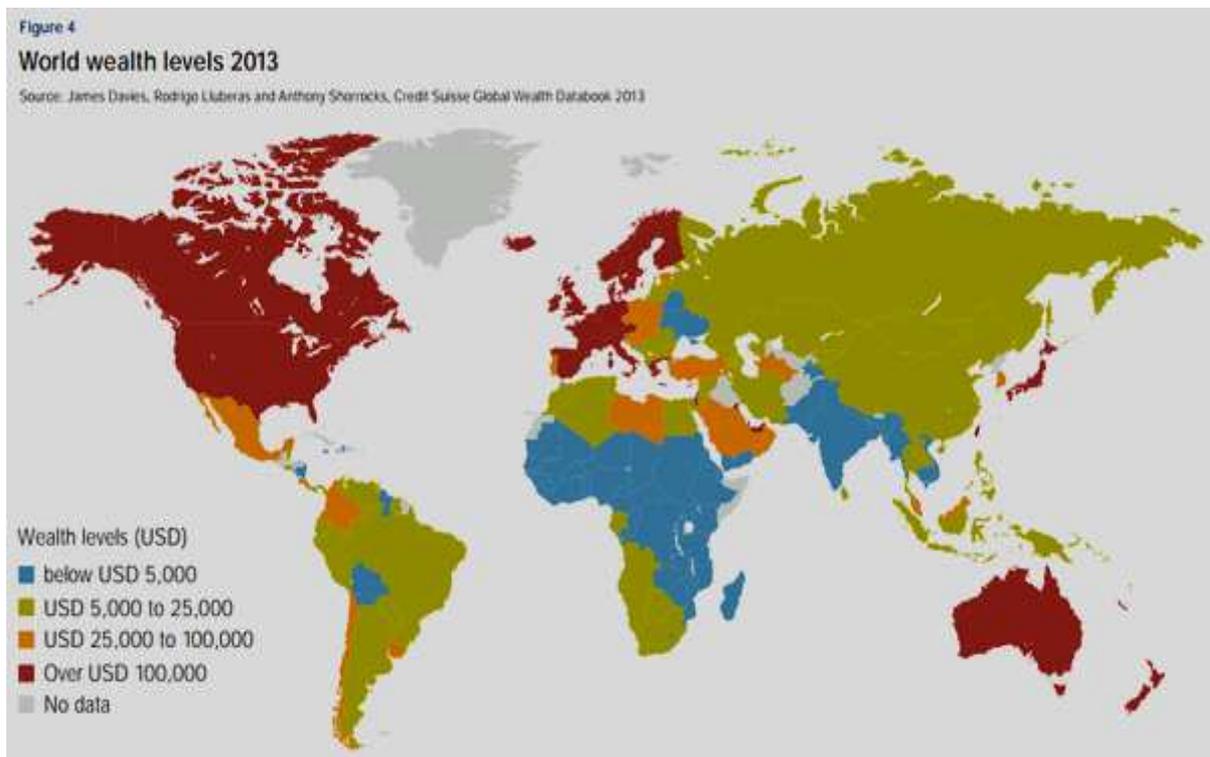
Tableau 1.1: La répartition du PIB mondial en 2012						
	Population (en millions d'habitants)		PIB (en milliards d'euros 2012)		PIB par habitant	Equivalent revenu mensuel par habitant
	(en euros 2012)					
Monde	7 050	100%	71 200	100%	10 100 €	760 €
Europe	740	10%	17 800	25%	24 000 €	1 800 €
dont Union Européenne	540	8%	14 700	21%	27 300 €	2 040 €
dont Russie/Ukraine	200	3%	3 100	4%	15 400 €	1 150 €
Amérique	950	13%	20 600	29%	21 500 €	1 620 €
dont Etats-Unis/Canada	350	5%	14 300	20%	40 700 €	3 050 €
dont Amérique Latine	600	9%	6 300	9%	10 400 €	780 €
Afrique	1 070	15%	2 800	4%	2 600 €	200 €
dont Afrique du Nord	170	2%	1 000	1%	5 700 €	430 €
dont Afrique Subsaharienne	900	13%	1 800	3%	2 000 €	150 €
Asie	4 290	61%	30 000	42%	7 000 €	520 €
dt Chine	1 350	19%	10 400	15%	7 700 €	580 €
dont Inde	1 260	18%	4 000	6%	3 200 €	240 €
dont Japon	130	2%	3 800	5%	30 000 €	2 250 €
dont Autres	1 550	22%	11 800	17%	7 600 €	570 €

Lecture: le PIB mondial, estimé en parité de pouvoir d'achat, était en 2012 de 71 200 milliards d'euros. La population mondiale était de 7,050 milliards d'habitants, d'où un PIB par habitant de 10 100€ (équivalent à un revenu par habitant de 760€ par mois). Tous les chiffres ont été arrondis à la dizaine ou centaine la plus proche.

Sources: voir piketty.pse.ens.fr/capital21c.

Fonte: PIKETTY (2013, p. 109).

Figura 1 – Mapa da riqueza com o PIB distribuído proporcionalmente pela população



Fonte: CREDIT SUISSE RESEARCH INSTITUTE (2013, p. 8).

Entretanto, os números trazidos por Thomas Piketty e pelo Credit Suisse Research Institute, expostos acima, são médias desses países. Analisando a concentração de riqueza propriamente dita, veremos que os patamares de desigualdade são muito superiores se não adotarmos a nacionalidade como critério de observação.

De acordo com recente relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), dois por cento da população mundial possuem mais da metade de toda a riqueza global. Na realidade, o estrato mais rico (equivalente a 1% da população) sozinho é responsável por mais de 40% dos ativos globais. Em contrapartida, a metade *inferior*, em conjunto, não detém mais do que 1% da riqueza global. Assim, é fácil compreender o título do relatório: *Humanidade dividida*²⁶³.

Se a análise fosse estendida para os grupos dos 5% e dos 10% mais ricos, verificar-se-ia que estes detêm 71% e 86% de toda a riqueza, respectivamente²⁶⁴. Perceba o abismo existente entre essas realidades distintas. Em outras palavras, os membros do “patamar superior” (10%) são quase 400 vezes mais ricos, em média, do que os 50% do “andar de baixo”. Se fossemos fazer essa comparação com o estrato mais rico (1%), esse número aumentaria para 2.000 vezes²⁶⁵. A América do Norte²⁶⁶, a Europa e a Ásia considerada rica

²⁶³ UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (UNDP). *Humanity Divided: Confronting Inequality in Developing Countries Empowered lives. Resilient nations*. New York: UNDP, 2013. p. 1. Disponível em: <http://www.undp.org/content/dam/undp/library/Poverty%20Reduction/Inclusive%20development/Humanity%20Divided/HumanityDivided_Full-Report.pdf>. Acesso em 22 nov. 2014. Em termos de renda, os 8% mais ricos da população mundial ganham metade da renda total do mundo, enquanto os restantes 92% ficam com a outra metade. Ver também: OXFAM. *Working for the Few: political capture and economic inequality*. Oxford: Oxfam GB, 2014. Disponível em: <http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-201114-en_3.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2014.

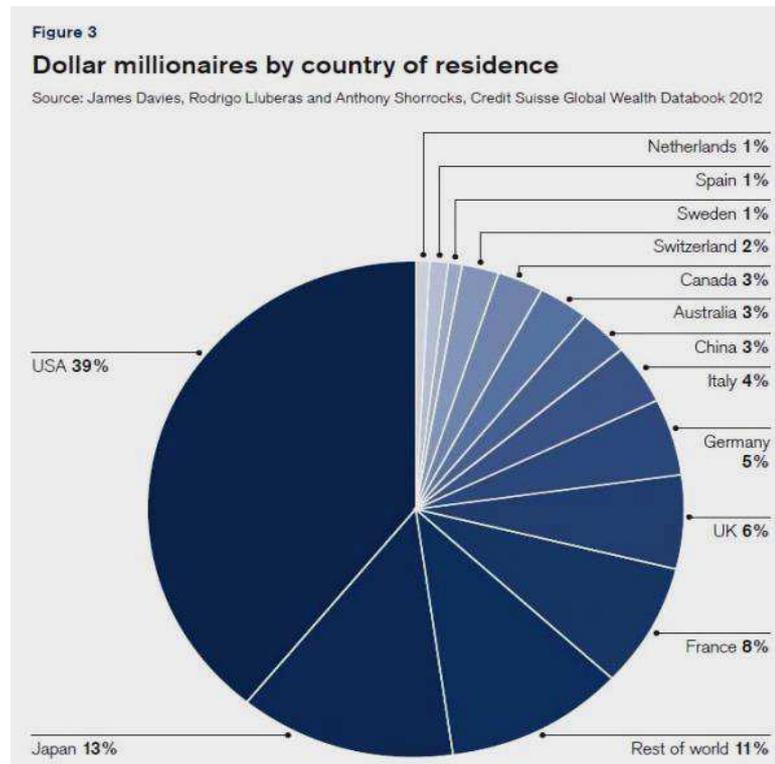
²⁶⁴ CREDIT SUISSE RESEARCH INSTITUTE. *Global Wealth Report 2013*. Zurich: Credit Suisse AG, 2013. Disponível em: <<https://publications.credit-suisse.com/tasks/render/file/?fileID=BCDB1364-A105-0560-1332EC9100FF5C83>>. Acesso em: 22 set. 2014. p. 4.

²⁶⁵ DAVIES, James B. et. al. *The World Distribution of Household Wealth*. Discussion Paper No. 2008/03. Helsinki, World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 2008. Disponível em: <www.iariw.org/papers/2006/davies.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2011. p. 7-10). Dados atuais dão conta que o 1% dos adultos mais ricos controlam 43% da riqueza mundial. Os 10% possuem 83%. Os 50% inferiores detêm apenas 2%. (THE FEW: a special report on global leaders. *The Economist*. Volume 398. Number 8717. January 22nd-28th 2011. London, 2011, p. 6).

²⁶⁶ O inglês tornou-se a “língua da comunicação internacional”, *sem que se saiba bem ao certo o que isso significa*. “A potência imperial estadunidense não se baseia apenas em fatores materiais [...]. Ela incorpora também e, sobretudo, o domínio das mentes, e, portanto, referências e sinais culturais. Com isso, a língua inglesa situa-se no centro de um sistema global no qual ela desempenha um papel idêntico àquele do dólar dentro do sistema monetário internacional”. O fato de possuírem uma “língua hipercentral” lhes garante uma formidável renda (ideológica e econômica). Ideológica porque *incita a maior parte das “elite” do planeta a se submeter à língua dos mestres aos conceitos que ela expressa e à visão de mundo que ele vincula*. Econômica porque *cabe aos outros países financiarem os custos de aprendizagem e tradução do (ou para o) inglês*. “Esses fatores ideológicos e econômicos se reforçam mutuamente e contribuem para a consolidação de uma unipolaridade lingüística planetária”. (CASSEN, Bernard. Sempre dá para se entender. Dossiê: Le Monde Diplomatique Brasil. 02. Línguas e identidades. In: *Le Monde Diplomatique Brasil*. Ano 4. Número 43. Fevereiro 2011. São Paulo, 2011. p. 7-9).

(*rich Asia-Pacific*) concentram 88% de toda a riqueza global. Consequentemente, a África, as Américas Central e do Sul²⁶⁷, a China, a Índia e o restante da Ásia (*Other Asia-Pacific*) dividem os 12% remanescentes. A alta participação dos grandes detentores de riqueza na América do Norte é particularmente desproporcional, já que esta região contém apenas 6% da população mundial, mas 34% da riqueza global²⁶⁸. No gráfico abaixo, vemos a distribuição dos milionários por nacionalidade:

Grafico 8 - Distribuição dos milionários por nacionalidade



Fonte: CREDIT SUISSE RESEARCH INSTITUTE (2013, p. 23).

Em artigo denominado “*The rich and the rest*”, a Revista *The Economist* alertava que os *poderosos* também estão preocupados com esse cenário de desigualdade²⁶⁹. Interessante notar que isso foi retratado num periódico sabidamente direcionado a uma *classe dominante* (ou, pelo menos, àqueles que gostariam de estar nela). Ou seja, até mesmo os “homens mais

²⁶⁷ Segundo a CEPAL, um terço da população da América Latina vive com menos de US\$ 2 por dia. São 185 milhões de pessoas – e o Brasil contribui com 49 milhões para esta soma. E, neste ano, na América Latina, mais 3 milhões de pessoas tornaram-se pobres. (PERGUNTAS sem Respostas. In: *Le Monde Diplomatique Brasil*. Ano 4. Número 43. Fevereiro 2011. São Paulo, 2011, p. 3).

²⁶⁸ DAVIES, James B. et. al. *The World Distribution of Household Wealth*. Discussion Paper No. 2008/03. Helsinki, World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 2008. Disponível em: <www.iariw.org/papers/2006/davies.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2011. p. 21-23.

²⁶⁹ THE RICH and the rest. *The Economist*. Vol. 398. N. 8717. January 22nd-28th 2011. London, 2011, p. 13-14.

poderosos do mundo” demonstram clara preocupação com as consequências que a desigualdade nessa proporção acarreta e a formação de uma *elite plutocrática*²⁷⁰.

Não faltam notícias para ilustrar a desigualdade²⁷¹. Embora pareça demagógico, o contraste é marcante e não tem como não deixar de fazer certas comparações, pois: a) quase metade da riqueza do mundo é agora propriedade de apenas um por cento da população; b) sete em cada dez pessoas vivem em países onde a desigualdade econômica tem aumentado nos últimos 30 anos; c) o extrato dos “um por cento mais ricos” aumentou sua participação na renda em 24 de 26 países entre 1980 e 2012; d) nos EUA, 95% do ganho de renda registrado a partir de 2009 (crescimento pós-crise financeira) foi para o 1% mais rico, enquanto os membros do extrato inferior tornaram-se mais pobres²⁷².

Um estudo realizado pelo *Swiss Federal Institute of Technology*, analisando 43 mil empresas multinacionais, concluiu que 174 delas (na maioria bancos) controlam 40% da economia mundial. Nos Estados Unidos, apenas cinco bancos (JP Morgan, Goldman Sachs, Citigroup, Bank of América e Weels Fargo) têm ativos de US\$ 8,5 trilhões, cerca de 56% do PIB, e 10 empresas controlam 85% dos alimentos de base negociados no mundo²⁷³.

Nesse contexto: a) quatro cidadãos dos Estados Unidos (Bill Gates, Paul Allen, Warren Buffett e Larry Ellyson) concentram em suas mãos uma fortuna equivalente ao

²⁷⁰ Conforme reconhece o texto, a desigualdade acaba tendo consequências perniciosas: “One strand of argument, epitomised by “The Spirit Level”, a book that caused a stir in Britain, suggests that countries with greater disparities of income fare worse on all manner of social indicators, from higher murder rates to lower life expectancy. A second thread revisits the macroeconomic consequences of income disparities. Several prominent economists now reckon that inequality was a root cause of the financial crisis (...). A third argument is that inequality perverts politics, with Wall Street’s influence in Washington often cited as exhibit a of the unhealthy clout a plutocracy elite”. (THE RICH and the rest. *The Economist*. Vol. 398. N. 8717. January 22nd-28th 2011. London, 2011. p. 13).

²⁷¹ Oxfam: Em 2016, 1% mais ricos terão mais dinheiro que o resto do mundo. *Carta Capital*. 19 jan. 2015. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/economia/oxfam-em-2016-1-mais-ricos-terao-mais-dinheiro-que-resto-do-mundo-8807.html>>. Acesso em 20 jan. 2015. Grupo dos 85 mais ricos do mundo tem riqueza igual à dos 3,5 bilhões mais pobres. *O Globo*. Rio de Janeiro, 20 jan. 2014. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/economia/grupo-dos-85-mais-ricos-do-mundo-tem-riqueza-igual-dos-35-bilhoes-mais-pobres-11355568#ixzz3E3WnJUNM>>. Acesso em: 22 jan. 2014; Riqueza “oculta” dos milionários esconde desigualdade maior. *BBC Brasil*. São Paulo, 14 mai. 2014. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2014/05/140514_paraos_fiscais.shtml>. Acesso em: 14 mai. 2014.

²⁷² OXFAM. *Working for the Few: political capture and economic inequality*. Oxford: Oxfam GB, 2014. Disponível em: <http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-en_3.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2014. p. 2-3. De 1988 a 2008, a renda do 1% mais rico do planeta cresceu cerca de 60%. No mesmo período, a dos 5% mais pobres manteve-se estagnada. Quem ganhou? Segundo Stiglitz: executivos financeiros e corporativos dos países ricos e as amplas classes médias emergentes da China, Índia, Indonésia e Brasil. Quem perdeu? Africanos, alguns latino-americanos e cidadãos do Leste Europeu pós-comunista e da antiga União Soviética. (STIGLITZ, Joseph. Inequality Is a Choice. *The New York Times*. The Opinion Pages. New York, 13 out. 2013. Disponível em: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/10/13/inequality-is-a-choice/?_r=2>. Acesso em: 22 jan. 2014).

²⁷³ COGLAN, A.; MACKENZIE, D. Revealed – the capitalist network that runs the world. *New Scientist*. London, News Exclusive, 212 (2835), out. 2011. p. 8-9.

Produto Interno Bruto de 42 países pobres (com uma população de 600 milhões de habitantes); b) uma criança morre de fome a cada sete segundos; c) a desnutrição é um problema crônico nos países africanos e asiáticos; d) a obesidade é considerada uma *epidemia global* nos países ocidentais e grandes centros urbanos²⁷⁴; e) uma família média ocidental gasta mais com seu animal de estimação do que é gasto por um ser humano em Bangladesh²⁷⁵; f) o efetivo alívio da dívida dos 20 países mais pobres do mundo custaria 5,5 bilhões de dólares – o equivalente ao custo da construção da Euro Disney²⁷⁶.

Como se vê, a marca do mercado consumista fortalece ainda mais a discrepância entre os valores necessários para a erradicação da pobreza e o consumo. A ONU aponta que universalizar o acesso a esgoto no planeta requer US\$ 10 bilhões por ano ao longo de duas décadas. Esse valor equivale ao gasto europeu com sorvete. E, nesse contexto de total passividade, as crianças são as que mais sofrem. A ONU estima que a falta de saneamento resulta em uma morte infantil a cada 20 segundos. Segundo nota oficial das Nações Unidas: o aumento do acesso a esgoto e água potável pode reduzir em um terço as mortes por diarreia em crianças no mundo²⁷⁷.

O custo anual para obter acesso universal à água potável e saneamento para todos os países subdesenvolvidos equivale a menos do que a Ásia gasta com defesa. Seria possível com esse valor atingir a saúde básica para o mundo inteiro. E, para cada dólar que a ONU investe em missões de paz, o mundo gasta 2 mil dólares em guerras²⁷⁸.

Nesse sentido, vale ressaltar a experiência de Valentino Deng, sobrevivente da guerra civil sudanesa. Quando sua aldeia foi atacada e queimada, Deng ficou separado de sua família e fugiu a pé, com um grupo de jovens, para um acampamento de refugiados no Quênia. Em

²⁷⁴ WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Obesity: Preventing and Managing the Global Epidemic*. WHO Technical Series 894. Geneva, WHO Publications, 2000.

²⁷⁵ WORLDWATCH INSTITUTE. *Estado do Mundo, 2010: estado do consumo e o consumo sustentável*. Trad. Claudia Strauch. Salvador, Uma, 2010. Disponível em: <http://www.worldwatch.org.br/estado_2010.pdf>. Acesso em: 21 out. 2011.

²⁷⁶ OXFAM. *Working for the Few: political capture and economic inequality*. Oxford: Oxfam GB, 2014. Disponível em: <http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-en_3.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2014. CREDIT SUISSE RESEARCH INSTITUTE. *Global Wealth Report 2014*. Zurich: Credit Suisse AG, 2014. Disponível em: <<https://publications.credit-suisse.com/tasks/render/file/?fileID=5521F296-D460-2B88-081889DB12817E02>>. Acesso em: 22 dez. 2015.

²⁷⁷ PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO. Brasil. Reportagens. *Levar esgoto para todos requer US\$ 200 bi*. Nova York, 24 jan. 2008. Disponível em: <<http://www.pnud.org.br/saneamento/reportagens/index.php?id01=2868&lay=san>>. Acesso em: 21 out. 2011.

²⁷⁸ CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL. Comissão Executiva da Campanha da Fraternidade – 2005. *Documento-base da Campanha da Fraternidade de 2005*. Brasília, 2005. Disponível em: <<http://www.conic.org.br/?system=news&action=read&id=1390&eid=CFE2005>>. Acesso em: 21 out. 2011.

entrevista, ele narra: “Vi como as pessoas morriam bombardeadas desde o ar e aldeias totalmente destruídas pelo fogo. Uma mulher foi assassinada e seu bebê tentava mamar em sua mãe morta”. Então, se questionava: “quem fornecia todas aquelas armas”?²⁷⁹. Poderíamos complementar: a quem isso tudo interessa?

Na mesma linha da reflexão de Deng, outras questões poderiam ser indagadas, demonstrando como se pode atribuir valor monetário à vida humana, aliás, como ela se tornou totalmente descartável. O ocidente habituou-se à descartabilidade dos objetos; juntamente com a descartabilidade das relações humanas. Tornou-se cada vez mais simples descartar um relacionamento²⁸⁰. Em matéria de pobreza, tornou-se cada vez mais simples sacrificar uma pessoa para satisfazer certos excessos que a vida moderna *impõe*. Mas seria possível erradicar a miséria?

Muitos escritos detalham a viabilidade da erradicação da pobreza. Alguns sustentam que ela nunca esteve tão próxima de ser erradicada²⁸¹. Mas, afinal, por que isso não ocorre? E que tipo de filosofia fundamenta e legitima patamares tão radicais de desigualdade?

3.3 KWASHIORKOR, OU AQUELES QUE FORAM DEIXADOS DE LADO

A filosofia moderna produziu uma *visão atomista da sociedade*, constituída por propósitos individuais – ou devendo ser explicada em última análise em termos desses propósitos²⁸². Nesse contexto, a visão racionalista dominante descartou o *engajamento do agente humano*, ou aquilo que Heidegger por vezes designou como a *finitude do agente cognoscente*²⁸³, dando-nos um modelo de nós mesmos como *pensadores desprendidos*. Entretanto, conforme destacamos no capítulo anterior, as ações humanas só podem ser compreendidas quando percebidas a partir de formas de identidade situadas historicamente em uma dada cultura, isto é, toda forma de subjetividade, toda identidade se apoia desde sempre em fontes morais que lhe dão sentido e propiciam a sua emergência – o *pano de fundo*, o

²⁷⁹ KARLSSON, Isa. *O comércio de armas alimenta a pobreza*. São Paulo, IPS/Envoverde, 16 out. 2008. Disponível em: <<http://mercadoetico.terra.com.br/arquivo/o-comercio-de-armas-alimenta-a-pobreza>>. Acesso em: 19 nov. 2011; e THE VALENTINO ACHAK DENG FOUNDATION. *Interview with Dave Eggers and Valentino Achak Deng*. San Francisco, 2003. Disponível em: <<http://www.valentinoachakdeng.org/interview.php>>. Acesso em: 19 nov. 2011. (tradução nossa).

²⁸⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

²⁸¹ SACHS, Jeffrey. *El fin de la pobreza: como conseguirlo en nuestro tiempo*. Trad. Ricardo Garcia Peres y Ricard Martínez i Muntada. Barcelona: Debate, 2005.

²⁸² TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 19.

²⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 187.

horizonte inexplicitado no âmbito do qual a experiência pode ser entendida, a *pré-compreensão*, nos termos de Heidegger²⁸⁴.

As categorias modernas são, portanto, insuficientes para dar conta do fenômeno que estamos experienciando. A pós-modernidade, nesse sentido, coloca em questão (*crise*) uma série de paradigmas²⁸⁵. Atualmente, a *liberdade* deve ser tão problematizada quanto às *relações de dependência* entre os sujeitos. Mas quais poderiam ser as correntes da dependência entre homens que nada possuem? Rousseau responderia: “Os laços de servidão só se formam pela dependência mútua dos homens e pelas necessidades recíprocas que os unem, é impossível subjugar um homem sem tê-lo antes colocado na situação de não poder viver sem um outro”²⁸⁶.

Assim também ocorre com a noção de *igualdade* entre os homens. A *igualdade* deve ser problematizada como uma questão de *identidade*. Aceitamos determinados níveis de desigualdade porque compreendemos a *diferença* existente entre *Mim* e o *Outro*. Contudo, haveria limites para que essa expressão legítima da *diferença* por meio de desigualdades consideradas aceitáveis não se radicalizasse a ponto de se questionar a própria *identidade humana*, a partir da noção de *dignidade*?

Pela análise das contrariedades feita acima, seria ingênuo pensar que o *kwashiorkor global* ocorre *naturalmente*. As pessoas são *deixadas de lado*, no *esquecimento simbólico*, por um movimento ativo, intimamente relacionado com a política e a filosofia, pois não conseguimos *entrelaçar* nossas vidas a vidas dos outros. E, nesse sentido, concordo com Lévinas quando diz que:

Na economia – elemento em que uma vontade pode dominar outra – sem destruí-la como vontade – opera-se a totalização de seres absolutamente singulares dos quais não há conceitos e que, em virtude de sua própria singularidade, se recusam à adição. Na transação realiza-se a ação de uma liberdade sobre a outra. O dinheiro, cuja significação *metafísica* talvez não foi medida (apesar da abundância de estudos econômicos e sociológicos que lhe foram consagrados), corrompendo a vontade pelo poder que lhe oferece, é o meio termo por excelência. Ao mesmo tempo, ele mantém os indivíduos fora da totalidade, visto que dele dispõem, e os engloba na totalidade, porquanto no comércio e na transação o próprio homem é vendido ou comprado: o dinheiro sempre é, num grau qualquer, salário. Contravalor de um produto, ele age sobre a vontade, que ele tenta, e apodera-se da pessoa²⁸⁷.

²⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. *passim*.

²⁸⁵ Cf. MAFFESOLI, Michel. *Post-modernité*. Paris: CNRS, 2010.

²⁸⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012. p. 78.

²⁸⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto et. al. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 63-4. (grifo do autor).

As desigualdades adquiriram uma espécie de *invisibilidade cognitiva*. Com base nesse paradigma, persistem *velhos mitos*, como, por exemplo, de que os ricos são os criadores de emprego, ou de que as discussões sobre a desigualdade são apenas sobre a *redistribuição*, tirando de uns para dar a outros. São políticas econômicas defeituosas, baseadas em teorias e ideologias econômicas viciadas. Os *apologistas da desigualdade* defendem que dar mais dinheiro aos do topo ajudará os de baixo, que os impostos necessários para financiar os serviços públicos asfixiam o crescimento, que os pobres estão nessa situação por culpa sua²⁸⁸.

Como bem salienta Santoro, esse tipo de “produção do saber” não coloca a pobreza como um problema político ou social; a considera simplesmente como um problema individual: “se alguém é pobre é por sua exclusiva culpa, uma vez que não foi capaz (ou não trabalhou duro o suficiente) para aproveitar as oportunidades oferecidas pelo mercado”²⁸⁹.

Como se sabe, o poder dos mercados é enorme, mas estes não têm um caráter moral inerente. Essa constatação é importante porque parcela considerável da desigualdade pode ser atribuída à desregulação do setor financeiro e à redução da progressividade do sistema tributário²⁹⁰.

Ora, são pessoas que devem decidir como gerir os mercados. Se o mercado não possui um caráter moral inerente, o mesmo não se pode afirmar dos agentes envolvidos nessas decisões políticas. E é essa perspectiva moral, portanto, filosófica, que se busca problematizar sob a metáfora do *kwashiorkor*, ou *daqueles que foram deixados de lado*.

²⁸⁸ “Não só o dinheiro que vai para o topo não é necessariamente usado na ‘criação de emprego’ e na inovação, como parte dele é aplicado na distorção política”. (STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa : Bertrand, 2014. p. 15-6). “Os ricos do topo aprenderam a extrair dinheiro dos outros com métodos que esses outros mal conhecem – é essa a sua verdadeira inovação”. (Id., p. 93). “L’inégalité capital-travail est extrêmement violente sur le plan symbolique”. (PIKETTY, Thomas. *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris : Seuil, 2013. p. 74).

²⁸⁹ SANTORO, Emilio. A historical perspective: from social inclusion to excluding democracy. In: COUNCIL OF EUROPE. *Redefining and combating poverty: Human rights, democracy and common assets in today’s Europe*. Trends in Social Cohesion. N. 25. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2012. Disponível em: <http://www.coe.int/t/dg3/socialpolicies/socialcohesiondev/source/Trends/Trends-25_en.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2015. p. 23. “This summary sketch of historical developments demonstrates that taking the market as the criterion for assessing a government’s performance is structurally incompatible with any form of social equalization” (Id., 50).

²⁹⁰ “Em média, os países com tributação menos progressiva têm mais desigualdade. “Embora possa haver algum desentendimento quanto ao significado de ‘justa’, quando os do topo pagam uma percentagem inferior dos seus rendimentos em relação aos mais pobres, é claramente injusta”. (STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa : Bertrand, 2014. p. 19). Aliás, há muito que se sustenta que o sistema tributário não é justo, nem eficaz: “ele desperta desconfiança dos cidadãos-contribuintes e ameaça o equilíbrio democrático do país”, o que justificaria uma verdadeira sendo imperativo uma *Revolução Fiscal*. (Cf. LANDAIS, Camile; PIKETTY, Thomas; SAEZ, Emmanuel. *Pour une révolution fiscale: un impôt sur le revenu pour le XXI^e siècle*. Paris : Seuil, 2011. p. 9). “A posterior concentração de riqueza e do rendimento do capital jamais retornou ao nível astronômico existente na véspera da Primeira Guerra Mundial. A explicação mais provável envolve a revolução fiscal que marcou o século XX”. (PIKETTY, Thomas. *L’économie des inégalités*. 6. ed. Paris : La Découverte, 2008. p. 19). (tradução nossa). Ver também: BUFFON, Marciano. *Tributação e Dignidade Humana: entre os direitos e deveres fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

Há uma tentativa de moldar o pensamento de maneira a tornar aceitáveis diferenças nos rendimentos que, de outro modo, seriam inadmissíveis. É a *arte de tirar as penas do ganso*²⁹¹. Um programa massivo para *educar* as pessoas a respeito destas novas doutrinas de Direito e Economia, patrocinado por inúmeras instituições privadas, foi muito bem sucedido²⁹². E, nesse contexto, a influência da Escola de Chicago e de outros *think tanks* não pode ser subestimada²⁹³.

As últimas décadas do século XX se caracterizaram por uma série de propostas voltadas ao livre-comércio, à desregulação, à privatização das atividades vinculadas ao Estado, à liberalização dos mercados de capitais e, sobretudo, à minimização – ou quase extinção – da carga tributária imposta pelos Estados nacionais, propostas estas que foram definidas por Joseph Stiglitz como *Washington Consensus*, e implementadas com uma “fé catequizante” pelo Fundo Monetário Internacional e pelo Banco Mundial diante dos países em desenvolvimento²⁹⁴. Não por acaso, o imposto americano sobre a renda foi progressivamente reduzido de 70% no final dos anos 1970 para 28% em 1986²⁹⁵.

E salienta-se: mesmo com todas as críticas que podem (e devem) ser dirigidas a Smith e Tocqueville, corifeus do liberalismo, ambos já anteviam que confiar no mercado para

²⁹¹ “Ao que parece, Jean-Baptiste Colbert, conselheiro do rei Luís XIV de França, disse que ‘a arte da tributação consiste em retirar as penas do ganso com o mínimo de dor possível’. O mesmo se aplica à arte do *rent-seeking*”. (STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa : Bertrand, 2014. p. 93).

²⁹² Veja-se, por exmplo, o caso dos irmãos David e Charles Koch, diretores da Koch Industries, uma das maiores companhias do mundo. Juntos, os dois gastaram mais dinheiro para influenciar a política norte-americana que qualquer outra pessoa nos Estados Unidos, em 2006. Foram mais de 38 milhões de dólares só para grupos de reflexão de direita e grupos de interesse, como: CATO Institute; Associação dos Governadores Republicanos; Americanos pela Prosperidade; Bill of Rights Institute; Fundação George Mason; Heritage Foundation; Federalist Society; Mercatus Center; Institute for Humaines Studies; Instituição Brookings; Washington Legal Foundation; Independent Women Forum; Manhattan Institute; Texas Public Police; Pacific Research Institute; Fraser Institute; Tax Foundation; Ayn Rand Institute; Free Congress Foundation; Political Economy Research Center; Atlas Economic Research Foundation; além de mais de milhões de dólares em dezenas de faculdades e universidades, entre as quais: Birmingham-Southern College; Jacksonville State University; Samford University; University of South Alabama; Harding University; John Brown University; University of Arkansas; University of Arizona; California State University; Stanford University; University of San Diego; American University; George Washington University; Andrew College; Berry College; University of Georgia; Indiana University; Amherst College; Bentley University; Harvard University; Massachusetts Institute of Technology; Suffolk University; Towson University; Washington College; Central Michigan University; Barton College; University of New Hampshire; University of Pennsylvania; McGill University; Brigham Young University; Liberty University; Norwich University; University of Washington; Beloit College. Veja a lista completa em: <<http://www.kochfamilyfoundations.org/pdfs/ckfuniversityprograms.pdf>>. Acesso em: 24 nov. 2014. Nesse sentido, ver: WHY POVERTY? Direção: Alex Gibney. Produção: BBC. Documentário: 60’. Episódio 4/8. Londres, 2012.

²⁹³ STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa : Bertrand, 2014. p. 107.

²⁹⁴ TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. *Teoria Pluriversalista do Direito Internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 133. “Abrir todas as portas e abandonar qualquer ideia de autonomia na política econômica é, todavia, a precondição, que docilmente se aceita, para ser admitido à assistência financeira dos bancos mundiais e dos fundos monetários”. (BAUMAN, Zigmunt. *Globalization: the Human Consequences*. New York: Columbia Universtiy Press, 1998. p. 71). (tradução nossa).

²⁹⁵ PIKETTY, Thomas. *L'économie des inégalités*. 6.ed. Paris : La Découverte, 2008. p. 101.

resolver o problema da pobreza significa produzir uma sociedade radicalmente dividida em duas partes, que, a longo prazo, se tornariam antropológicamente diferentes: “a sociedade dos ricos e a sociedade daqueles que são forçados a se aniquilar para evitar ser pobre”²⁹⁶.

Portanto, para definir o caráter de injustiça da desigualdade, é necessário um enfrentamento da relação entre economia e ética – ou melhor, explicar a economia como ética –, ainda mais considerando que “a influência política visando ao ganho econômico é um fenômeno muito real neste mundo em que vivemos”²⁹⁷. E não se pode ignorar, com Stiglitz, que muito do que tem acontecido só poderia ser catalogado como depravação moral²⁹⁸:

Algumas das mais importantes inovações no mundo empresarial nas últimas três décadas não se centraram em tornar a economia mais eficiente, mas sim nas melhores formas de garantir poder de monopólio ou na melhor forma de contornar as regulações governamentais que têm o intuito de alinhar os retornos sociais com as compensações privadas²⁹⁹.

Adam Smith alertava que o interesse dos negociantes é diferente do interesse público (até mesmo oposto, segundo ele). Ampliar o mercado e reduzir a competição é sempre o interesse dos negociantes. Em certo sentido, a ampliação do mercado pode ser condizente com o interesse do público. Contudo, a redução da competição não é, uma vez que beneficia somente os negociantes, permitindo a elevação de seus lucros acima do que seria *natural*, *extorquindo* em benefício próprio um *ônus absurdo* do resto de seus concidadãos. Por essa razão, qualquer proposta de lei ou regulamentação proveniente dessa categoria deveria ser sempre ser ouvida com grande cautela, e jamais se deve adotá-la antes de um longo e minucioso exame, com uma atenção não só extremamente escrupulosa, mas imensamente desconfiada: “É raro que pessoas que exercem a mesma atividade se encontrem, mesmo numa festa ou diversão, sem que a conversa acabe numa conspiração contra o público, ou numa maquinação para elevar os preços”³⁰⁰.

Mas o que determinaria o valor de algo? Por que determinados bens são valiosos para uma determinada comunidade e não possuem qualquer valor para outra? O valor das coisas

²⁹⁶ SANTORO, Emilio. A historical perspective: from social inclusion to excluding democracy. In: COUNCIL OF EUROPE. *Redefining and combating poverty: Human rights, democracy and common assets in today's Europe*. Trends in Social Cohesion. N. 25. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2012. Disponível em: <http://www.coe.int/t/dg3/socialpolicies/socialcohesiondev/source/Trends/Trends-25_en.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2015. p. 25-6. (tradução nossa).

²⁹⁷ SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 164.

²⁹⁸ STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa : Bertrand, 2014. p. 42-49.

²⁹⁹ STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa : Bertrand, 2014. p. 97.

³⁰⁰ SMITH, Adam. *Inquérito sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. Vol. I. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987. p. 280.

seria medido simplesmente por uma relação de oferta e de demanda? Ainda que a oferta seja escassa e a demanda seja alta, poder-se-ia praticar qualquer preço? É aceitável a exploração da necessidade alheia como forma de produzir riqueza? Caso seja aceitável, haveria limites para que essa *exploração* seja considerada legítima?

As interrogações acima demonstram que a economia não é um simples problema de gestão, de logística, ou seja, a economia não pode ser descrita simplesmente como *engenharia* ou como *matemática*. Conforme argumenta Amartya Sen, a economia supostamente se ocupa de pessoas reais, ou seja, não há como dissociar a economia das relações humanas; por conseguinte, não há como dissociar as relações humanas da interrogação ética. Nesse sentido, poderíamos afirmar que a economia é uma ciência moral³⁰¹.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a economia teve duas origens distintas, ambas relacionadas à política, porém relacionadas de modos bem diversos: de um lado, algo que poderíamos chamar de *ética* e, de outro, a *engenharia*. Ao longo do tempo, os teóricos que estudaram a temática se debruçaram de forma diferente sobre essa questão, dando ênfase a uma ou outra posição. Adam Smith, John Stuart Mill, Karl Marx e Francis Edgeworth, por exemplo, concentraram seus escritos na primeira relação. William Petty, François Quesnay, David Ricardo, Augustin Cournot e Léon Walras, por sua vez, se preocuparam mais com os problemas de logística e de engenharia na economia³⁰². Sem ignorar a importância desta

³⁰¹ “Au nombre des problèmes les plus lourds de détresse que rencontre l'éthique sociale, certains sont de nature essentiellement économique”. (SEN, Amartya. *L'économie est une science morale*. Paris : La Découverte, 2003. p. 44). No mesmo sentido: PIKETTY, Thomas. *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris: Seuil, 2013. p. 945-950. Ainda há autores, todavia, que insistem na “anemia ética” da economia. Comte-Sponville, por exemplo, é taxativo: “não é a moral que determina os preços; é a lei da oferta e da procura. Não é a virtude que cria valor; é o trabalho. Não é o dever que rege a economia, é o mercado. O capitalismo, é o mínimo que podemos dizer, não é exceção. À minha questão-título: ‘O capitalismo é moral?’, minha resposta é, portanto: não. [...] O capitalismo não é moral; mas também não é imoral; ele é – e é total, radical e definitivamente – *amoral*”. (COMTE-SPONVILLE, André. *O Capitalismo é Moral? Sobre algumas coisas ridículas e as tiranias do nosso tempo*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 79). Como se verá, tal concepção econômica não se mostra condizente com a realidade na medida em que se afasta das relações humanas para explicar o mercado.

³⁰² Cf. SMITH, Adam. *Inquérito sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. 2. ed. Vol. 1 e 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987; MILL, John Stuart. *Princípios de economia política: com algumas de suas aplicações à filosofia social*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996; MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Trad. Reginaldo Sant'anna. 21. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971; EDGEWORTH, Francis Y. *Mathematical Psychics: an essay on the application of Mathematics to the moral sciences*. London: Kegan Paul, 1881. Disponível em: <<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/edgeworth/mathpsychics.pdf>>. Acesso em: 07 fev. 2013; EDGEWORTH, Francis Y. *The Theory of Distribution*. *Quarterly Journal of Economics*, Oxford, 1909. Disponível em: <<http://socserv.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/edgeworth/Distribution.pdf>>. Acesso em: 07 fev. 2013; PETTY, William. *Tratado dos Impostos e Contribuições*. São Paulo: Abril Cultura, 1983; QUESNAY, François. *Quadro econômico: análise das variações do rendimento de uma nação*. Trad. Teodora Cardoso. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985; RICARDO, David. *Princípios de economia política e de tributação*. Trad. Maria Adelaide Ferreira. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001; COURNOT, Augustin. *Investigaciones acerca de los principios matematicos de la teoria de las riquezas*.

última forma de descrever o fenômeno econômico, nos concentraremos na problematização da economia enquanto um problema filosófico intimamente ligada a ética, ou melhor, indissociável, pois ocupa de questões como o que pode promover o “bem para o homem” ou o “como devemos viver”.

Esse tipo de abordagem não é novidade para a filosofia: “Seria difícil crer que pessoas reais poderiam ser totalmente indiferentes ao alcance do auto-exame induzido pela questão socrática ‘como devemos viver?’”³⁰³. Desse modo, a *questão socrática* revela o quanto falamos de ética quando falamos de economia – se ainda se quiser insistir em distingui-las a tal ponto. Entretanto, atualmente, a herança moderna estruturou novas formas de interpretação, novas complexidades, que a antiguidade não possuía, como o Estado e a *razão*.

A razão, entendida enquanto produto da modernidade, fundamenta a teorização econômica moderna predominante, de Adam Smith para frente. Há vários séculos, pois, que o *sujeito racional* passa a ser o centro das relações econômicas. E mais do que isso: a racionalidade passou a ser entendida, em termos econômicos, como *auto-interesse*. Nesse sentido, o homem se entende como um “ser de necessidades que precisam ser satisfeitas”, de tal sorte que sua autorrealização consistirá na autoconservação: “sua felicidade agora, se efetiva, então, enquanto ‘maximização das satisfações de suas carências’ e racionalidade é sinônimo de eficiência na consecução dos meios necessários à satisfação dos desejos”³⁰⁴.

Essa concepção de homem acaba, em certo sentido, esvaziando o *conteúdo ético* das relações humanas. A não ser que se esteja diante daquela *exótica concepção moral* conhecida como *egoísmo ético*, entender a inclinação natural da razão à maximização do auto-interesse é renegar a dimensão ética do fenômeno econômico. Em outras palavras: o chamado *homem econômico*, comprometido na busca de seus próprios interesses, é o que melhor representaria o comportamento dos seres humanos, ao menos em questões econômicas?³⁰⁵

Madrid: Alianza, 1969; WALRAS, Léon. *Compêndio dos Elementos da Economia Política Pura*. Trad. João Guilherme Vargas Netto. São Paulo: Círculo do Livro, 1996.

³⁰³ SEN, Amartya. *Sobre Ética e Economia*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 18. Nesse ponto, há um necessário retorno Aristóteles para demonstrar que há muito mais a ser explorado quando se estrutura uma teoria do valor, questionando sobre a verdadeira riqueza. Dirá o filósofo grego: “A vida empenhada no ganho é uma vida imposta, e evidentemente a riqueza não é o bem que buscamos, sendo ela apenas útil e no interesse de outra coisa” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2002. I.1-I.5, p. 1-7).

³⁰⁴ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Economia*. São Paulo: Ática, 1995. p. 11.

³⁰⁵ Essa questão foi levantada por inúmeros autores para criticar tal forma reducionista de explicar o comportamento humano nas relações econômicas. Nesse sentido, Joseph Stiglitz (There is no invisible hand. *The Guardian*, Comment, London, Friday 20 dez. 2002. Disponível em: <http://www.theguardian.com/education/2002/dec/20/highereducation.uk1#article_continue>. Acesso em: 18 dez. 2013), assevera que “people don’t behave rationally”, então: “why do orthodox economists still cling to their discredited rational expectations theory? Da mesma forma, Amartya Sen abre seu debate sobre a relação entre Ética e Economia com tal indagação (In: *Sobre Ética e Economia*. Trad. Laura Teixeira Motta. São

A visão da racionalidade como auto-interesse implica, *inter alia*, uma decidida rejeição da concepção da motivação “relacionada à ética”. Tentar fazer todo o possível para obter o que gostaríamos pode ser parte da racionalidade, e isso pode incluir o empenho por objetivos desvinculados do auto-interesse, os quais podemos valorizar e desejar promover³⁰⁶.

Por isso, no seu clássico *Des idiots rationnels*, Sen criticará a ideia de que a racionalidade das preferências coincide sua coerência formal interna ou com a maximização do interesse individual egoísta³⁰⁷. Dirá mais: “Esse ‘modelo’ de seres humanos não é apenas deprimente e assustador, mas também há muito pouca evidência para mostrar-nos que esta é uma boa representação da realidade”. Isso porque os indivíduos são influenciados inclusive por suas paixões.³⁰⁸

Nessa conjuntura, a *propriedade* vai emergir como uma categoria antropológica fundamental: “ter o necessário para a satisfação das carências é condição da humanização. Então liberdade é, agora, liberdade para possuir”. Com isso, altera-se a própria noção de comunidade: “ela é, agora, a pura associação de indivíduos relacionados entre si enquanto proprietários de si mesmos e das coisas”. Nesse sentido, a vida comunitária se efetiva enquanto troca entre esses proprietários, ou seja, a troca emerge, nesse contexto, como mecanismo de socialização³⁰⁹.

O ser humano, considerado como membro de uma comunidade linguística, é descrito como “portador de uma dignidade originária”. Em razão disso, o princípio fundamental de toda a ética é o princípio da igualdade fundamental de direito de todos os homens; conseqüentemente, “a corresponsabilidade solidária de todas as pessoas”³¹⁰.

Não se está, com isso, buscando essencializar a *dignidade*, tampouco naturalizar a *solidariedade*. Reconhecemos, com Paul Ricoeur, que o assassinato de Abel fez da

Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 32), aduzindo que há inúmeros exemplos de economia desenvolvida sem necessariamente apostar nessa “leitura econômica”, como o caso do Japão: “De fato, no caso japonês, existem eloquentes provas empíricas de que afastamentos sistemáticos do comportamento auto-interessado em direção ao dever, à lealdade à boa vontade têm desempenhando um papel importante no êxito da indústria”. (Id., p. 34).

³⁰⁶ SEN, Amartya Kumar. *Sobre Ética e Economia*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 31. “Se o exemplo do açougueiro-cervejeiro-padeiro indica uma circunstância comum na qual nossos interesses complementares são mutuamente promovidos pela troca, o exemplo do empresário perdulário e imprudente ilustra a possibilidade de que isso pode não funcionar exatamente assim em todos os casos. Não há como escapar da necessidade do exame crítico”. (SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 168).

³⁰⁷ Cf. SEN, Amartya. *Étique et économie*. Paris: PUF, 1993. p. 87-116.

³⁰⁸ SEN, Amartya. *L'économie est une science morale*. Paris : La Découverte, 2003. p. 75. (tradução nossa).

³⁰⁹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Economia*. São Paulo: Ática, 1995. p. 11.

³¹⁰ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Economia*. São Paulo: Ática, 1995. p. 9.

fraternidade um projeto ético e não mais um simples fato da natureza³¹¹, ou seja, metaforicamente falando, desde a criação bíblica do homem não se pode sustentar que o homem é naturalmente inclinado para a solidariedade, mas é possível, sim, sustentá-la enquanto projeto ético.

O mercado é uma das principais formas de sociabilidade humana, funciona como uma espécie de *gramática de trocas* – assim como a *gramática da linguagem natural*, um produto do intercâmbio linguístico intersubjetivo, que regula nossa comunicação na vida cotidiana. O que ocorre no pensamento neoliberal, especialmente, é que “a condição de possibilidade para a efetivação da liberdade humana é, aqui, ao contrário do haviam pensado as grandes filosofias da modernidade, a renúncia a toda liberdade pessoal e a toda submissão a um mecanismo inconsciente: as leis do mercado”. Em outras palavras, o mercado seria a instância originária de efetivação da liberdade humana, ou seja, seria o conjunto de instituições mercantis que garantiria a efetivação da liberdade: “Daí porque o mercado, enquanto conjunto destas instituições, é a realidade da liberdade”³¹².

Portanto, se for verdadeira a conclusão de que a leitura da economia só é possível a partir de inaguração da problemática ética que sustenta as relações humanas (inclusive as de intercâmbio econômico), que justifica o comportamento do homem em determinada comunidade, que fundamenta o nível de riqueza e os valores atribuídos aos bens de determinada comunidade – e, como vimos até aqui, entendemos que sim –, a análise da economia política moderna é um problema filosófico.

Essa problemática ultrapassa a mera análise singularizada do *homem econômico*. Vivemos em um *mundo de instituições* e, nesse sentido, dependemos crucialmente do modo como elas funcionam: “não só as instituições contribuem para nossas liberdades, como também seus papéis podem ser sensivelmente avaliados à luz das suas contribuições para nossa liberdade”³¹³. E, na economia política moderna, há uma figura central a ser levada em consideração: o Estado, “o projeto mais ponderado que o espírito humano já teve”, segundo Rousseau³¹⁴.

³¹¹ RICOEUR, Paul. Le paradigme de la traduction. *Ésprit*, Paris, jun. 1999, pp. 8-19. Disponível em: <<http://www.esprit.presse.fr/archive/review/article.php?code=9626>>. Acesso em: 10 dez. 2013. p. 13.

³¹² OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Economia*. São Paulo: Ática, 1995. p. 61-5.

³¹³ SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 188.

³¹⁴ “O rico, pressionado pela necessidade, concebeu o projeto mais ponderado que já teve o espírito humano: o de empregar a seu favor as forças daqueles mesmos que o atacavam, o de transformar seus adversários em seus defensores, inspirando-lhes outras formas de conduta e criando outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural”. (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012. p. 95).

Numa economia moderna o Estado define e faz cumprir as regras do jogo – define o que é a concorrência leal, que ações devem ser catalogadas como anticompetitivas e ilegais, quem fica com o quê na eventualidade de uma bancarrota, quando um devedor não consegue pagar tudo o que deve, e que práticas devem ser consideradas fraude a ser alvo de proibição –, distribui os recursos (tanto abertamente como de um modo pouco transparente), e corrige a distribuição dos rendimentos que emergem do mercado configurados pela tecnologia e pela política, fazendo uso dos impostos e das contribuições sociais³¹⁵.

Por isso, é fundamental enfrentar a teoria da igualdade que fundamenta determinada postura estatal, pois, em diversas oportunidades, ela se apresentará *velada*, encoberta por uma fina trama de doutrinas retóricas, que legitimam a desigualdade radical. Há uma série de organizações e instituições (*think tanks*) que atuam de modo a conformar um imaginário social, de modo a construir simbolicamente padrões aceitáveis de exploração, exclusão e desigualdade³¹⁶. Não há espaço para ingenuidade na instância política e econômica³¹⁷.

Segundo Sen, há poucos indícios de que a política autoritária realmente auxilie no crescimento econômico. Na realidade, “a privação de liberdade econômica, na forma de pobreza extrema, pode tornar a pessoa uma presa indefesa na violação de outros tipos de liberdades”. Por isso que propostas de “solução única”, como a desregulação total do mercado, são tão perigosas: “Em vez dessa espécie de solução, é preciso haver uma abordagem integrada e multifacetada, visando a um progresso simultâneo em diferentes frentes, incluindo diferentes instituições que se reforçam mutuamente”³¹⁸.

A concepção pragmática da justiça social expressa pelo princípio do *maximin*, segundo o qual a desigualdade é tolerável a partir do momento em que qualquer redistribuição suplementar vai contra os interesses dos mais desfavorecidos, continua igualmente a suscitar objeções de princípio, em particular na forma da negação do sistema de preços e do egoísmo individual como modo de organização econômica.³¹⁹

³¹⁵ STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa : Bertrand, 2014. p. 91.

³¹⁶ Amartya Sen vai mostrar a violência por trás de construções de pensamento que sustentam a homogeneização da identidade: “A ilusão de um destino comum, ligada notadamente por uma identidade singular (e tudo o que nisso implica), nutre a violência pelo poder da mentira”. (SEN, Amartya. *Identité et violence*. Trad. Sylvie Kleiman-Lafon. Paris : Odile Jacob, 2010. p. 13).

³¹⁷ “Certamente, o desejo de preservar os incentivos das empresas e dos donos do capital para investir e acumular capital e, por conseguinte, para argumentar as capacidades futuras de produção da economia, pode limitar a extensão da redistribuição capital/trabalho desejável para os trabalhadores”. (PIKETTY, Thomas. *L'économie des inégalités*. 6.ed. Paris : La Découverte, 2008. p. 27). (tradução nossa).

³¹⁸ SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 23-30 e 169. “Si une telle substituabilité entre capital et travail existe, alors le système de prix du capital et du travail peut jouer un rôle allocatif important pour décider des quantités des deux facteurs de production à utiliser au niveau macroéconomique, contrairement au cas de la technologie à coefficients fixes”. (PIKETTY, Thomas. *L'économie des inégalités*. 6.ed. Paris : La Découverte, 2008. p. 28).

³¹⁹ PIKETTY, Thomas. *L'économie des inégalités*. 6.ed. Paris : La Découverte, 2008. p. 100. (tradução nossa).

Conforme assentou Piketty, “em muitas situações, a desigualdade clama por uma ação coletiva de redistribuição não só porque contradiz com nosso senso de justiça social, mas também porque envolve um formidável desperdício de recursos humanos que poderiam ser melhor utilizados em benefício de todos”. As desigualdades requerem mecanismos de redistribuição para corrigir essas ineficiências da redistribuição de renda, como *ações afirmativas*, o salário mínimo, ou, de um modo mais geral, a intervenção direta no mercado de trabalho³²⁰.

Podemos dizer que o Brasil conseguiu enxergar tais questões – ainda que de forma insipiente. Como reconhece Stiglitz, houve um consenso político transversal à sociedade, desde o mandato de Fernando Henrique Cardoso, passando por Luis Inácio Lula da Silva até chegar nos dias atuais, com Dilma Rousseff: “o Brasil tem lutado, com bastante êxito para melhorar as condições dos mais desfavorecidos e para reduzir as diferenças de rendimentos entre ricos e pobres”³²¹. Mas só poderemos avaliar os ganhos sociais do atual mandato após alguns anos, quando as consequências das atuais decisões políticas puderem ser sentidas de forma mais evidente.

De todo modo, não se está argumentando o fim do capitalismo. Não se acredita que o *espírito do capitalismo* seja hostil às responsabilidades do Estado e sociedade civil. O desenvolvimento do capitalismo pode contribuir para reforçar as responsabilidades, aumentando tanto o grau de interdependência quanto o de prosperidade: “O conceito de responsabilidade social é baseado no reconhecimento de que a vida dos indivíduos em sociedade conduz a interdependências, o que implica obrigações mútuas ligadas às relações econômicas, políticas e sociais que eles mantêm mutuamente”. Portanto, a idéia de que a liberdade individual envolve uma responsabilidade social resume a natureza das obrigações que uma sociedade tem em relação aos seus membros³²².

Portanto, se podemos concluir que algum nível de desigualdade (enquanto *diferença*) é inevitável, o que não deixa de ser algo *natural*, diante da *diversidade humana*, o mesmo não se pode dizer da desigualdade radical: a desigualdade desmesurada (enquanto medida de *justiça*) não é inevitável. Isso porque, embora as forças de mercado ajudem a moldar o nível de desigualdade, as políticas governamentais moldam as forças de mercado. E pagamos um

³²⁰ PIKETTY, Thomas. *L'économie des inégalités*. 6.ed. Paris : La Découverte, 2008. p. 108. (tradução nossa).

³²¹ STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa : Bertrand, 2014. p. 63-4.

³²² SEN, Amartya. *L'économie est une science morale*. Paris : La Découverte, 2003. p. 119-120. (tradução nossa).

preço alto pela nossa desigualdade: uma democracia enfraquecida, um sentido de justiça e de equidade reduzidos e, por fim, um questionamento do nosso sentido de identidade³²³.

Uma vez que o sistema político é tão sensível aos interesses dos endinherados, a crescente desigualdade econômica conduz a um crescente desequilíbrio do poder político, a uma relação perversa entre a política e a economia. E as duas juntas moldam, e são moldadas por, forças sociais – costumes sociais e instituições – que ajudam a reforçar a crescente desigualdade³²⁴.

Num ambiente em que os 0,1% do topo receberam em um dia e meio o que os 90% da base receberam num ano, evidentemente que suas capacidades de agir serão desproporcionais. É dizer: *O dinheiro tem voz na política, assim como no mercado*, transformando a máxima democrática *uma pessoa, um voto para um dólar, um voto*. As falhas na política e na economia estão relacionadas e reforçam-se uma à outra³²⁵. A resolução dos dilemas sociais requerem participação, diálogo e debate abertos. Essas discussões não colocam em jogo somente os “fins últimos”, mas também os meios necessários para atingir tais objetivos: “a condução unilateral, ainda que feita pelos melhores especialistas, não constitui em si uma solução”³²⁶. E, nesse sentido, o Direito possui um papel fundamental na proteção da diferença e na redução da desigualdade, como forma de assegurar o caráter democrático das relações políticas.

³²³ STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa : Bertrand, 2014. p. 47-89.

³²⁴ STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa : Bertrand, 2014. p. 45.

³²⁵ STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa : Bertrand, 2014. p. 42-49.

³²⁶ SEN, Amartya. *L'économie est une science morale*. Paris : La Découverte, 2003. p. 124.

4 DIREITO, DEMOCRACIA E ALTERIDADE

“Todos os homens são responsáveis uns pelos outros, e eu mais do que todo mundo”.

LÉVINAS, Emmanuel, *Entre Nós*.

A partir do esboço realizado até aqui, podemos concluir há uma relação fundamental entre *desigualdade* e *identidade*, isto é, que a avaliação da injustiça da desigualdade passará pelo inevitável questionamento acerca do reconhecimento existente na mutualidade das relações. E disso decorrem três questões, complementares entre si: quais as consequências políticas da desigualdade? Existe teoria do direito sem teoria da igualdade? E como a (des)igualdade se relaciona com o problema da identidade a partir da noção de alteridade?

4.1 AS CONSEQUÊNCIAS POLÍTICAS DA DESIGUALDADE

No capítulo anterior, vimos que o debate sobre a desigualdade é um dos maiores temas contemporâneos, principalmente no cenário político, motivando inúmeras manifestações e movimentos sociais no mundo todo. Analisamos a dimensão da pobreza mundial, evidenciando que a pobreza não pode ser entendida simplesmente como baixa renda, mas, sim, deve ser compreendida como privação de uma satisfação mínima das capacidades elementares, ainda que se possa considerar a renda como um dos principais meios de obtenção de capacidades.

Em outras palavras, poderíamos dizer que a preocupação não se restringe em avaliar a pobreza em termos absolutos, mas, sim, em avaliar os custos político-morais de uma sociedade com substancial desigualdade de riquezas, custos que permanecem – ou se intensificam –, quando a posição dos olvidados melhora nitidamente, mas a desigualdade permanece ou cresce³²⁷.

Num mundo onde mais de trinta e quatro pessoas morrem por minuto em decorrência de causas ligadas à pobreza, como acreditar que o *grito mudo* dessas pessoas possa ser ouvido? Num mundo onde milhões de crianças estão tendo seu trabalho explorado, onde milhões de adultos são analfabetos, onde milhões vivem em países com educação considerada

³²⁷ Além de Piketty, conclusão semelhante chegou Ronald Dworkin, em sua *A virtude soberana* (Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 139).

altamente deficiente, com professores que sequer têm um livro para guiar as aulas, como acreditar que essas pessoas não têm sua capacidade de agir politicamente sufocada?

As questões lançadas acima não devem ser lidas simplesmente no sentido de demonstrar a existência de pessoas que possuem suas capacidades privadas – leitura possível e que implicaria um importante avanço, considerando a hipótese central desse trabalho de que, além daqueles que não possuem sua capacidade reconhecida (não reconhecimento), há também aqueles que simplesmente são esquecidos nas deliberações políticas (desconhecimento). Mas as questões lançadas revelam algo além da existência dessas pessoas; elas revelam uma *relação*: a desigualdade existente entre países e entre pessoas.

Vimos que a renda mensal média por habitante dos países considerados ricos é 10 a 20 vezes maior que a dos países considerados pobres, sendo que essa cifra aumenta consideravelmente quando, ao invés de analisarmos países, analisamos pessoas. E que o estrato mais rico da população mundial (equivalente a 1%) detém em suas mãos 40% dos ativos globais, ao passo que a metade *inferior* divide 1% da riqueza global.

A desigualdade produz severas consequências políticas. Na medida em que a assimetria entre pessoas é tão radicalizada, o poder de influência e decisão é, na mesma medida, radicalmente assimétrico. Isso produz um evidente *déficit democrático*: há vozes que dominam; há vozes que resistem; mas, acima de tudo, há pessoas que têm suas vozes caladas. Não por acaso optamos por designar essas pessoas como “olvidadas”. E, aparentemente, há um movimento ativo para construir um *imaginário* que mantenha essas pessoas no *esquecimento simbólico*.

Por isso, ao realizar esse desvelamento, não buscamos falar *sobre* filosofia; o que buscamos é o próprio *filosofar*³²⁸. Reconhecemos, com Lefort, que “a miséria não tem como único efeito tornar alguém um estranho para o outro, contraditoriamente, sinaliza um destino comum”³²⁹. Justamente nesse contexto sustentamos a existência de um *kwashiorkor global*, demonstrando o movimento intencional de construção de um discurso com matizes filosóficos para legitimar patamares de desigualdade tão radicais.

Há um intenso financiamento para que organizações e instituições (*think tanks*) sejam responsáveis por elaborar e difundir discursos sobre assuntos estratégicos, com o intuito de influenciar as decisões políticas, jurídicas e econômicas, e, de certa forma, para perpetuar os

³²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* Identidade e diferença. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 15. Como bem diz Stein: “ou encontramos um modo de pensar a relação entre Filosofia e Direito em uma nova dimensão, ou permanecemos na corrida interminável de um Direito que se especializa para esconder o impasse de seu vazio”. (STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia*. Ijuí: Unijuí, 2004, p. 153-154).

³²⁹ LEFORT, Claude. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 367.

níveis alarmantes de desigualdade. É nosso objetivo demonstrar a existência desse tipo de construção discursiva, um *cerzir discursivo*³³⁰, cuja coerência filosófica é questionável. Um empreendimento dessa natureza inevitavelmente acabaria tendo contornos de uma *semiologia do poder*, dedicada à análise do poder das cadeias conotativas de significação na sociedade e do papel desempenhado pelos fatores extranormativos e históricos nas diferentes modalidades de produção das significações jurídicas e, ao mesmo tempo, dos efeitos de retorno à sociedade destas significações³³¹.

Nesse sentido, a *semiologia do poder* estabelece duas ordens de problemas: por um lado, mostra os paradoxos do saber acumulado, levantando suspeitas ideológicas sobre as razões de seus silêncios e lacunas, convidando a aceitar diferenças intradiscursivas emergentes do processo discursivo que instaura; por outro, analisa o poder dos silêncios, lacunas e paradoxos discursivos, para explicitar seus efeitos na sociedade³³².

Os discursos não independem da sociedade, pois são, em grande medida, moldados por relações de poder – o que, ao contrário do que se poderia pensar, não os transforma em meros reflexos das relações sociais: “todo discurso possui um poder específico que gera as mais variadas influências político-sociais”³³³. Nesse contexto, há dois movimentos indissociáveis que qualquer teoria política deve enfrentar: aquele pelo qual a sociedade se circunscreve, se reúne, adquire uma identidade definida em favor de uma separação interna que instaura o “polo de poder como polo alto, polo quase separado do conjunto” e aquele pelo qual, a partir desse polo, sob o efeito dessa quase separação, “se acumulam meios de dominação de todos os gêneros (recursos materiais, conhecimentos, direitos de decisão) a serviço dos que detém a autoridade e procuram consolidar sua própria posição”. Assim, não basta que se problematize o domínio do funcionamento da organização social (enquanto poder *de fato*), mas, sim, deve-se evidenciar a função simbólica do poder³³⁴.

³³⁰ Cerzir é um termo utilizado na costura que remete à técnica para não deixar qualquer tipo de costura visível, disfarçando, inclusive, o defeito.

³³¹ ROCHA, Leonel Severo. *Epistemologia Jurídica e Democracia*. 2.ed. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 17-20.

³³² WARAT, Luis Alberto. *O Direito e sua Linguagem*. 2. ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995. p. 99-120.

³³³ ROCHA, Leonel Severo. *A Problemática Jurídica: uma introdução transdisciplinar*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1985. p. 53. O autor desenvolverá sua análise das relações de poder envolvidas no discurso jurídico por meio da noção de *soberania*: “A ideologia segundo Claude Lefort é originária do momento em que as sociedades começaram a questionar os porquês da obediência e da dominação, característica das sociedades históricas no humanismo. É natural portanto que a temática em torno da qual se articulou toda a teoria jurídica nas sociedades ocidentais, a partir do aparecimento do Estado capitalista, seja a da soberania”. (Id., p. 71).

³³⁴ LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 63-4.

Contudo, o caminho que se faz nesse trabalho não busca fazer uma necessária arqueologia do poder aos moldes foucaultianos, revolvendo os aspectos sociológicos ou psicanalíticos na elaboração do discurso político dominante. Desde que Habermas mostrou que atrás de todo conhecimento existe o interesse que o dirige, pode-se descobrir, nas afirmações de Heidegger, uma antecipação das razões ontológico-existenciais da mistura de conhecimento e interesse: não há conhecimento imune ao processo de ideologização³³⁵. Destacamos sua importância, mas não nos debruçamos propriamente sobre tal enfrentamento. Reconhecemos, com Lévinas, que as palavras podem ser mentirosas, produto da história, da sociedade, do inconsciente; elas dissimulam a mentira a todos e ao próprio mentiroso; reconhecemos que irremediavelmente podemos ser enganados quando não se busca as segundas intenções do discurso. Entretanto, não se inaugura a própria obra da crítica senão a partir de algum ponto fixo (ainda que permeado por tais relações de poder)³³⁶.

Assim, quando se fala em consequências políticas da desigualdade, quer se evidenciar o déficit democrático que ela produz. Essa implicação pode parecer uma verdadeira obviedade – e talvez seja. Mas, sem dúvida, concordo com a lição de Darcy Ribeiro quando afirma que a tarefa dos cientistas é justamente revelar as obviedades do óbvio³³⁷. E, nesse contexto, antes mesmos de nos perguntarmos: “quais são as consequências políticas da desigualdade?” ou “como a desigualdade produz um déficit democrático?”, há outra necessária interrogação: o que estamos entendendo por democracia? E por que acreditar que essa forma de sociedade é a mais adequada? Aproximamo-nos das reflexões de Claude Lefort para poder responder a essas questões.

Em alguma medida, Lefort se avizinha do pensamento político de Hannah Arendt e de Merleau-Ponty, privilegiando o totalitarismo como um fenômeno político singular, concebendo a democracia como uma forma de sociedade simultaneamente dotada de

³³⁵ STEIN, Ernildo. Nota 3. In: HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* Identidade e diferença. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 32. Ver também: HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982; e HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

³³⁶ “Para dominar a totalidade e elevar-se à consciência da justiça, é preciso sair do discurso equívoco da psicanálise, inevitável, enquanto o pensamento faz parte do sistema que ele deve abarcar”. (LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 54-6).

³³⁷ “Acho mesmo que os cientistas trabalham é com o óbvio. O negócio deles – nosso negócio – é lidar com o óbvio. Aparentemente, Deus é muito treteiro, faz as coisas de forma tão recôndita e disfarçada que se precisa desta categoria de gente – os cientistas – para ir tirando os véus, desvendando, a fim de revelar a obviedade do óbvio. O ruim deste procedimento é que parece um jogo sem fim. De fato, só conseguimos desmascarar uma obviedade para descobrir outras, mais óbvias ainda”. RIBEIRO, Darcy. *Sobre o óbvio: Ensaio insólito*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1986. Disponível em: <http://www.filoczar.com.br/ribeiro_1986_sobreobvio.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2014. p. 1.

reversibilidade e alteridade. Assim, numa primeira aproximação, poderíamos dizer que a democracia é “uma abertura complementar do ser ao outro e do outro ao ser”³³⁸.

Repensar a política nos moldes de Lefort significa, pois, inserir-se numa compreensão hermenêutica em que a sociedade como um todo adquire a sua identidade engendrando *a sua forma* peculiar, desde acontecimentos simbólico-revolucionários ímpares³³⁹. A democracia é, nesse contexto, uma *forma* de sociedade, é um regime que se caracteriza por uma constituição e um modo de vida. O termo constituição não deve ser tomado numa acepção puramente jurídica, assim como o modo de vida não deve ser compreendido como um simples fato. A democracia não se reduz a um conjunto de instituições e regras de conduta para os quais se poderia dar uma definição positiva em comparação com outros regimes conhecidos. A democracia requer adesão dos homens, e esta adesão não se formula necessariamente em termos estritamente políticos. O mérito da democracia é justamente sua capacidade de se adaptar a uma sociedade diferenciada e conflituosa e colocar em concerto as condições de uma concorrência pacífica entre os grupos pretendentes ao exercício do poder e, em consequência, as condições de um acerto pacífico dos conflitos sociais³⁴⁰.

A democracia requer, portanto, uma mutação que tem alcance filosófico. Ela se instituiu pela recusa da noção de uma referência última; isso implica que o poder deixou de incorporar a lei e o saber último da ordem social. Isso opera uma profunda mudança no seio da vida social e, nesse contexto, a exigência de legitimação se impõe no próprio movimento da ação e do pensamento. A política tem seus limites. Os governantes não têm o direito de os transgredir, já que não são os depositários da lei e do saber. Ainda que possam fixar regras de funcionamento da economia, por exemplo, jamais poderiam usurpar a liberdade na construção do conhecimento. Lefort indaga se tais limites poderiam ser considerados “regras” da democracia. O autor não responde a própria interrogação. Mas acertadamente conclui que, quando são violadas, atenta-se contra a *ética democrática*³⁴¹.

Portanto, a democracia implica a existência de uma comunidade política, cuja fragmentação sinaliza sua constituição singular, que se desvela na experiência da alteridade. Em outros termos, “o mundo se dá como tal a partir de cada lugar singular. Embora seja

³³⁸ ROCHA, Leonel Severo. *Epistemologia Jurídica e Democracia*. 2.ed. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 179-180.

³³⁹ ROCHA, Leonel Severo. *Epistemologia Jurídica e Democracia*. 2.ed. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 177.

³⁴⁰ LEFORT, Claude. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 367-8.

³⁴¹ LEFORT, Claude. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 370.

impossível abarcá-lo, ele exige o debate entre o legítimo e o ilegítimo e requer, de cada um nós, um esforço incessante para julgar”³⁴².

Na linha de Lefort e Castoriadis, podemos dizer que:

A democracia é uma forma política eminentemente histórica, devido ao questionamento que implica a necessidade do consenso social para a sua legitimidade. A democracia constituiu-se (enquanto forma política – Lefort) num centro de articulação e auto-instituição da sociedade, onde a política não é vista como uma instância autônoma, mas como *mise em forme* de sentido e encenação social. A própria identidade da sociedade é, então, uma questão política. A política é que possibilita a delimitação do espaço de auto-instituição do social (Castoriadis)³⁴³.

Dessa noção de democracia como um centro de articulação e auto-instituição da sociedade, em que a identidade social é, pois, uma questão política, estrutura-se a compreensão da democracia como *invenção*. Isso porque, sendo a marca da democracia o estabelecimento constante de novas reivindicações sociais por reconhecimento e a eterna conflituosidade com o instituído, a prática democrática permanentemente expõe o poder estabelecido, desestabilizando-o e transformando-o, numa recriação contínua da política. Além disso, a desconfiança perante políticas já tentadas e já instituídas convida a criar novas formas de experiência política, novos modos de convivência social inventando contrapoderes sociais capazes de enfrentar a onipotência conferida ao Estado e às administrações burocráticas, desvendando um mistério que somente o peso das experiências presentes e passadas poderia desvendar, isto é, que: um poder democrático não se inventa a partir dos poderes instituídos, mas contra eles³⁴⁴.

Historicamente, as lutas democráticas mostram que o desejo de liberdade e de igualdade pode ser obstaculizado, reprimido e impedido pelas instituições, mas não pode ser destruído por elas, a menos que nisto consintamos, abdicando desses direitos e aceitando a servidão voluntária. *Invenção democrática* significa que a democracia tem a capacidade extraordinária de questionar-se a si mesma, questionando suas próprias instituições e abrindo-se para a história, sem dispor de garantias prévias quanto aos resultados da prática política: “a democracia não é algo que foi inventado certa vez; é reinvenção contínua da política”³⁴⁵.

³⁴² LEFORT, Claude. Renaissance de la démocratie? *Pouvoirs*, Paris, vol. 52, 1990. Disponível em: <http://revue-pouvoirs.net/IMG/pdf/Pouvoirs52_p5-22_renaissance_democratie.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2014. p. 18. (tradução nossa).

³⁴³ ROCHA, Leonel Severo. *Epistemologia Jurídica e Democracia*. 2.ed. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 179.

³⁴⁴ LEFORT, Claude. *Invenção Democrática: os limites do totalitarismo*. Trad. Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983. *passim*.

³⁴⁵ LEFORT, Claude. *Invenção Democrática: os limites do totalitarismo*. Trad. Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983. *passim*. Ver também: CHAÚÍ, Marilena. *Apresentação*. In: LEFORT, Claude.

Uma vez explicitada a noção de democracia empregada no âmbito da crítica realizada por este trabalho, justificada está a aposta nessa forma de sociedade como sendo a mais adequada à preservação da pluralidade. Embora reconheçamos as imperfeições de fato da democracia – entre as quais, muitas delas foram evidenciadas, especialmente no Capítulo 4 –, preferimos esse tipo de imperfeição (de fato) que a imperfeição essencial do totalitarismo:

Que a democracia seja imperfeita, compreenda oligarquias, sirva à demagogia dos partidos, que esteja exposta à dupla ameaça da anarquia e da tirania, Aron se esforça para sublinhá-lo, no entanto, ajuíza ele que são imperfeições de fato. Em contrapartida, a imperfeição do poder totalitário parece-lhe essencial. Isto porque, ao reivindicar a noção de sociedade homogênea, o poder totalitário priva-se de justificar a própria existência da sociedade e, ao admitir que esta ainda não existe, pode aparecer apenas de maneira mentirosa como expressão de todo o povo³⁴⁶.

A democracia é uma forma simbólica da sociedade, uma manifestação moderna da política. O Estado, o capitalismo, a ciência não são invenções da democracia. Mas não se pode dissimular que a democracia liberta os entraves que freavam a expansão daquelas instituições: “o regime democrático não leva somente a instituir um campo simbolicamente diferenciado, de tal sorte que toda prática e todo o modo de conhecimento se vem confrontados a um limite, também suscita a imagem de uma realidade em si”³⁴⁷.

Dizer que a democracia deve ser lida como *invenção* e que é uma *forma simbólica* de sociedade não implica dizer que a significação de tudo que advém e molda a vida social seja decorrente disso. Nesse sentido, a democracia não é reduzida ao plano da igualdade das condições; ela reconhece e preserva a diversidade, abrindo-se para o questionamento do instituído. Por essa razão, ousamos afirmar que sempre haverá uma teoria da igualdade por trás de qualquer teoria do direito, assim como de qualquer teoria da democracia.

Invenção Democrática: os limites do totalitarismo. Trad. Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 7-8.

³⁴⁶ LEFORT, Claude. Renaissance de la démocratie? *Pouvoirs*, Paris, vol. 52, 1990. Disponível em: <http://revue-pouvoirs.net/IMG/pdf/Pouvoirs52_p5-22_renaissance_democratie.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2014. p. 18.

³⁴⁷ LEFORT, Claude. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 372. “Não há por que ocultar as ambiguidades da democracia. Salutar é a crítica. Ainda assim, é preciso que ela não se deixe enredar no abismo do processo derrisório instaurado pela razão ou pela desrazão, que saiba denunciar o relativismo, sem abandonar o senso de relatividade, o qual o sistema totalitário buscava destruir”. (Id., p. 375).

4.2 A EMERGÊNCIA DA IGUALDADE NOS ESTATUTOS EPISTEMOLÓGICOS DO DIREITO E DA DEMOCRACIA

Se for verdadeiro que as teorias do direito e as teorias da democracia estarão sempre ligadas a uma teoria da igualdade que as fundamenta e legitima, antes de fazer qualquer tipo de epistemologia crítica, torna-se imperativo enfrentar o núcleo normativo que fundamenta o princípio da igualdade que articula o pano de fundo de uma determinada teoria do direito. Isso porque a noção de igualdade está intimamente ligada à noção contemporânea de legitimidade, tornando válida certa compreensão e aplicação do direito, revestindo-se de certo grau de justiça. Nesse sentido, sendo a igualdade uma medida de justiça, sem problematizá-la, é impossível compreender o fenômeno jurídico – compreendendo o Direito, é claro, enquanto instância pautada por critérios de justiça.

Embora não tenhamos espaço suficiente para desenvolver esta ideia, arrisco-me a dizer que é a normatividade do princípio da igualdade que sustentará, por conseguinte, a normatividade do direito numa perspectiva democrática. Sendo o fundamento do discurso jurídico, a igualdade tem normatividade, e, por conseguinte, é elemento constituinte das instituições democráticas. O princípio da igualdade é, nesse sentido, o *medium* existente entre o direito e a política, o direito e a moral e o direito e a economia.

O direito tem um papel central na preservação da democracia, isto é, deve viabilizar a realização do projeto de vida da maioria, preservando a existência de projetos alternativos. Justamente por isso a norma que prescreve a igualdade deve ser compreendida como um princípio jurídico “porque a maneira pela qual essa igualdade se realiza no mundo pode gerar conflitos entre projetos alternativos, que *precisam ser também realizados*, se não quisermos que se esvaziem e se extingam”³⁴⁸.

Há, pois, uma tensão constante entre a igualdade *aritmética* ou *quantitativa* (modernidade) e a igualdade *geométrica* ou *qualitativa*. Entretanto, o direito deve presumir sempre a existência de algum nível de igualdade aritmética, sob pena de opressão do Outro. As formulações discursivas do direito fundamentam-se em um princípio de igualdade, que se torna condição de possibilidade para a participação livre nas práticas discursivas³⁴⁹.

Como bem denuncia Galuppo, os juristas do século XX buscaram compreender operacionalmente o princípio jurídico da igualdade e não propriamente fundamentá-lo.

³⁴⁸ GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e Diferença: Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002. p. 209. “Só garantindo a igualdade é que uma sociedade pluralista pode se compreender *também* como uma sociedade democrática”. (Id., p. 210).

³⁴⁹ Talvez esse seja o principal ponto que separa liberais e comunitaristas: a noção de igualdade.

Aquele que tentar realizar essa empreitada, inevitavelmente, terá que levar em consideração as mudanças paradigmáticas operadas pela filosofia da linguagem, além de exprimir as condições de aplicação desse princípio³⁵⁰. Podemos identificar algumas tentativas nesse sentido. Se analisarmos as principais teorias contemporâneas do direito, identificaremos em todas elas algum tipo de debate de fundamentação da igualdade. Todas buscam explicar o que consideram como igualdade para poder explicar o que consideram direito. Vejamos, por exemplo, o que diz Hans Kelsen, John Rawls, Ronald Dworkin e Jürgen Habermas.

Para Kelsen, o princípio da igualdade – entendido como “todos os homens devem ser tratados por igual” – não pressupõe que todos os homens *sejam* iguais; pelo contrário, ele pressupõe a sua desigualdade. Entretanto, exige que o tratamento seja igualitário como *igualdade perante a lei*. Essa perspectiva produz mais sentido quando confrontada com a concepção kelseniana de justiça³⁵¹. Dessa igualdade formal, Kelsen reconhece que a falta de menção de quaisquer desigualdades de fato pode produzir consequências absurdas. Por isso, reconhece que “não é possível deixar de lado todas as desigualdades em toda e qualquer espécie de tratamento. Certas desigualdades devem ser levadas em consideração”. Disso se estabeleceria a regra segundo a qual: “os que são iguais devem ser tratados de forma igual e os que são desiguais devem ser tratados de forma desigual”. Para o autor, todavia, essa regra não é sequer uma exigência de justiça, mas uma exigência lógica, ou seja, a igualdade seria uma consequência lógica da generalidade da norma³⁵². É justamente aí onde se divide a opinião de Kelsen em relação a Rawls, que vai dizer categoricamente que igualdade não é lógica, é justiça.

Isso porque Rawls compreende o *princípio da igualdade* como sendo um princípio de justiça ao lado do *princípio da diferença*. O primeiro princípio poderia ser formulado da seguinte forma: “cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais

³⁵⁰ Marcelo Galuppo é categórico. Segundo ele, a fundamentação do princípio jurídico da igualdade “*deve ser feito da perspectiva da Filosofia da Linguagem*”. (GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e Diferença: Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002. p. 22, grifo nosso). O jurista mineiro faz uma brilhante tese sobre o princípio jurídico da igualdade a partir da teoria habermasiana, que foi quase integralmente absorvida por este trabalho. Entretanto, resvala ao diferenciar a igualdade da identidade, pois pressupõe uma construção identitária eminentemente subjetivista, voltada para si, ignorando que a identidade também se estabelece enquanto *relação*, ou seja, o *outro* é constituinte da identidade *individual*. (Id., p. 214 e seguintes).

³⁵¹ A justiça é entendida, em Kelsen, como uma *virtude* dos indivíduos; virtude esta, todavia, condicionada a uma norma prescritiva de conduta. Assim: “a conduta social de um indivíduo é justa quando corresponde a uma norma que prescreve essa conduta, isto é, que a põe como devida e, assim, constitui o valor de justiça. A conduta social de um indivíduo é injusta quando contraria uma norma que prescreve uma determinada conduta”. (KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. Trad. João Baptista Machado. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 3).

³⁵² KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. Trad. João Baptista Machado. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 51-62.

liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para outras pessoas”. O segundo, por sua vez, ajuíza que: “as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos”. O princípio da diferença expressa, pois, uma concepção de reciprocidade; é um princípio de benefício mútuo³⁵³.

Os dois princípios são de teor bem específicos e sua aceitação se ampara em certas suposições que Rawls desenvolverá ao longo de sua *teoria da justiça* – cujos quais não serão mormente detalhadas aqui –, mas podemos observar que esses princípios estão relacionados a uma concepção de justiça que o autor formula da seguinte maneira: “todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do auto-respeito – devem ser distribuídos de forma igual, a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores seja vantajosa para todos”. A injustiça se constitui, portanto, de desigualdades que não são vantajosas para todos³⁵⁴.

Veja-se, nesse contexto, que a consideração igualitária é tão importante que é considerada por Dworkin a *virtude soberana* da comunidade política. Sustentando que a igualdade é uma espécie ameaçada de extinção entre os ideais políticos, Dworkin assevera que nenhum governo pode ser considerado legítimo se não demonstrar igual consideração pelo destino de todos os cidadãos sobre os quais afirme seu domínio. Uma distribuição desigual da riqueza de nações muito prósperas pode ter sua igual consideração suspeita. Além disso, o autor tem o mérito de perceber que tal distribuição depende muito da ordem jurídica a qual ela está sujeita; e esta ordem jurídica deve ser capaz de justificar para aqueles preteridos em eventual decisão política de que modo foram tratados com a igual consideração que lhes é devida³⁵⁵.

Segundo Dworkin, seu objetivo é diferente de duas das mais potentes influências contemporâneas sobre a teoria liberal: o liberalismo político de John Rawls e o pluralismo dos valores de Isaiah Berlin. Diferente de Berlin, que defende que os valores políticos importantes estão em intenso conflito, Dworkin esforça-se por dissipar tais conflitos e integrar tais valores; e, diferente de Rawls, que procura isolar a moralidade política dos pressupostos éticos e das controvérsias a respeito do caráter da vida boa por meio da instituição de um contrato social, Dworkin não aposta em qualquer tipo de contrato social, acordo ou consenso

³⁵³ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 73 e 122.

³⁵⁴ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 75.

³⁵⁵ DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005. *passim*.

(ainda que hipotético), mas, sim, nos valores éticos mais gerais e nos princípios da responsabilidade individual³⁵⁶.

A teoria da igualdade em Dworkin é fundamentada a partir de dois princípios do individualismo ético, quais sejam: o *princípio da igual importância* e o *princípio da responsabilidade especial*. O primeiro basicamente sustenta que cada vida humana é igualmente importante e, por isso, não deve ser desperdiçada. Esse princípio abre caminho para o segundo, que, embora reconheça que todos devemos reconhecer a igual importância objetiva do êxito das vidas humanas, afirma que uma pessoa tem responsabilidade especial e final sobre a vida de uma determinada pessoa, ela mesma; poderíamos sintetizar esse princípio no seguinte enunciado: cada pessoa é responsável por suas próprias escolhas³⁵⁷.

O que Dworkin visa fazer é elaborar uma teoria geral da igualdade que procure um meio de integrar recursos privados e poder político. Isso porque o autor rechaça a ideia de uma noção de igualdade adversária ou vítima dos valores da eficiência e da liberdade supostamente oferecidos pelo mercado. Na realidade, Dworkin defende que a ideia de mercado econômico deve estar no núcleo de qualquer elaboração teórica atraente da igualdade de recursos. Embora seja por diversas vezes confundida desta forma, a teoria da igualdade de recursos não seria um sinônimo da teoria da justiça da linha de largada³⁵⁸, como se a preocupação fosse exclusivamente garantir recursos iniciais equânimes entre as pessoas, estando totalmente desvinculada com a riqueza assimétrica produzida com o passar do tempo. Seria necessária uma redistribuição periódica dos recursos, de modo a neutralizar os efeitos dos talentos diferentes, preservando as consequências das escolhas pessoais³⁵⁹.

³⁵⁶ DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 157-492. “A força da posição original como dispositivo das argumentações pela justiça, ou de qualquer modelo específico da posição original para tal finalidade, depende, na minha opinião, da adequação de uma interpretação da igualdade de recursos que a sustente, e não o contrário”. (Id., p. 156).

³⁵⁷ “Os velhos igualitaristas afirmavam que a comunidade política tem a responsabilidade coletiva de demonstrar igual consideração por todos os cidadãos, pois definiam essa igual consideração de maneira que ignore as responsabilidades pessoais desses cidadãos”. (DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. xvii-xviii).

³⁵⁸ Uma aposta nesse sentido pode ser percebida em Bobbio. Para o jusfilósofo italiano, a regra da justiça estabelece os critérios de tratamento igualitário (“un principio es tanto más igualitário cuanto menores se presuman las diferencias entre los hombres respecto del criterio adoptado”), que representa a maneira própria de aplicar a ideia de justiça, concebida a partir da noção de *igualdade perante a lei* e como *igualdade de oportunidades*. Ou seja, no fundo, Bobbio aposta numa noção de igualdade de ponto de partida como ideal do Estado Social. Dessa forma de igualdade derivaria o ideal de igualdade real ou substancial. (BOBBIO, Norberto. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Buenos Aires e Cidade do México: Paidós, 1993. p. 53-96).

³⁵⁹ DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 79. Dworkin defende que uma divisão igualitária de recursos pressupõe alguma forma de mercado econômico, principalmente como ferramenta analítica, mas também, até certo ponto, como uma instituição política real e argumenta que o governo deveria aspirar uma forma determinada de igualdade material, designada de *igualdade de recursos*. Sobre este último ponto, ver: Igualdade de recursos. In:

Além disso, Dworkin também diverge da concepção do princípio da diferença proposta por Rawls: “existe um grau de arbitrariedade concedido na escolha de qualquer grupo em pior situação, que é, de qualquer forma, um grupo cujas fortunas só podem ser registradas por meio de alguma média mítica ou de um membro representativo daquele grupo”. E questiona se, em todas as circunstâncias, é realmente a situação do grupo mais pobre que determina o que é justo³⁶⁰.

A partir da análise desenvolvida por Rawls e Dworkin, Habermas mostra que o discurso filosófico sobre a justiça tem dificuldades num nível puramente normativo, o que evidencia sobremaneira a importância do direito:

Normas e princípios possuem uma força de justificação maior do que a de valores, uma vez que podem pretender, além de uma *especial dignidade de preferência*, uma *obrigatoriedade geral*, devido ao seu sentido deontológico de validade; valores têm que ser inseridos, caso a caso, numa ordem transitiva de valores³⁶¹.

Essa normatividade se dá no domínio do Sistema de Direito, entendido, em Habermas, como o conjunto de princípios jurídicos que garante a legitimidade de um ordenamento jurídico estatal. É no âmbito desse sistema que as condições sob as quais as formas de comunicação necessárias para a gênese autonomamente política do direito podem ser juridicamente institucionalizadas:

A legitimidade pode ser obtida através da legalidade, na medida em que os processos para a produção de normas legais são racionais no sentido de uma razão prático-moral procedimental. A legitimidade da legalidade resulta do entrelaçamento entre processos jurídicos e uma argumentação moral que obedece à sua própria racionalidade procedimental³⁶².

No âmbito do constitucionalismo, o núcleo normativo do Sistema de Direito de um Estado se desvela por meio da Constituição. Enquanto *narrativa político-jurídica* de uma determinada comunidade, a Constituição estabelece o conjunto principiológico que legitimará as decisões políticas e jurídicas. Portanto, um Sistema de Direitos é pressuposto da legitimidade inerente ao Estado Democrático de Direito, uma vez que pressupõe

DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 79-156).

³⁶⁰ DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 148-9. Dworkin quer dizer com isso que a teoria propõe que a igualdade é, em princípio, uma questão de direito individual, e não de posição de grupo. (Id., p. 150).

³⁶¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. 2 ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012. p. 320.

³⁶² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e a validade*. Vol. II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 203.

modernamente a participação dos cidadãos nos processos de formação de opinião e deliberação pública. Nesse contexto, “o conceito de lei explicita a ideia do igual tratamento, já encontrada no conceito de direito”³⁶³.

A Teoria do Discurso habermasiana procura explicar a legitimidade do direito com a ajuda de procedimentos e pressupostos comunicativos que, uma vez que são legalmente institucionalizados, fundamentam a pressuposição de que os processos de produção e aplicação do direito levam a resultados racionais. As normas criadas pelo legislador político e os direitos reconhecidos pelo judiciário comprovam-se como racionais pelo fato dos destinatários serem tratados como membros livres e iguais de uma comunidade de sujeitos de direito. Esta consequência é juridicamente expressa na obrigação de tratamento igual. Apesar disto incluir igualdade na aplicação da lei, ou seja, a igualdade dos cidadãos diante da lei, isto é, equivalente ao princípio mais amplo da igualdade jurídica substantiva, que postula que o que é igual em todos os aspectos relevantes deve ser tratado igualmente, e o que é desigual deve ser tratado desigualmente. Mas o que conta em cada caso como aspectos relevantes requer justificação³⁶⁴. Então, na linha do construto habermasiano, como poderíamos formular o princípio jurídico da igualdade? Numa primeira aproximação, poderíamos dizer que:

O princípio jurídico da igualdade pode ser entendido nesse contexto como um princípio que permite a maior *inclusão* possível dos cidadãos nos procedimentos públicos de justificação e aplicação das normas jurídicas e de gozo dos bens e políticas públicas, que pode ser fundamentado na dimensão linguística do direito e que desempenha a função básica de permitir a sobrevivência democrática de uma sociedade pluralista³⁶⁵.

O conceito delineado acima aponta para alguns elementos constituintes importantes. Em primeiro lugar, evidencia a dimensão linguística do direito, ou seja, não só o princípio jurídico da igualdade deve ser compreendido no âmbito da filosofia da linguagem, mas o próprio direito também deve ser assim compreendido. Em segundo lugar, vincula os discursos de justificação e aplicação das normas jurídicas, desde a elaboração das regras até a aplicação jurídica pelas instituições, o que aponta para a característica seguinte. Há um compromisso *inclusivo* do princípio jurídico da igualdade em relação à participação política, ou seja, o marco conceitual não refere o termo “pessoa”, mas “cidadão”, evidenciando a pertença de

³⁶³ Na forma de leis gerais e abstratas, todos os sujeitos têm os mesmos direitos. (HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. 2 ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012. p. 113-4).

³⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e a validade*. Vol. II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 153.

³⁶⁵ GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e Diferença: Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002. p. 22. (grifo do autor).

determinada pessoa a uma comunidade política, apostando na participação política destas nos procedimentos públicos de deliberação e exercício de direitos. Por fim, ressalta o caráter democrático existente por trás desse princípio, eis que condiciona a própria existência da sociedade (pluralista).

Os elementos não são de todo inéditos. Na antiguidade, a política já era condição existencial do homem, motivo que levou Aristóteles ao seu célebre conceito de que “o Homem é, por natureza, um animal político (*zoon politikon*)”³⁶⁶. Mas percebe-se que a concepção aristotélica da igualdade é diferente da concepção moderna, uma vez que a igualdade, para os antigos, se dava no âmbito da noção de comunidade, conforme exposto no primeiro capítulo. Nesse contexto, a *polis* concebia a coexistência harmônica de *desiguais* porque lidava com um padrão de *igualdade geométrica*, diferenciando os homens qualitativamente, algo abominável na tendência moderna, que concebe a humanidade como a totalidade dos seres humanos, e não apenas de determinados *homens*. Isso produzirá uma alteração radical na atual concepção de igualdade.

O direito não ficaria imune a tais mudanças operadas nessa transição. Ele deixa de ser eminentemente *descritivo*, passando a ser fundamentalmente *prescritivo*. Em outras palavras, desde o século XI, não é mais a prudência (*phronesis*) ou a comunidade (*ethos*) que orientam o conhecimento do direito, mas, sim, o texto jurídico. Não está errado afirmar que o pensamento jurídico moderno se tornou *dogmático*³⁶⁷.

A dogmática jurídica trabalha com categorias que só produzem o sentido que compreendemos em razão da virada moderna, isto é, pela *distância temporal*, a racionalidade moderna trabalha a partir de elementos distintos, que não fariam sentido na metafísica clássica. Entre eles, uma nova percepção da subjetividade e do tempo se operou.

O papel da subjetividade na filosofia moderna e contemporânea foi descrito alhures, na caracterização da ruptura moderna em confronto com a *virada linguística*, sendo despiciendo retomar todo o debate. Cabe, aqui, apenas ressaltar que o direito moderno trabalha sempre a partir da noção de um direito subjetivo, um direito atribuído a um determinado sujeito, capaz de reivindicar e exercitar racionalmente tais direitos. Habermas caracterizará essa face da modernidade também pelo *individualismo*, uma vez que se criou uma “esfera de desejo

³⁶⁶ ARISTÓTELES. *A Política*. Livro I. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 1253a 3. Nesse sentido, dirá Jaeger: “A humanidade, o ‘ser do homem’ se encontra essencialmente vinculado às características do Homem como ser político”. (JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. 3 ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 17).

³⁶⁷ GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e Diferença: Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002. p. 56-7.

peçoal no qual cada homem pode perseguir egoisticamente metas de maximização de utilidades”³⁶⁸.

Quanto ao tempo, uma importante transformação ocorreu na modernidade. Todas as culturas pré-modernas possuíam maneiras de calcular o tempo. O cálculo do tempo que constituía a base da vida cotidiana era geralmente impreciso e variável; ninguém poderia dizer a hora do dia sem referência a outros marcadores sócio-espaciais: “quando” era quase conectado a “onde”. A invenção do relógio mecânico e sua difusão entre *virtualmente* todos os membros da população foi de suma importância para a *separação entre tempo e espaço*. Logo, o relógio expressava uma dimensão uniforme do tempo *vazio*, desconectando-o do espaço até que a “uniformidade da mensuração do tempo pelo relógio mecânico correspondeu à uniformidade na organização social”³⁶⁹.

O tempo deixa a circularidade inerente aos ciclos naturais (em que o dia sucede a noite; o verão sucede o inverno), passando a ser essencialmente linear, como uma espécie de sucessão de “agoras”. Com o *esvaziamento do tempo*, parafraseando Giddens, o futuro passa a ter *existência*, uma vez que o homem moderno percebe que o passado não se repete. Ora, se o presente não é idêntico ao passado, o futuro não é idêntico ao presente. Portanto, a partir da modernidade, cunha-se uma diferente noção de futuro.

Essa mudança implica o conceito moderno de *dever*. O dever não depende mais fundamentalmente da *comunidade*, mas, sim, de uma fundamentação racional e abstrata. Nesse contexto, “aparece um conceito completamente novo que revoluciona o mundo das ideias morais”, dirá Habermas; trata-se da noção de “uma norma jurídica independente da situação, que está colocada acima dos litigantes, prévia e intersubjetiva reconhecida como obrigatória”³⁷⁰.

Houve, pois, um processo de *racionalização* do direito, que ocorreu em virtude do *desencantamento do mundo*³⁷¹, o qual apostou no *procedimento* como pressuposto de

³⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*. Madrid: Tecnos, 1987. p. 89-9.

³⁶⁹ GIDDENS, Anthony. *As consequências da Modernidade*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991, p. 25-6. Em decorrência disso, ter-se-á inúmeras outras consequências, como a *padronização dos calendários*: “diferentes ‘Anos Novos’ continuam a coexistir, mas estão incluídos no interior de um modo de datação que se tornou, para todos os efeitos, universal”.

³⁷⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Moral* (Tanner Lectures, 1986). In: HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1997. p. 193-248.

³⁷¹ WEBER, Max: *Ciência e Política: Duas Vocações*, São Paulo: Cultrix, 1993. p. 13 e seguintes. Perceba-se que esse é um dos pontos atacados por aqueles teóricos que procuram caracterizar a pós-modernidade, como o sociólogo francês Michel Maffesoli, que assevera que, na realidade, estamos vivendo tempos de *reencantamento do mundo*: “De fato, depois do período do ‘desencantamento do mundo’ (*Entzauberung* de Weber) postulo que estamos assistindo a um verdadeiro *reencantamento do mundo*... Digamos, resumindo, que antes umas massas se dividiam em tribos, ou antes tribos se dividiam em massas. Este reencantamento

tratamento isonômico de questões semelhantes – justamente em virtude da concepção moderna de igualdade que passou a estruturar a organização social moderna.

Veja-se que o capitalismo aposta na moderna concepção *aritmética* de igualdade, uma vez que o mecanismo liberal de trocas pressupõe um tipo de igualdade formal, em que todos os homens devem ser igualmente livres como sujeitos do intercâmbio³⁷². A sociedade moderna se apresenta como a reunião de indivíduos singulares, que compartilham distintos projetos de vida. Diferenciar pessoas que possuem o mesmo *valor* representaria conceder privilégios inaceitáveis – justamente aquilo que o projeto liberal moderno buscou combater.

Portanto, a partir da tradição kantiana, não se exige apenas direito às liberdades subjetivas *em geral*, mas direito a *iguais* liberdades subjetivas³⁷³. Nesse contexto, respeitando os avanços proporcionados pelo edifício teórico das teses comunitaristas³⁷⁴, se todos são tidos como fins, a igualdade entre os homens acaba sendo, em alguma medida, uma igualdade *formal, quantitativa* ou *aritmética*. Busquei demonstrar no Capítulo 2 como a filosofia da linguagem superou certas deficiências da perspectiva kantiana (concepção monológica da razão), sendo desnecessário realizar novamente essa transição. O que se mostra fundamental nesse momento é evidenciar as implicações desse movimento para a compreensão do fenômeno normativo.

Na sociedade moderna, cada indivíduo possui seu projeto de vida. Entretanto, ele não é realizado de forma atomizada. Há sempre um nível de cooperação entre os diversos planos individuais de ação: “a sociedade só não se decompõe nos múltiplos planos individuais de ação porque, por intermédio de algum mecanismo social, é possível coordenar os vários planos de ação individual”³⁷⁵. Segundo Habermas, é a linguagem quem produz esse nível de

utiliza como principal cimento uma emoção ou uma sensibilidade vivida em comum”. (MAFFESOLI, Michel. *El Tiempo de las tribus: El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona: Icaria, 1990. p. 83).

³⁷² “Considerados como sujeitos do intercâmbio, sua relação é, pois, de igualdade”. (MARX, Karl. *Elementos fundamentales para a crítica de la economía política (Grundrisse)*. Cidade do México: Siglo Veintiuno, 1977. p. 183).

³⁷³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*. Entre facticidade e validade. Vol. I. 2 ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012. p. 107.

³⁷⁴ O termo “comunitarismo” é empregado na teoria social recente, principalmente em decorrência do debate de liberais e comunitaristas. Tendo como principais expoentes, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Michael Sandel, Charles Taylor, a noção de *comunitarismo* varia de acordo com cada teórico. Entretanto, em maior ou menor medida, algumas características aparentemente são compartilhadas entre eles no que tange à compreensão do pensamento comunitarista: a *comunidade* é condição ontológica do ser humano em certa oposição ao individualismo e ao coletivismo; questionam o centralismo estatal, primando pelos valores pessoais em detrimento aos valores do mercado; evidenciam o poder local, a cooperação, o associativismo e autogestão como exercício político; por fim, conjugam a igualdade e a liberdade a partir de alguma laço social de fraternidade.

³⁷⁵ GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e Diferença: Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002. p. 117.

integração social. Se cada agente realizasse seu projeto de vida independente dos demais, sabendo que os projetos individuais não raras vezes são conflitantes entre si, isso conduziria à desintegração social. Para que isso não ocorra, o sociólogo alemão descreve duas formas de agir que induzem o esforço cooperativo que caracteriza a sociedade: o agir estratégico e o agir comunicativo³⁷⁶.

A ação estratégica é um tipo de ação instrumental que busca influenciar (*perlocucionariamente*) outros envolvidos na ação. O agente não interage com o outro na perspectiva da primeira pessoa do plural (“nós”), isto é, mantém o outro sempre na terceira pessoa, pois, ao fim, não o toma como sujeito em sua ação, mas como um objeto. O agir comunicativo, por sua vez, pressupõe outro tipo de interação social, pois pressupõe o entendimento e a transparência na comunicação; por isso, se diz que seu efeito é *ilocucionário*. Desse modo, a ação comunicativa pressupõe a adequação entre fins e meios, de modo a fazer com que os agentes interajam comunicativamente³⁷⁷.

Esses dois modos de agir produzem consequências distintas. Quando uma ação estratégica fracassa, o seu fim automaticamente fracassa. Por isso, Habermas dirá que entre a regra da ação e sua consequência o que se estabelece é uma relação *empírica*. No agir comunicativo, a violação de uma regra tem como consequência uma sanção que não se pode entender como um fracasso automático. Entre a regra da ação e a consequência da ação existe uma relação convencional, em virtude da qual o comportamento conforme a norma é recompensado e o desviante castigado.

Sendo uma distorção do agir comunicativo, o agir estratégico não consegue produzir de modo duradouro a integração social, pois não consegue coordenar de maneira estável os planos de ação: “quem age estrategicamente precisa ferir *de modo imperceptível* as condições de sinceridade do agir comunicativo”³⁷⁸. É por meio do conteúdo ilocucionário do agir comunicativo que a autoridade e a legitimidade do direito fazem sentido. Despiciendo dizer que estamos nos referindo ao direito com pretensões democráticas. Nesse contexto, em sociedades complexas, a regulamentação da esfera prática só é legítima se calcada em um

³⁷⁶ HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 41.

³⁷⁷ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 112.

³⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 132. O agir estratégico requer do falante a simulação da sua intenção, ocultando esse fato do ouvinte: “o uso latentemente estratégico da linguagem é parasitário, porque ele só funciona quando pelo menos uma das partes parte do pressuposto que a linguagem está sendo utilizada com o fim do entendimento”. (Ib.).

princípio de igualdade. Essa conclusão conduz à inevitável problemática da Ética do Discurso, uma vez que a igualdade também é um princípio do discurso.

Se da noção de igualdade estrutura-se a legitimidade do direito, é desta última que deriva a noção de autoridade – tão importante para o direito moderno:

Um falante só pode entender um enunciado como imperativo se ele conhecer as condições sob as quais o outro falante pode esperar impor a sua vontade a um ouvinte, mesmo que este seja recalcitrante. O sentido da pretensão imperativa, isto é, a pretensão que a ordem seja seguida, não pode ser explicado através do conhecimento das condições de sucesso, a serem analisadas semanticamente; só é possível esclarecê-lo pragmaticamente, mas precisamente, se nos referirmos a uma autoridade que está por trás³⁷⁹.

Tal modelo comunicativo representaria uma solução para o reducionismo apontado por Bobbio e operado tanto pelo realismo jurídico, quanto pelo jusnaturalismo e pelo positivismo³⁸⁰. Entretanto, é preciso sinalizar que, para Habermas, a fundamentação das normas pressupõe uma *comunidade ideal de comunicação*. E, nesse contexto, o filósofo alemão deixa claro que esta comunidade não tem existência no tempo ou no espaço³⁸¹.

O termo “ideal” tem justamente a pretensão de evidenciar seu caráter contra-fático. A *comunidade ideal de comunicação* pressupõe a igualdade e a liberdade dos agentes envolvidos na comunicação – o que já a diferencia de uma comunidade *real* de comunicação, na qual se verifica limitações à participação dos envolvidos nos atos de linguagem. Em outras palavras, se Habermas problematizasse apenas a comunidade *real*, sua teoria social seria eminentemente *descritiva*, apontando para as deficiências encontradas na comunicação de pessoas desiguais. Entretanto, ele reconhece que sua teoria possui também uma função *prescritiva*, a qual só pode fazer sentido se (contrafaticamente) apontar para uma comunidade ideal de comunicação³⁸².

³⁷⁹ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 116.

³⁸⁰ GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e Diferença: Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002. p. 140.

³⁸¹ Todo aquele que argumenta pressupõe, contrafaticamente, uma comunidade ideal de comunicação, no interior da qual seus argumentos podem ser aceitos. Toda comunidade real de comunicação demanda essa pressuposição contrafática: “Quem argumenta sempre já pressupõe duas coisas: primeiramente, uma comunidade de comunicação real, da qual ele mesmo se tornou membro através de um processo de socialização, e, em segundo lugar, uma comunidade ideal que, em princípio, estaria em condições de entender adequadamente o sentido de seus argumentos e de avaliar definitivamente a verdade. O notável e dialético dessa situação reside, no entanto, no fato de pressupor, de certa forma, a sociedade ideal na real, ou seja, como possibilidade real da sociedade ideal”. (APEL, Karl-Otto. *Estudos de Moral Moderna*. Trad. Beno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 155).

³⁸² Embora a trajetória de Luhmann e Habermas seja, em grandes linhas, bastante semelhante, algumas noções os diferenciam, entre as quais uma merece ser destacada. Diferente de Habermas, que aposta na produção do *consenso*, Luhmann sustenta que o sentido da sociedade é a produção da *diferença*: “é sempre preciso

Assim, numa sociedade complexa, a fundamentação das normas jurídicas pressupõe os princípios do *discurso* e da *universalização*, isto é, pressupõe a participação livre e isonômica entre todos os envolvidos na comunicação; justamente por isso há uma permanente tensão entre a comunidade ideal e a comunidade real, que adota outros procedimentos de participação política. Do ponto de vista procedimental, por exemplo, as democracias tendem a apostar na regra da maioria nos processos político-decisórios. Entretanto, a decisão tomada jamais poderia oprimir determinados grupos sociais (justamente por afronta ao princípio discursivo, que pressupõe a liberdade e a igualdade).

A democracia acaba assumindo, pois, uma função normativa no pensamento habermasiano, o qual entende que “não se pode ter nem manter um Estado Democrático de Direito sem democracia radical”³⁸³. Enquanto princípio que fundamenta o direito, a democracia exige que a condução política deva estar pautada por um tipo de ética da responsabilidade. E, nesse sentido, resta evidente a relação existente entre direito e política, justamente porque ambos pautam suas decisões sobre quais bens e fins devem ser perseguidos em uma determinada comunidade³⁸⁴.

Sabendo, então, que a definição dos fins almejados por uma comunidade estrutura o direito, assim como as medidas de justiça o fundamentam, resta clara a complementariedade entre direito e política, assim como entre direito e moral. Isso não faz do direito refém da política ou da moral, mas acaba reconhecendo o papel complementar que realizam na sociedade contemporânea.

O direito e a moral se assemelham, pois ambos possuem algum grau de normatividade, além de servirem para a regulamentação consensual dos conflitos de ação. Mas ambos se diferenciam na medida em que o direito é capaz de estabelecer previamente normas para o agir intersubjetivo e mobilizar a força para esse fim; ao passo que a moral não tem condições de estabelecer de elaborar um catálogo de deveres, nem ao menos uma série de normas hierarquizadas. Segundo Habermas, a moral poderia exigir apenas que os sujeitos formem seu

produzir diferença, não consenso, na linha de Habermas, nem, de maneira nenhuma, estabilização, na perspectiva de Parsons, sendo fundamental a produção de diferença. A sociedade tem de ser observada com o critério de produção do diferente”. É uma teoria que acentua não a racionalidade, o consenso, a identidade, mas a produção da diferença, da fragmentação, da singularidade. (ROCHA, Leonel Severo. *Epistemologia Jurídica e Democracia*. 2.ed. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 114 e 192).

³⁸³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*. Entre facticidade e validade. Vol. I. 2 ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012. p. 13.

³⁸⁴ “Ao contrário de Aristóteles, para o qual não se escolhe os fins, mas apenas os meios para atingi-los, Habermas concebe tais fins como objetos de escolha, exatamente porque não existe *um*, mas vários fins possíveis” (GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e Diferença: Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002. p. 156).

próprio juízo³⁸⁵. Além disso, se diferenciam quanto à sanção vinculada ao descumprimento de suas regras. Segundo Galuppo, “a moral é impotente ante seu desrespeito, sobretudo porque na modernidade a moral é uma moral abstrata e subjetiva, e sem o recurso ao direito não teríamos uma dimensão prática que norteasse, com segurança, a vida social”.³⁸⁶ Essa relação de complementariedade, todavia, não deveria comprometer a autonomia do direito, que se situaria entre a política e a moral³⁸⁷.

Habermas procura encontrar novos fundamentos para a autonomia da ordem política no interior do mundo social. Segundo Touraine, a teoria habermasiana reintroduz o universalismo (mais no reconhecimento dos critérios de comunicação do que na afirmação de valores diretamente universais), sendo a posição defendida com mais força e originalidade na contemporaneidade. Essa recuperação nos conduz a duas direções. Numa primeira acepção, implicaria a separação entre a esfera pública e a esfera privada. Isso corresponderia melhor às sociedades pouco ativas, segundo Touraine, do que às sociedades contemporâneas nas quais “o consumo e a comunicação de massa destroem as barreiras entre vida pública e vida privada”³⁸⁸.

Esse modelo de democracia (eminentemente processual) é limitado e não consegue superar os conflitos decorrentes das diferenças existentes entre indivíduos e grupos sociais: “quando muito podemos aprender a viver em conjunto, o que é o objetivo de um pensamento liberal, mas que não parece suficiente para fundar uma democracia e, mais precisamente, para assegurar a comunicação intercultural”³⁸⁹. Eis o ponto que me parece fundamental: a combinação democrática da igualdade e da diferença. Inclusive essa é uma das críticas

³⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*. Entre facticidade e validade. Vol. I. 2 ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012. p. 147-154.

³⁸⁶ GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e Diferença: Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002. p. 160.

³⁸⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1997. p. 218. “Com base na relação entre direito, moral e política e na importância do direito para a democracia, é possível estabelecer parâmetros que definam certos direitos humanos mínimos como condição de possibilidade da implantação de uma sociedade realmente democrática e do exercício de todos os demais direitos”. (GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e Diferença: Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002. p. 203). Lenio Streck assevera que a essa complementariedade existente direito e moral, direito e política etc. não pode afetar a sua autonomia, que está sempre tendencialmente abalada por esses “predadores do direito”. (Cf. STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: uma exploração hermenêutica do direito*. 10 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011. p. 370).

³⁸⁸ TOURAINE, Alain. *Igualdade e Diversidade: o sujeito democrático*. Trad. Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 1998. p. 77-8.

³⁸⁹ TOURAINE, Alain. *Igualdade e Diversidade: o sujeito democrático*. Trad. Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 1998. p. 79. “Todas as tentativas feitas para isolar o domínio da política ou da democracia do conjunto da vida social tem isolado a cidadania das demandas sociais e culturais concretas, o que não permite fundar a democracia, já que esta não existe sem a luta contra certas formas e mecanismos de dominação, portanto, sem assumir um papel de representação dos conflitos, o que é bem diferente do que implica o tema da comunicação, que permanece na ordem cognitiva”. (Ib.).

dirigidas por Touraine a Hannah Arendt, que a acusa de sustentar que a ordem da igualdade é separada da ordem da diferença³⁹⁰. Segundo Touraine, a combinação da igualdade e da diferença não seria possível numa sociedade com princípios universalistas, como é o caso da democracia de tipo republicano (aos moldes franceses ou americanos): “é na medida que existe um sistema político ou religioso que apela a valores superiores que a igualdade e a diferença são incompatíveis”³⁹¹.

Por essa razão, caminhando em direção a uma sociedade pós-moderna e, por isso também, para um direito pós-moderno, é que o sociólogo francês sustentará que isso só será possível com o *desaparecimento da sociedade*: “é o desaparecimento do que chamamos a sociedade, que era ao mesmo tempo integrada e desigual, que não era, portanto, nem diversa nem igual, que torna possível a combinação da igualdade e da diversidade”³⁹². Nesse contexto, a organização social deixa de ser vertical e a reivindicação principal não é mais a tomada do poder mas o reconhecimento da identidade ou, mais precisamente, da liberdade de cada sujeito de combinar identidade cultural e ação estratégica. A hipótese de Touraine pode ser assim formulada:

Somente o desaparecimento do que se chama de sociedade ou de ordem social permite a combinação conflitual mas necessária de uma vida social sempre mais reduzida a processos de mudança com um princípio de igualdade que não se apoia mais na fraternidade entre as criaturas de Deus, na razão, na realização do espírito na história ou no interesse geral do corpo social, mas no único direito de cada indivíduo de combinar livremente sua participação no universo instrumental com a manutenção, a reintegração e reconstrução permanente de sua identidade pessoal e coletiva³⁹³.

Dirá Habermas que somente após uma luta pública por reconhecimento, os interesses questionados podem ser tomados pelas instâncias políticas responsáveis³⁹⁴. Quando Touraine analisa a referência ao “sujeito pessoal”, ele põe em evidência que toda ação libertadora é a

³⁹⁰ Touraine sustenta que Arendt contrapõe a ordem do trabalho, da produção e do consumo, que é dos determinantes sociais, portanto da desigualdade, e o nível superior da atividade humana, que é o nível da política, o da livre produção da sociedade. (TOURAINÉ, Alain. *Igualdade e Diversidade: o sujeito democrático*. Trad. Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 1998. p. 88).

³⁹¹ TOURAINÉ, Alain. *Igualdade e Diversidade: o sujeito democrático*. Trad. Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 1998. p. 90.

³⁹² TOURAINÉ, Alain. *Igualdade e Diversidade: o sujeito democrático*. Trad. Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 1998. p. 91.

³⁹³ TOURAINÉ, Alain. *Igualdade e Diversidade: o sujeito democrático*. Trad. Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 1998. p. 91-93.

³⁹⁴ “Somente após uma ‘luta por reconhecimento’, desencadeada publicamente, os interesses questionados podem ser tomados pelas instâncias políticas responsáveis, introduzidos nas agendas parlamentares, discutidos e, eventualmente, elaborados na forma de propostas e decisões impositivas”. (HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1997. p. 41).

afirmação de uma experiência, de uma cultura, de uma solidariedade, de uma consciência de pertencimento e de uma luta contra a dominação: “e quanto mais esta afirmação de identidade, esta defesa dos direito subjetivos é direta e forte, menos a ação reivindicativa apela a um princípio transcendente como a razão, a história ou a nação”³⁹⁵. Portanto, nenhuma democracia pode existir sem reconhecimento, o que nos conduz à perspectiva de um *direito da alteridade* como expressão da teoria contemporânea dos direitos humanos.

4.3 DIREITO DA ALTERIDADE: ENTRE O RECONHECIMENTO, O NÃO RECONHECIMENTO E O DESCONHECIMENTO

Antes de nos encaminharmos para o desfecho deste capítulo, um necessário resgate deve ser feito: até aqui, buscou-se demonstrar que há uma íntima relação existente entre direito, política, ética e economia e que é a noção de igualdade que os relaciona de modo a conferir-lhes legitimidade ou não. Além disso, evidenciou-se a dimensão da pobreza mundial, demonstrando que mais de um terço da população mundial tem algum tipo de privação produzida pela desigualdade. Demonstrou-se também que a desigualdade radical se traduz em violação massiva de direitos humanos e na produção de um verdadeiro déficit do ponto de vista democrático.

Nesse sentido, ao lado da liberdade, a igualdade se destaca como *núcleo normativo* que fundamenta a democracia e o direito contemporâneo. Destarte, é impossível problematizar a justiça sem enfrentar a teoria da igualdade que *fundamenta* determinada comunidade política historicamente localizada. Ocorre que, nesse contexto, com intuito de reduzir as desigualdades, é necessário reconhecer as diferenças existentes entre as singularidades assimetricamente situadas. Mas como seria possível reduzir as desigualdades sem aniquilar as diferenças?

A questão colocada acima retoma o debate iniciado desde as primeiras linhas deste trabalho. Isso porque a problematização da igualdade passará inevitavelmente por uma problematização da própria noção de identidade. A identidade é uma noção existencial. Conforme diz Stéphanie Ferret, “a identidade é a natureza da existência”, resgatando a fórmula “no entity without identity” (Quine)³⁹⁶. Se a (des)igualdade se expressa enquanto relação, essa relação se dá entre Eu e o Outro. Esse Outro não é outro Eu. Essa marca da

³⁹⁵ TOURAINE, Alain. *Igualdade e Diversidade: o sujeito democrático*. Trad. Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 1998. p. 74.

³⁹⁶ FERRET, Stéphanie (Org.). *L'identité*. Paris: Flammarion, 1998. p. 11. “Tant qu'un individu existe, il est nécessairement identique à lui-même”. (Id., p. 12).

diferença jamais pode ser apagada no percurso do reconhecimento³⁹⁷. Como a linguagem, a identidade tem sempre caráter precário e finito. Ligada à discursividade e à narratividade, é instável, fragmentada, inacabada. A identidade acaba tendo tamanha relevância que, sem uma problematização dessa natureza, certas questões-chave não podem ser sequer pensadas – como a própria noção de igualdade.

Heidegger contribuiu fundamentalmente para o debate contemporâneo sobre a identidade na medida em que retoma o debate sobre o *ser*. Em junho de 1957, pronunciou uma conferência intitulada *O princípio da identidade*³⁹⁸, a qual é deveras frutífera para a problemática estabelecida por este trabalho. O princípio da identidade costuma ser compreendido pela fórmula “ $A = A$ ”. Conforme se verifica, a fórmula designa a igualdade de A e A. De uma equação fazem parte ao menos dois elementos. Nesse caso, *um* A se assemelha a *outro*. Mas seria a fórmula “ $A = A$ ” a expressão do princípio da identidade? Categoricamente não! – responde o filósofo alemão. No âmbito da filosofia heideggeriana, “para que algo possa ser o mesmo, basta cada vez um. Não é preciso dois como na igualdade”³⁹⁹.

A fórmula “ $A = A$ ” fala de uma *igualdade*. Ela não nomeia “A” como o *mesmo*. Desse modo, a fórmula corriqueira do princípio da igualdade encobre justamente o que o princípio quer dizer: “A *é* A”. O que importa para o princípio da identidade é justamente a partícula “*é*”. O princípio da identidade fala do ser do ente: “de cada ente enquanto tal faz parte a identidade, a unidade consigo mesmo”⁴⁰⁰.

Onde quer que mantenhamos qualquer tipo de relação com qualquer tipo de ente, somos, portanto, interpelados pela identidade. Em cada identidade reside a relação “com”, uma mediação, uma ligação, uma síntese: a união numa certa *unidade*. Que significa ser?

³⁹⁷ “Acima de tudo, e de forma diretamente contrária àquela pela qual elas são constantemente invocadas, as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de *exterior constitutivo*, que o significado ‘positivo’ de qualquer termo – e, assim, sua ‘identidade’ – pode ser construído”. (HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 110).

³⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. O princípio da identidade. In: *Que é isto – a filosofia?* Identidade e diferença. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 38-52. Sobre o princípio da identidade, ver: FERRET, Stéphane (Org.). *L’identité*. Paris: Flammarion, 1998, que compila, entre outros, textos de Aristóteles, Leibniz, Locke, Hume, Frege, Quine, Heráclito, Platão, Tomás de Aquino, Descartes, Hobbes e Ricoeur.

³⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* Identidade e diferença. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 38. “A fórmula $A = A$ fala de uma igualdade. Ela não nomeia A como o mesmo. A fórmula corrente para o princípio da identidade encobre, por conseguinte, justamente o que o princípio queria dizer: A *é* A, quer dizer, cada A *é* ele mesmo o mesmo”. (Ib.).

⁴⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* Identidade e diferença. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 40. “A fórmula mais adequada para o princípio da identidade A *é* A, não diz apenas: cada A *é* ele mesmo o mesmo; ela diz antes: consigo mesmo *é* cada A ele mesmo o mesmo”. (Id., p. 39).

Quem sou? Quem és? Quem somos? Heidegger dirá: “qualquer um vê facilmente que, sem a suficiente resposta a estas perguntas, falta-nos o chão em que possamos decidir algo seguro sobre o comum-*pertencer* de homem e ser”⁴⁰¹.

O filósofo alemão assevera que *homem e ser* estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade: *pertencem um ao outro*. Torna-se necessário, pois, um *salto* para se experimentar o comum-*pertencer* de homem e ser. Um *salto* ao pertencer ao ser; mas o ser mesmo pertence a nós e somente junto a nós pode ele ser como ser, isto é, *pre-sentar-se*⁴⁰². O comum-*pertencer* de homem e ser ao modo da recíproca provocação nos faz ver, de uma proximidade desconcertante, o fato e a maneira como o homem está entregue como propriedade ao ser e como o ser é apropriado ao homem. Essa apropriação é designada, em Heidegger, como *Ereignis*, ou *acontecimento-apropriação*. A essência da identidade é, assim, uma propriedade do acontecimento-apropriação⁴⁰³.

O princípio da identidade se apresenta, pois, como:

um primeiro princípio que pressupõe a identidade como um traço do ser, quer dizer, no fundamento do ente. Este princípio de um enunciado transformou-se a caminho num princípio que é uma espécie de salto que, distanciando-se do ser como fundamento do ente, salta no abismo (sem-fundamento). Mas este abismo não é nem o nada vazio nem o negro caos, mas: o acontecimento apropriação. No acontecimento apropriação vibra a essência daquilo que a linguagem fala, a linguagem que certa vez designamos como a casa do ser⁴⁰⁴.

A partir dos influxos heideggerianos, Ricoeur retoma o debate sobre a identidade, colocando novos contornos à crítica à metafísica moderna operada pelo filósofo alemão, todavia, alinhando-se mais ao construto de Emmanuel Lévinas e sua *ética da alteridade*. Nesse sentido, Ricoeur dirá que “a identidade trabalha sob, em e mediante a diferença”. Reconhecer que a identidade não prevalece à diferença justamente evidencia a *alteridade de*

⁴⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* Identidade e diferença. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 43.

⁴⁰² “Este salto é a subitaneidade da entrada não mediada naquele pertencer cuja missão é dispensar uma reciprocidade de homem e ser e instaurar a constelação de ambos”. (HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* Identidade e diferença. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 45).

⁴⁰³ “O acontecimento-apropriação é o âmbito dinâmico em que o homem e ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica”. (HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* Identidade e diferença. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 49-50).

⁴⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* Identidade e diferença. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 51. “Princípio da identidade diz agora: um salto, exigido pela essência da identidade porque dele necessita, se, entretanto, o comum-*pertencer* de homem e ser for destinado a alcançar a luz essencial do acontecimento-apropriação”. (Ib.). “Que quer que pensemos e qualquer que seja a maneira como procuramos pensar, sempre nos movimentamos no âmbito da tradição. Ela impera quando nos liberta do pensamento que olha para trás e nos libera para um pensamento do futuro, que não é mais planificação. Mas somente se nos voltarmos pensando para o já pensado, seremos convocados para o que ainda está para ser pensado”. (Id., p. 52).

outrém: “não há verdadeira diferença, não há verdadeira alteridade, anterior à alteridade de outrém na aproximação e na proximidade”⁴⁰⁵.

O Capítulo 2 foi dedicado precipuamente a descrever o *percurso do reconhecimento* e a chamada *hermenêutica de si*, com o intuito de estabelecer um recorte epistemológico que se colocasse entre a *verdade* e a *justiça* no processo de constituição da *identidade*. Não cabe, aqui, retomar todo o percurso; porém algumas questões alinhavadas no início deste trabalho precisam estar assentadas para que a conclusão faça algum sentido. Dividido em três movimentos – que devem ser compreendidos de forma ensamblada –, o *percurso do reconhecimento*, requer um processo de *individuação*, de modo que seja possível distinguir o idêntico do diferente⁴⁰⁶. Além disso, requer o chamado reconhecimento de si, um processo reflexivo, que evidencia a subjetividade na constituição da identidade. Por fim, requer o reconhecimento mútuo, ou seja, a identidade não é um processo autônomo, independente, de um sujeito atomizado. Trata-se do reconhecimento de um *ser-no-mundo*. Ela pressupõe uma dialética intersubjetiva, a dialética entre *reconhecer* e *ser reconhecido*⁴⁰⁷. Essa é a dinâmica passagem do reconhecimento-identificação para o reconhecimento mútuo, em que o sujeito se coloca sob a tutela de uma relação de *reciprocidade*, na variedade das capacidades que modulam seu poder de agir.

Nesse contexto, temos que, em todo processo de reconhecimento, há o seu revés, um movimento de resistência originado pelo não reconhecimento. Ilustração marcante disso verifica-se no direito e na política, onde inúmeros interesses estão em jogo, mas apenas alguns poucos conseguem institucionalizar-se de tal sorte que sejam protegidos pelas instâncias

⁴⁰⁵ RICOEUR, Paul. *Outramente*. 2 ed. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 22. Na linha da crítica levinasiana, Ricoeur reitera que “a filosofia de Heidegger não escapa dessa ‘surdez tão profunda semelhante àquela que consiste em escutar na linguagem nada mais que nomes’”. (Id., p. 31).

⁴⁰⁶ Num exercício simples, podemos pensar o seguinte: numa sala de aula, há 20 pessoas. Só é possível dizer que há 20 pessoas por uma dialética existente entre identidade e diferença. É possível reconhecer as pessoas porque elas compartilham elementos identitários, os quais permitem sua classificação enquanto “pessoa”. Pode haver outros elementos na sala (mesas, cadeiras etc.). Mas algo faz com que consigamos compreender que aqueles entes específicos compartilham algum nível de identidade. Ocorre que, ainda que sejam todos “pessoas”, algo permite, na identidade, que as diferenciemos de tal sorte que podemos contá-las individualmente. São pessoas, mas não são a *mesma* pessoa. Há um processo de *individuação* que permite conjugar *identidade* e *diferença*.

Raciocínio próximo pode ser encontrado nos Estudos Culturais, quando assentam que: na medida em que é uma operação de diferenciação, de produção de diferença, o anormal é inteiramente constitutivo do normal. [...] Aquilo que é deixado de fora é sempre parte da definição e da constituição do ‘dentro’. A definição daquilo que é considerado aceitável, desejável, natural é inteiramente dependente da definição daquilo que é considerado abjeto, rejeitável e antinatural. A identidade hegemônica é permanentemente assombrada pelo seu Outro, sem cuja existência ela não faria sentido. A diferença é parte ativa da formação da identidade”. (SILVA, Tomaz Tadeu da SILVA. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 13.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 84).

⁴⁰⁷ Perceba que, até hoje, os Estados precisam do reconhecimento mútuo para conseguir alcançar esse *status* de forma estável. Eis o problema que se coloca, por exemplo, em Estados simplesmente “autoproclamados”.

burocráticas do Estado. Nesse sentido, sustentamos que há Direito para além do Estado; e isso fica demonstrado nos movimentos sociais de resistência ao instituído que buscam reconhecimento de um direito que se crê já existir. Trata-se, nesse caso, de um direito cuja normatividade é mais sutil, uma vez que ele não conta com a violência de um centro de poder institucionalizado; mas ainda assim é possível dizer que há um exercício democrático de reivindicação jurídica e de cidadania. São contraposições de construções identitárias, cuja resistência se torna necessária, sob pena de castração, nos termos de Warat: “somos sujeitos castrados quando não sentimos a necessidade de um confronto com o instituído, quando não vemos a importância de expor os poderes estabelecidos frente aos conflitos estabelecidos”⁴⁰⁸.

Mas, para além da dialética entre *reconhecimento* e *não reconhecimento*, há sempre um terceiro elemento que sobra, num movimento que se poderia denominar *desconhecimento* (*misrecognition*). São casos em que a própria constituição da identidade é deficiente de tal modo que se torna impossível falar em reconhecimento sem recuperar essas pessoas da invisibilidade semântica – o que se tentou fazer aqui, mormente no Capítulo 3, a partir da noção de *kwashiorkor*, ou “daqueles que foram deixados de lado”.

Por fim, foi possível dissociar duas significações da identidade, que se relacionam com os termos latinos *idem* e *ipse*. A identidade no sentido *idem* desenvolve uma hierarquia de significações, cuja *permanência no tempo* constitui seu grau mais elevado, se opondo, de certo modo, ao diferente, ao mutável, ao variável. A identidade no sentido *ipse*, por sua vez, não implica nenhuma afirmação sobre um núcleo imutável da personalidade. Ao contrário. Ela obrigatoriamente abre-se para a alteridade do outro: “a identidade-*ipse* coloca em jogo uma dialética complementar entre *ipseidade* e *mesmidade*, isto é, uma dialética de *si* e do *outro distinto de si*”⁴⁰⁹.

Mas por que essa questão seria importante para o Direito? Por que o Direito é o *locus* fundamental para a preservação e proteção da diferença. Luis Alberto Warat resgata a metáfora da *Torre de Babel* como forma de introduzir a diversidade nas ciências – que resistem em reconhecer as diferenças, apostando sempre em um tipo de linguagem uníssona:

⁴⁰⁸ “As castrações simbólicas provêm de um sentido de inalterabilidade dos esquemas o qual nos faz sentir a verdade embutida na ordem e nos costumes. Desejos alugados à razão. [...] A gênese da castração é uma gênese da dominação. Qualquer dominação começa por proibir a linguagem que não está prevista e sancionada. Quadro dramático, quadro dogmático, que bem define como capador-capado o campo imaginário do instituído: jurídico, educacional, científico, amoroso ou cotidiano”. (WARAT, Luis Alberto. *A Ciência Jurídica e seus dois maridos*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000. p. 15-6).

⁴⁰⁹ RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Trad. Agustin Neira Calvo. México/Madrid: Siglio Veintiuno Editores, 1996. p. XIII-XIV. (tradução nossa). Ricoeur dirá mais: “la *ipseidade* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra”. (Ib.).

“no fundo seria a utopia impossível da procura de uma palavra verdadeira, infinita e sem esperança”⁴¹⁰.

Os operadores institucionais não conseguem sair do labirinto processual que estrutura o mundo do Direito. Há forças sociais que radicam a possibilidade de retirar os operadores do direito de seu labirinto e conduzi-los para as práticas sociais de justiça. As práticas jurídicas precisam encontrar a saída para o mundo, aproximando-se dos excluídos do labirinto, mas, mais ainda, reparando nos “esquecidos do mundo”, que sequer tiveram sua existência percebida. Os excluídos têm existência sem cidadania; possuem sentimento de revolta contra a exclusão e às vezes geram movimentos de resistência. Os esquecidos sequer tem sentido da própria identidade, não têm consciência de que são esquecidos; não são capazes de verbalizar para si mesmos sua condição de esquecidos; antes de começar a ter consciência do que é ser cidadão, devem reconstituir a sua identidade fraturada⁴¹¹.

Justamente porque “a linguagem não se resigna, e resiste, a ser destruída pela univocidade do infinito” que uma *epistemologia de Babel* nunca será possível, destruindo com o sonho da natureza matemática da linguagem jurídica – “grande sonho dos juristas”, segundo Warat⁴¹². Do ponto de vista filosófico-político, a situação não é diferente, uma vez que a globalização também tem certa pretensão homogeneizante. Ela destruiria o plural das diferenças, tendo a *igualdade* como um modelo. O que se pretenderia não seria só esmagar os vínculos, mas também esmagar as identidades, ou seja, não se satisfaria apenas em produzir exclusão social, pretenderia introduzir a perda de referências da própria identidade⁴¹³. Não

⁴¹⁰ WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Trad. Vivian Alves de Assis, Julio Cesar Marcellino Jr. e Alexandre Moraes da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 1. “A maioria dos intelectuais marcados pelo paradigma da modernidade não saem nunca dos pensamentos, que os sentem como potenciais portadores de verdades únicas, reveladores das infinitudes do mundo real (seriam os alicerces da segunda torre de Babel, a torre de Babel que alberga as formas perversas da razão abstrata”. (id., p. 2).

⁴¹¹ WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Trad. Vivian Alves de Assis, Julio Cesar Marcellino Jr. e Alexandre Moraes da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 3-4. Nesse sentido, Stuart Hall vai dizer: “Utilizo o termo ‘identidade’ para significar o ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos ‘interpelar’, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode ‘falar’. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós”. (HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 112).

⁴¹² WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Trad. Vivian Alves de Assis, Julio Cesar Marcellino Jr. e Alexandre Moraes da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 5.

⁴¹³ WARAT, *A Rua Grita Dionísio!*, 2010. p. 9-19. O autor tem uma visão apocalíptica do fenômeno da globalização, conforme se verifica nos seguintes trechos: “Na nova torre, a arquitetura, a guerra e a matéria-prima são os cadáveres dos povos arrasados” (p. 10); “Globalizar é converter o mundo inteiro em único mercado que deveria terminar funcionando como uma grande loja de departamentos”. (p. 20).

coadunamos com essa visão apocalíptica da globalização exposta por Warat, mas reconhecemos que ela apresenta características típicas da modernidade⁴¹⁴.

Na perspectiva dos Estudos Culturais, essa tendência homogeneizante promovida pelo mercado global realmente pode levar ao achatamento da identidade da comunidade local; entretanto, de forma alternativa, poderia levar a uma resistência que pode fortalecer e reafirmar algumas identidades nacionais e locais; inclusive, poderia levar a novas posições de identidade⁴¹⁵. Ela sugere que estamos passando por uma crise de identidade, ou melhor, que a identidade só se torna um problema quando está em crise. Essa crise se dá em nível global, local, pessoal e político. Considerando que as identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas, ela é *relacional*, marcada pela diferença, sendo sua construção *tanto* simbólica *quanto* social. A perspectiva adotada por essa tradição, portanto, evidencia o caráter subjetivo das práticas de significação, ressaltando as relações de poder que condicionam essa formação discursiva, na linha de Derrida, contestadas num mundo que se pode chamar de pós-colonial⁴¹⁶.

Mas qual seria o castigo dos construtores da Babel da globalização? O mesmo da torre bíblica: a introdução da diferença, da alteridade. A globalização não consegue simplesmente aniquilar a diferença. Fazer isso seria uma espécie de genocídio, um “semiocídio”, nos termos de Warat, o extermínio das subjetividades⁴¹⁷. Por meio de sua *cartografia humana*, Warat vai

⁴¹⁴ Nesse contexto, Warat vai dizer: “No fundo, o que se está destruindo, em nome dos direitos humanos divinizados cinicamente, é toda a cultura da Alteridade. É a guerra em estado permanente contra o outro. O diferente que deve ser exterminado para assegurar o êxito da Torre de Babel do capitalismo das S.A. do dinheiro”. (WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Trad. Vivian Alves de Assis, Julio Cesar Marcellino Jr. e Alexandre Moraes da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 23). Adotamos uma perspectiva muito mais próxima daquela construída por Danilo Zolo, que consegue conceber a globalização de uma forma menos caricatural, ainda que reconheça os graves problemas que esse fenômeno produz. (Cf. ZOLO, Danilo. *Globalização: um mapa dos problemas*. Trad. Anderson Vichinkeski Teixeira. Florianópolis: Conceito, 2010).

⁴¹⁵ WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 13.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 21.

⁴¹⁶ WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 13.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 7-72. Na linha do pós-estruturalismo francês, é possível afirmar que, sendo a presença indefinidamente adiada, a identidade, compreendida complementarmente à diferença, possui um traço de uma presença que nunca se concretiza. É justamente o diferimento aliado à noção de diferença que dará os contornos daquilo que Derrida sintetiza no conceito de *différance* e que são amplamente absorvidos pelos Estudos Culturais. Para estes, onde há diferenciação, há relações de poder: “a força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade”. (SILVA, Tomaz Tadeu da SILVA. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 13.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 83).

⁴¹⁷ “O genocídio que nos obriga unicamente a escutar as crenças que previamente organizaram nossa consciência como instância robotizada, existem campos de concentração para as ideias, e fornos onde se crema a memória. [...] O pior dos genocídios é aquele que faz sentir aos excluídos culpados por estarem vivos”. (WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Trad. Vivian Alves de Assis, Julio Cesar Marcellino Jr. e Alexandre Moraes da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 46).

dizer que a identidade não passa de fragmentos textuais, recebidos como narração simbólica. Nesse sentido, a identidade é “uma ordem simbólica, uma textualidade em devir temporal, submetida a uma dinâmica cartográfica”. Sendo o direito constituído pela linguagem, incorporamos *corporalmente* os sentidos deônticos como parte do imaginário e do simbolismo. Dentro dessa perspectiva, a linguagem do Direito, suas inserções discursivas e corporais, seus processos de construção imaginária e simbólica terminariam encerrados, então, em uma grande rua sem saída: o Direito coercitivo nasce como necessidade de construção simbólica de uma segurança gregária; entretanto, não existem autoridades que possam proporcionar a mínima garantia da linguagem⁴¹⁸.

Filiado às teorias da argumentação (com algumas contribuições do pós-estruturalismo francês), Warat não consegue responder à complexidade da sociedade atual. Mas inaugura um importante debate ao buscar construir uma *retórica psico-semiótica* da alteridade. Apostando na psicanálise como elemento complementar à filosofia do direito, sustenta que a lei é sempre da ordem do simbólico e que a identidade é construída em *territórios desconhecidos*, um território que está só parcialmente interiorizado, uma vez que grande parte dele está naquele espaço chamado *entre-nós*, o *entre* Eu e Outro: “falar de sociedade é, sobretudo, referir-se aos espaços de relação, que deveriam ser espaços de alteridade, lugares de encontro com o Outro, uma complexa articulação *entre-nós*”⁴¹⁹.

Essa articulação *entre-nós* é muito bem trabalhada por Emmanuel Lévinas (evidentemente, em uma perspectiva menos psicanalítica que Warat e da qual nos aproximamos mais). Na elaboração de sua *ética da alteridade*, Lévinas vai mostrar que o Outro, a exterioridade não significa necessariamente tirania e violência. Uma exterioridade sem violência é a exterioridade do discurso. A multiplicidade em que se coloca a relação com o terceiro não constitui um fato contingente, uma simples multiplicidade empírica. A relação com um terceiro, a responsabilidade que ultrapassa o “raio de ação” da intenção, caracteriza *essencialmente* a existência subjetiva capaz do discurso⁴²⁰:

A lei prepondera sobre a caridade. O homem neste sentido é um animal político. Desfecho paradoxal. A certeza de que a relação com o terceiro não se parece com minha intimidade comigo mesmo nem com o amor do próximo compromete, nós o

⁴¹⁸ WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Trad. Vivian Alves de Assis, Julio Cesar Marcellino Jr. e Alexandre Moraes da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 60-4

⁴¹⁹ WARAT, *A Rua Grita Dionísio!*, p. 73-116. “Nuestras identidades no son outra cosa que alteridades alteradas” (Ib., p. 134).

⁴²⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 43.

veremos, o próprio estatuto do homem, enquanto singularidade insubstituível – que toda aspiração à inocência, contudo, supõe⁴²¹.

Responsabilidade implica consciência, liberdade e decisão. Lévinas sustenta que a *singularidade* é constituída pela responsabilidade. Ou seja, ao mesmo tempo em que tece a subjetividade, a responsabilidade constitui a singularidade: “a identidade não deriva de uma determinação material, nem da consciência que diz eu sou eu, nem de um Outro que me reconhece como eu, mas da Responsabilidade que me faz único e irrepresentável”⁴²².

Por sermos um animal político, devemos buscar o eu como *singularidade*. Em uma *totalidade* feita de relações entre singularidades não subsumíveis sob um conceito, buscar essa singularidade é se perguntar se um homem vivo não tem o poder de julgar a história na qual está engajado: “Como manifestação de uma razão, a linguagem desperta em Mim e em Outrem o que nos é comum. Mas ela supõe, em sua intenção de exprimir, nossa alteridade e nossa dualidade”⁴²³. Mas como falar de sua igualdade ou de sua desigualdade, ali onde não convém senão a palavra identidade? Que pode ser esta relação, visto que nenhum laço conceitual preexiste a esta multiplicidade? E o que pode aí significar justiça ou injustiça, quando os indivíduos não comportam a unidade de um conceito e o quando o padrão da justiça não pode ser obtido por simples comparação de indivíduos⁴²⁴?

As interrogações feitas por Lévinas implicam uma necessária reflexão sobre a justiça, uma vez que a possibilidade da injustiça, segundo ele, é a única possibilidade da limitação da liberdade e condição da *totalidade*. A injustiça não se reduz à ofensa da vontade atingida em sua dignidade, isto é, não se reduz ao ponto de fazer com que a vontade sinta como inclinação a força que a dobra. A vontade essencialmente violável é aquela constituída em um mundo que suprime as ocasiões de trair. Em outras palavras, “a violência da arma deixa escapar a vontade que ela busca dominar; a verdadeira violência conserva a liberdade que ela força”. Não por acaso, Lévinas dirá que é a corrupção essa violência e seu instrumento será o ouro.

⁴²¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 44.

⁴²² PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e Justiça em Lévinas. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. I, n.19, p. 71-93, 2005. Disponível em: <https://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/pf19_artigo30001.pdf>. Acesso em: 03 fev. 2015. p. 82.

⁴²³ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 46-7. “Ela se exerce entre seres, entre substâncias que não entram em seus propósitos, mas que os mantêm. Com efeito, a transcendência do interlocutor e o acesso a outrem pela linguagem manifestam que o homem é uma singularidade. Singularidade diferente daquela dos indivíduos que se subsumem sob um conceito ou que articulam seus momentos. O eu é inefável, visto que é um falante por excelência; respondente, responsável. Outrem, como puro interlocutor, não é um conteúdo conhecido, qualificado, captável a partir de uma ideia geral qualquer e submetido a esta ideia. Ele faz face, não se referindo senão a si. É na palavra entre seres singulares que só vem se constituir a significação interindividual dos seres e das coisas, ou seja, a universalidade”. (Ib.).

⁴²⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 48-9.

Trata-se da violência pacífica da exploração, da morte lenta que substitui a paixão da guerra: “e isto porque a injustiça – reconhecimento ao mesmo tempo que desconhecimento – é possível pelo ouro que força e tenta, instrumento da astúcia. A injustiça, pela qual o eu vive em uma totalidade é sempre econômica”. Na economia – “elemento em que uma vontade pode dominar outra sem destruí-la como vontade” – opera-se a *totalização* de seres absolutamente singulares⁴²⁵:

Se a diferença radical entre os homens (aquela que não deriva das diferenças de caráter ou de posição social, mas de sua identidade pessoal, irreduzível ao conceito, de sua própria ipseidade, como se diz hoje) não fosse superada pela igualdade quantitativa da economia mensurável pelo dinheiro, a violência humana não poderia ser reparada senão pela vingança ou pelo perdão. Tal reparação não põe fim à violência: o mal engendra o mal e o perdão sem fim o encoraja⁴²⁶.

Eis que poderíamos nos questionar quando e em que ponto começa a responsabilidade? Segundo Lévinas, tem início antes mesmo da decisão de ser responsável, ou seja, antes mesmo da interveniência da liberdade e da consciência. Trata-se de uma paradoxal “anterioridade anárquica”: “Eu sou responsável pelo Outro, antes de ter escolhido sê-lo. Em outras palavras, a responsabilidade é primeira, antecede o próprio ato da consciência e da liberdade. Ela é constitutiva da subjetividade. Mais: é a humanidade da subjetividade”⁴²⁷.

Essa questão fica mais evidente quando nos questionamos acerca da *indiferença*. Em termos de responsabilidade e justiça, que resposta dar à indiferença? Em princípio, seriam duas aquelas possíveis: a *quebra do interdito*, resultando na morte do Outro e na expansão do Eu, indiferença diante da súplica, abandono do Outro a mercê da sua fome, imperando a autonomia do Eu; ou a *adesão ao interdito*, fazendo com que o Outro seja acolhido na sua Alteridade, não-indiferença à fome do Outro, abrindo mãos e portas. Em relação à primeira resposta, Pivatto acertadamente questiona: pode-se dar o nome de Responsabilidade e de Justiça a esses atos do Eu⁴²⁸? Com Lévinas, entendo que não.

⁴²⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 49-52. “A totalidade é constituída pela violência e pela corrupção. A obra consiste em introduzir a igualdade em um mundo entregue ao jogo e às lutas mortais das liberdades. A justiça não pode ter outro objeto que o da igualdade econômica”. (Id., 58-9).

⁴²⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 60.

⁴²⁷ PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e Justiça em Lévinas. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. I, n.19, p. 71-93, 2005. Disponível em: <https://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/pf19_artigo30001.pdf>. Acesso em: 03 fev. 2015. p. 82.

⁴²⁸ PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e Justiça em Lévinas. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. I, n.19, p. 71-93, 2005. Disponível em: <https://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/pf19_artigo30001.pdf>. Acesso em: 03 fev. 2015. p. 79.

Nesse ponto, poderíamos apelar ao *discurso* como instância ética, isto é, a discursividade da linguagem exige responsabilidade do falante. Inevitavelmente, o respeito exigido no discurso é uma relação entre *iguais*⁴²⁹. A linguagem, em sua função de expressão, é endereçada a outrem e o invoca: “a distância entre o Mesmo e o Outro, onde a linguagem se verifica, não se reduz a uma relação de conceitos, um limitando o outro, mas descreve a transcendência em que o Outro não pesa sobre o Mesmo, apenas o obriga, torna-o responsável, isto é, falante”. A particularidade de outrem na linguagem constitui a humanização do Outro⁴³⁰.

Eu reconheço o Outro. Tal reconhecimento se expressa sem submissão: o reconhecimento pela submissão anularia minha dignidade, pela qual o reconhecimento tem valor, constituindo sua própria alteridade: a palavra é, portanto, relação entre liberdades que não se limitam nem se negam, mas se afirmam reciprocamente. E, por essa referência ao Outro, Nós não é o plural de Eu⁴³¹.

Essa reflexão ética operada pela alteridade retoma o debate contemporâneo dos direitos humanos. Os direitos humanos possuem um potencial simbólico de reivindicações que ultrapassa o instituído; possuem uma ambiguidade significativa que lhes atribui simultaneamente um sentido negativo, *ideológico*, e um positivo, *reivindicador*⁴³². Nesse contexto, se for verdadeiro que a identidade se torna problemática quando há uma *crise*, quais seriam as implicações em termos de direitos humanos?

Aparentemente, os direitos humanos são direitos ligados a própria condição de ser humano. Mas por que precisamos reafirmar constantemente nossa humanidade? Talvez seja justamente porque, de vários modos, ela não é reconhecida. Eis o ponto fundamental. Os direitos humanos se tornam problemáticos na medida em que não se reconhece a humanidade do outro homem. Mas seria possível, nesse sentido, falar em *identidade humana*?

A descoberta dos direitos que, sob o título de direitos do homem, se relacionam à própria condição de ser homem, independente de qualidades como nível social, força física, intelectual e moral, virtude e talentos, pelos quais os homens diferem entre si, e a elevação destes direitos ao nível de princípios fundamentais da legislação e da ordem social, certamente marcam um momento essencial da consciência ocidental⁴³³.

⁴²⁹ A solidariedade é pressuposta fática e pragmaticamente nos processos de comunicação, como categoria de mediação entre os direitos sociais e individuais e entre a autonomia pública e privada (Cf. GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e Diferença: Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002. p. 19). Entretanto, não é pressuposta nas ações humanas.

⁴³⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 55-6.

⁴³¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 57-8.

⁴³² ROCHA, Leonel Severo. *Epistemologia Jurídica e Democracia*. 2.ed. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 178.

⁴³³ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 236.

Essa forma de concepção do direito ultrapassa a institucionalidade promovida pelo pensamento moderno, que não consegue pensar o Direito sem o Estado. Não se quer, com isso, argumentar o *fim* do Estado. Apenas se quer evidenciar que o fenômeno jurídico não se esgota nos limites institucionais da estrutura estatal. Em outras palavras, o paradigma estatal do Direito não dá conta de explicar o fenômeno dos direitos humanos justamente porque ignora, em alguma medida, a *transnacionalidade* e a *policontexturalidade* do fenômeno jurídico⁴³⁴ – mas, mais do que isso, não consegue problematizar a humanidade do homem.

Dirá Touraine:

O essencial é reconhecer que o papel da política, o que a torna democrática, é tornar possível o diálogo entre as culturas. Para uns, o diálogo não precisa mais do que liberdade; para outros, entre os quais me encontro, supõe de início que cada indivíduo se constitua desde logo como ator e como sujeito, articulando seus valores; e, no que diz respeito a todos, trata-se de estender, de aprofundar e de generalizar o que foi o espírito da democracia industrial, ou seja, a defesa, em situações sociais concretas, do direito de cada indivíduo e de cada coletividade de agir em conformidade com sua própria liberdade e no respeito à liberdade dos outros⁴³⁵.

Segundo Touraine, “quando o Estado se confunde com a coletividade dos cidadãos, é sempre ao preço de uma limitação da cidadania a uma classe, a uma etnia ou aos crentes de uma fé”, razão pela qual tonar-se imperativo defender a liberdade e a igualdade no interior mesmo das práticas sociais: “a lei tem sempre menos força face ao poder e ao lucro e a sorte da liberdade e da igualdade depende, portanto, cada vez mais dos movimentos sociais”⁴³⁶.

Assim como não se pode reduzir o Direito ao Estado, o mesmo ocorre com a política. A política é um espaço simbólico de manifestação pública dos conflitos sociais; é, portanto, indeterminável. Não se pode reduzi-la a uma instância centralizada de poder, ignorando a

⁴³⁴ Nesse sentido, ver: KÖCHE, Rafael; TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. Um Direito sem Estado? Direitos Humanos e a Formação de um Novo Quadro Normativo Global. *Revista de Direito Internacional*, v. 10, p. 87-100, Brasília, 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5102/rdi.v10i2.2561>>. Acesso em: 12 dez. 2014. “O Estado, por sua vez, faz apelo ao aparato da força, força que obriga não pela razão/educação, nem com apelos a liberdade/responsabilidade individual, mas pela força do poder e pelo poder da força. Porém, tais manifestações não condizem com o desenvolvimento humano do homem e da sociedade. Antes aparecem como terreno aptável para um Estado hobbesiano, não sem esquecer as trágicas experiências nacionais do Século XX” (PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e Justiça em Lévinas. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. I, n. 19, 2005. Disponível em: <https://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/pf19_artigo30001.pdf>. Acesso em: 03 fev. 2015. p. 75).

⁴³⁵ TOURAINE, Alain. *Igualdade e Diversidade: o sujeito democrático*. Trad. Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 1998. p. 65.

⁴³⁶ TOURAINE, Alain. *Igualdade e Diversidade: o sujeito democrático*. Trad. Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 1998. p. 89.

pluralidade do Direito. Esse foi, segundo Rocha, “o grande erro da teoria jurídica liberal”⁴³⁷. O Direito possui papel fundamental nesse cenário de pluralidade: “é parte constitutiva da complexidade das relações sociais, sendo influenciado por suas relações de forças, em um dado momento histórico, e tendo, por sua vez, papel decisivo na determinação hegemônica desta configuração de poder”⁴³⁸.

Se os direitos humanos se relacionam com a própria *condição de ser homem*, como diz Lévinas, esse direito dispensaria a institucionalidade tradicional do direito moderno para sua legitimidade e reivindicação. Mas de onde derivaria sua normatividade então? O que significa o *dever ser* deste direito? Que tipo de racionalidade estaria por trás do direito do homem? De que modo a vontade livre que o direito do homem reivindica poderia se impor sobre outra vontade livre? Ao que tudo indica, o *imperativo categórico* continua sendo o princípio último do direito do homem⁴³⁹, mas, agora, os direitos do homem se abrem para a *alteridade*:

No Direito, o discurso masculino, viril, do uso e abuso da força e da coerção desfila como protagonismo de um normativismo que acredita que todos os problemas do mundo estariam resolvidos pela subsunção perfeita entre texto normativo e mundo da vida, não se dando conta, claro, que o mundo é inapreensível, e que aceitar esta impotência é condição de possibilidade para o se abrir para a alteridade. Mas a alteridade promove o encontro com o estranho e tão próximo, a saber, a violência. A violência é constitutiva da sociedade e de alguma maneira o discurso normativista baseado numa imaginária ‘paz perpétua’ promove intervenções violentas justamente para, do paradoxo, promover⁴⁴⁰.

Podemos dizer, pois, que a modernidade elaborou a *redução do Outro*, restringindo a influência da alteridade na textura da experiência existencial e moral⁴⁴¹. Outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor: “compreender uma pessoa é já falar-lhe”. A *palavra* delinea uma *relação original*. É dizer: “ao compreender o ser digo-lhe simultaneamente minha compreensão”. E, nesse sentido: “o homem é único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo”⁴⁴².

⁴³⁷ ROCHA, Leonel Severo. *Epistemologia Jurídica e Democracia*. 2.ed. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 184.

⁴³⁸ ROCHA, Leonel Severo. *Epistemologia Jurídica e Democracia*. 2.ed. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 59. “O Direito enquanto mediador das paixões frente ao poder tem certamente um lado castrador e autoritário, mas provavelmente a sua inexistência provocaria a destruição de Eros por Tánatos”. (ROCHA, Leonel Severo. *Epistemologia Jurídica e Democracia*. 2.ed. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 51).

⁴³⁹ “A vontade que obedece à ordem da vontade livre seria ainda uma vontade livre, como uma razão que se rende à razão. O imperativo categórico seria o princípio último do direito do homem”. (LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 238).

⁴⁴⁰ WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio! Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia*. Trad. Vivian Alves de Assis, Julio Cesar Marcellino Jr. e Alexandre Moraes da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. XIII-IV.

⁴⁴¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. *passim*.

⁴⁴² LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 26-8. “O encontro distingue-se do conhecimento precisamente por isso. Há em toda atitude referente ao humano uma

Portanto, nos dias atuais, não é suficiente apenas falarmos em *Direitos Humanos*, mas deveríamos começar a falar em *Direito da Alteridade*. A elaboração da concepção de um *Direito da Alteridade* envolve a elaboração de uma ordem humana da liberdade – “direito do outro homem antes de mais nada”, diria Lévinas⁴⁴³. É na relação pessoal, do Eu com o Outro, que o *acontecimento* ético nos conduz ao ser. O discurso envolve a responsabilidade por outrem⁴⁴⁴. A ética da alteridade requer uma relação. É preciso *comparar os incomparáveis*, os únicos. É preciso julgamento e justiça, logo que aparece o *terceiro*. Por isso, direito do Outro homem antes de mais nada.

Evidentemente, se Eu, enquanto agente moral, for responsável por todos, seria possível argumentar a *impotência jurídica* de uma responsabilidade dessa natureza. Em outros termos, se todos são responsáveis por tudo e por todos, ninguém seria responsável por absolutamente nada. Entretanto, ainda que a normatividade desse tipo de direito se traduza de forma mais sutil que aquela institucionalizada – típica da modernidade –, não se pode rejeitar a normatividade existente nesse tipo de reconhecimento jurídico.

Como um verdadeiro crítico da modernidade, Touraine vai definir o conjunto moderno de representações da sociedade a partir de quatro ideias principais. A primeira é a de que ordem social é produzida, criada e não transmitida ou submetida a uma ordem social. Depois, a sociedade e o seu interesse tornam-se o próprio princípio de avaliação moral dos comportamentos. Além disso, este modelo clássico de sociedade produz indivíduos semelhantes mas desiguais – frontalmente oposta ao modelo que associa igualdade e diferença sustentada por Touraine. Por fim, o apelo à igualdade de direito contra a desigualdade de fato não teria tido a força histórica que teve se não estivesse fundado sobre a confiança absoluta no sentido de uma evolução histórica natural⁴⁴⁵:

saudação – até quando há recusa de saudar. A percepção não se projeta aqui em direção ao horizonte – campo de minha liberdade, de meu poder, de minha propriedade – para apreender, sobre este fundo familiar, o indivíduo. Ela se reporta ao indivíduo puro, ao ente como tal. E isto significa precisamente, se se quiser exprimi-lo em termos de ‘compreensão’, que minha compreensão do ente como tal é já a expressão que lhe oferece desta compreensão”. (Id., p. 28).

⁴⁴³ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 239.

⁴⁴⁴ “Mesmo que a Ética oscile entre os acentos postos, ora no Eu ora no Outro, nas relações comuns, procura-se salvaguardar a Responsabilidade e a Justiça, com êxito relativo, entre os dois intervenientes. O pensamento levinasiano privilegia a Alteridade, enfatizando de tal modo a responsabilidade do Eu para com o Outro, que parece romper o equilíbrio da equidade entre os mesmos e perder de vista a Justiça como denominador plural comum”. Não existe Ética a partir do Eu: “a Ética é uma relação primordial”. (PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e Justiça em Lévinas . *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. I, n.19, p. 71-93, 2005. Disponível em: <https://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/pf19_artigo30001.pdf>. Acesso em: 03 fev. 2015. p. 73 e 76).

⁴⁴⁵ TOURAINE, Alain. *Igualdade e Diversidade: o sujeito democrático*. Trad. Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 1998. p. 7-14.

Quanto mais o princípio de intervenção na vida social opõe um direito universal a um poder estabelecido, mais este recurso ao direito tem a necessidade de se apoiar sobre a confiança numa necessidade histórica, ainda mais concreto e material do que o poder do príncipe. Somente a aliança do desenvolvimento das forças produtivas e da liberdade humana pode prevalecer contra a aliança da força e dos mecanismos de controle social como a lei, a educação ou a propaganda⁴⁴⁶.

Portanto, somos iguais entre nós porque somos diferentes uns dos outros. Definindo a igualdade a partir das crenças comuns, por exemplo, encontraríamos facilmente minorias (e até mesmo maiorias) que não as compartilham e que, por isso, as consideraríamos *inferiores*. Como alternativa a esse modo de descrição da sociedade, Touraine vai defender um primeiro nível de transformação para a construção de um *sujeito democrático*: a passagem do sujeito isolado para a relação entre indivíduos reconhecidos – ou *reconhecimento mútuo como sujeitos*. A autonomia do sujeito estaria vinculada ao reconhecimento do Outro, na linha desenvolvida por Taylor: “reconhecer o Outro não consiste nem em descobrir nele, como em mim mesmo, um sujeito universal, nem aceitar sua diferença, mas reconhecer que nós fazemos, com materiais e em situações diferentes, o mesmo tipo de esforço para combinar instrumentalidade e identidade”⁴⁴⁷.

Esse reconhecimento pressupõe condições institucionais sem as quais o próprio indivíduo não poderia se constituir como sujeito. Trata-se do reconhecimento institucional e real do direito de cada um de combinar estratégias com o mundo vivido (*Lebenswelt*). Cada ator social é ao mesmo tempo diferente de todos os outros, mas, como sujeito, igual a todos. A completa separação entre o princípio da igualdade e as diferenças culturais, sociais e pessoais concretas assinala, segundo Touraine, “o coroamento da modernidade”⁴⁴⁸. Portanto, democracia implica gestão da diversidade e reconhecimento do Outro:

O ideal democrático quis lutar contra a desigualdade social afirmando que éramos todos semelhantes e que chegaria o dia em que seríamos todos cidadãos do mundo; hoje afirma o contrário, que somos todos diferentes, mas que, cada um a sua maneira, nos esforçamos de combinar livremente, em nossa experiência de vida,

⁴⁴⁶ Id., p. 14.

⁴⁴⁷ TOURAINE, Alain. *Igualdade e Diversidade*: o sujeito democrático. Trad. Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 1998. p. 81-2. O que seria bem diferente de procurar, como quer Habermas, as condições universais da comunicação, pois não se trata aqui de dialogar com o Outro mas de reconhecê-lo como Sujeito e de reconhecer assim a si mesmo como Sujeito. Para Touraine, o sujeito é definido pela combinação de uma identidade, portanto, de todos os aspectos de uma personalidade e de uma ou mais culturas, com uma atividade instrumental, técnico-econômica. Isso requer “uma definição estratégica e não normativamente orientada da ação social; o reconhecimento de que todos os atores têm suas particularidades culturais e psicológicas; o descobrimento, no ator individual ou coletivo, de um princípio de combinação de ambos e, enfim, a redefinição da democracia como política do sujeito”. (Id., p. 82 e 105-6).

⁴⁴⁸ Id., p. 96-109.

atividades técnicas e econômicas comuns a todos com a particularidade da identidade pessoal e coletiva de cada um⁴⁴⁹.

Ao invés de considerar a sociedade como a matriz dos comportamentos pessoais e coletivos, como se os papéis fossem definidos por status, ou seja, por formas de autoridade, de normas, e de valores, talvez devêssemos pensá-la como o lugar de encontro dos conflitos e das combinações entre ação estratégica e identidade, e, conseqüentemente, como espaço de formação de projetos e de experiências de vida integradas com mais ou menos êxito⁴⁵⁰.

⁴⁴⁹ Id., p. 99.

⁴⁵⁰ Id., p. 108.

5 CONCLUSÃO

Considerando os dados alarmantes da desigualdade em nível mundial, evidenciamos as consequências políticas em termos democráticos, ou melhor, evidenciamos o verdadeiro *déficit democrático* que a desigualdade produz. Demonstramos que ainda vale a pena apostar na democracia, justamente pela sua incrível capacidade de se adaptar a uma sociedade diferenciada, o estabelecimento constante de novas reivindicações sociais por reconhecimento e a eterna conflituosidade com o instituído. A prática democrática permanentemente expõe o poder estabelecido, desestabilizando-o e transformando-o, numa recriação contínua da política. Por isso, partimos da noção de democracia como *invenção*, isto é, como reinvenção contínua da política.

E, nesse contexto, revelamos a existência de pessoas olvidadas nas deliberações políticas macroeconômicas por um movimento ativo de construção de um *imaginário* que mantém essas pessoas no *esquecimento simbólico*, naquilo que denominamos de *kwashiorkor global*. A partir de uma *semiologia do poder*, demonstramos também a produção de uma série de construções discursivas por parte de determinadas organizações e instituições (*think tanks*) financiadas por grupos de interesse com o intuito de influenciar decisões políticas, jurídicas e econômicas, e, de certa forma, de perpetuar os níveis assombrosos de desigualdade. Não à toa denominamos isso de *cerzir discursivo*, uma costura discursiva que visa fundamentalmente a ocultar os defeitos éticos de sua origem. E, nesse sentido, mostramos que a miséria não tem como único efeito tornar alguém um estranho para o outro, contraditoriamente, sinaliza um destino comum.

Tomando a pobreza como uma ilustração da desigualdade, sustentamos a hipótese de que toda teoria do direito, assim como toda teoria da democracia estarão inexoravelmente ligadas a uma teoria da igualdade que as fundamenta e as legitima. Mais: sustentamos a hipótese de que é a normatividade do princípio da igualdade que sustentará, por conseguinte, a normatividade do direito numa perspectiva democrática. Ele é o *medium* existente entre direito e política, direito e moral e direito e economia. Portanto, antes de qualquer tipo de epistemologia crítica que se pretenda fazer, imperativo se torna enfrentar o *núcleo normativo* que fundamenta o princípio da igualdade que articula o pano de fundo de uma determinada teoria democrática do direito. Isso porque a igualdade é uma medida de justiça, e, sem problematizá-la, é impossível compreender o fenômeno jurídico.

Sendo o Direito o *locus* fundamental de preservação e proteção da diferença, ele deve viabilizar a realização do projeto de vida da maioria, preservando a existência de projetos alternativos. Nesse contexto, deve haver espaço para o reconhecimento da diferença, eis que

nenhuma democracia existe sem reconhecimento. Assim, com o intuito de reduzir as desigualdades, é necessário reconhecer as diferenças existentes entre as singularidades assimetricamente situadas. Em outras palavras, somos seres diferentes um dos outros. Entretanto, compartilhamos algum nível de identidade. Não será, pois, toda diferença que se conceitua “desigualdade”. Mas, em algum nível, a assimetria se expressa como tratamento desigual, pois produz toda a sorte de privações das capacidades do agir humano.

A partir do *percurso do reconhecimento*, tentamos estabelecer um recorte epistemológico que se colocasse entre a *verdade* e a *justiça* no processo de constituição da *identidade*. Mostramos que a identidade é constituída por uma dialética intersubjetiva que requer reconhecimento mútuo, o reconhecimento de um *ser-no-mundo*, a dialética entre *reconhecer* e *ser reconhecido*. Mas, em todo processo de reconhecimento, há o seu revés, um movimento de resistência originado pelo não reconhecimento. Necessária resistência, sob pena de castração, originada pelas contraposições de construções identitárias, ela é a prova de que o Direito é algo mais do que aquilo que o Estado produz centralizado e institucionalmente.

Mas, para além da dialética entre *reconhecimento* e *não reconhecimento*, há sempre um terceiro elemento que sobra, num movimento que se poderia denominar *desconhecimento* (*misrecognition*). São casos em que a própria constituição da identidade é deficiente de tal modo que se torna impossível falar em reconhecimento sem recuperar preliminarmente essas pessoas da invisibilidade semântica. As práticas jurídicas precisam reparar nos “esquecidos do mundo”, que sequer têm sua existência percebida. Os excluídos têm existência sem cidadania; possuem sentimento de revolta contra a exclusão e às vezes geram movimentos de resistência. Os esquecidos sequer tem sentido da própria identidade, não têm consciência de que são esquecidos; não são capazes de verbalizar para si mesmos sua condição de esquecidos; antes de começar a ter consciência do que é ser cidadão, devem reconstituir a sua identidade fraturada. O reconhecimento nos conduz, pois, à perspectiva de um *direito da alteridade* como expressão da teoria contemporânea dos direitos humanos.

A identidade é construída em grande parte naquele espaço chamado *entre-nós*, o *entre* eu e outro. A relação com um terceiro, a responsabilidade que ultrapassa o “raio de ação” da intenção, caracteriza *essencialmente* a existência subjetiva capaz do discurso. O *discurso* é, portanto, instância ética; a discursividade da linguagem exige responsabilidade do falante. Inevitavelmente, o respeito exigido no discurso é uma relação entre *iguais*. A linguagem, em sua função de expressão, é endereçada a outrem e o invoca. A particularidade de outrem na linguagem constitui a humanização do outro.

Essa reflexão ética operada pela alteridade retoma o debate contemporâneo dos direitos humanos. Os direitos humanos possuem um potencial simbólico de reivindicações que ultrapassa o instituído. São direitos ligados a própria condição de ser humano, que se tornam problemáticos na medida em que não se reconhece a humanidade do outro homem.

Essa forma de concepção do direito ultrapassa a institucionalidade promovida pelo pensamento moderno, que não consegue pensar o Direito sem o Estado. O paradigma estatal do direito não dá conta de explicar o fenômeno dos direitos humanos, pois não consegue problematizar a humanidade. Mas se esse direito dispensaria a institucionalidade tradicional do direito moderno para sua legitimidade e reivindicação, de onde derivaria sua normatividade então?

Ao que tudo indica, o *imperativo categórico* continua sendo o princípio último do direito do homem, mas, agora, os direitos do homem se abrem para a *alteridade*. A modernidade elaborou a “redução do outro”, restringindo a influência da alteridade na textura da experiência existencial e moral. A elaboração da concepção de um *Direito da Alteridade* envolve a elaboração de uma ordem humana da liberdade, permeado pela relação pessoal do Eu com o Outro, no *acontecimento* ético que nos conduz ao ser.

Trata-se de um direito que evidencia uma responsabilidade no agir; uma responsabilidade pelo Outro. É dessa responsabilidade que deriva a normatividade do *Direito da Alteridade* – o que poderia suscitar sua *impotência jurídica*, uma vez que não dispõe dos mesmos meios violentos e coercitivos que a institucionalidade do direito tipicamente moderno possui. Mas, apesar de mais sutil que o direito estatal, não se pode rejeitar a normatividade existente nesse tipo de reconhecimento jurídico.

Há uma relação fundamental entre *desigualdade* e *identidade*, em que a avaliação da injustiça operada pela desigualdade passará pelo inevitável questionamento sobre o reconhecimento do ser. Nesse sentido, democracia implica gestão da diversidade e reconhecimento do Outro; pressupõe, portanto, o *dissenso*. E se a democracia é o *locus* do dissenso, o papel do Direito é justamente preservar esse espaço, protegendo a existência da diferença. Ele precisa *comparar os incomparáveis*, os únicos, cuja relação de reciprocidade só se dá na medida em que Eu é “um Outro com os Outros”. A diversidade pressupõe certa diferenciação, que só pode ser pensada como Alteridade-proximidade. Haveria natureza-comum que oferecesse condição de possibilidade para pensar e construir um critério de igualdade como regulador da Justiça? Se não há um critério dessa natureza, como igualar seres inigualáveis?

REFERÊNCIAS

- ALEXY, Robert. *Teoria dos direitos fundamentais*. 2 ed. São Paulo: Malheiros, 2011.
- APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*. Trad. Beno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Trad. Helena Martins et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- ARISTOTELES. *Physique IV*. Trad. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1952.
- ARISTÓTELES. *A política*. Livro I. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Sao Paulo: Martin Claret, 2002.
- BANERJEE, Abhijit V.; DUFLO, Esther. *Repenser la pauvreté*. Trad. Julie Maistre. Paris: Seuil, 2012.
- BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène: sur l'Ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.
- BAUMAN, Zigmunt. *Globalization: the Human Consequences*. New York: Columbia Universtiy Press, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BOBBIO, Norberto. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Buenos Aires e Cidade do México: Paidós, 1993.
- BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. *Novos estudos jurídicos*. Vol. 19, Itajaí, 2014, p. 201-230. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.14210/nej.v19n1.p201-230>>. Acesso em: 22 set. 2014.
- BROCK, J. F.; Autret, M. *Kwashorkor in Africa*. World Health Organization. Monograph Series n. 8. Geneva: WHO, 1952. Disponível em: <http://whqlibdoc.who.int/monograph/WHO_MONO_8.pdf>. Acesso em: 21 out. 2011.
- BUFFON, Marciano. *Tributação e dignidade humana: entre os direitos e deveres fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.
- BUNCHAFT, Maria Eugenia. Habermas e Honneth: Leitores de Mead. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 16, p. 144-179, 2014. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/download/49661/31067>>. Acesso em: 04 fev. 2015.

BUNCHAFT, Maria Eugênia. Entre Diversidade Profunda e Patriotismo Constitucional: o Diálogo entre Habermas e Taylor. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, Goiânia, v. 37, p. 13-40, 2013. Disponível em: <<http://revistas.ufg.br/index.php/revfd/article/download/24188/16350>>. Acesso em: 24 nov. 2014.

BUNCHAFT, Maria Eugênia. Esfera pública, reconhecimento e minorias: o diálogo Habermas-Fraser. *Scientia Iuris* (UEL), Londrina, v. 18, p. 153-180, 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5433/2178-8189.2014v18n1p153>>. Acesso em: 04 fev. 2015.

BUNCHAFT, Maria Eugênia. O julgamento da ADPF n. 186: uma reflexão à luz do debate Honneth-Fraser. *Pensar*, Fortaleza, Vol. 19, p. 453-490, 2014. Disponível em: <<http://ojs.unifor.br/index.php/rpen/article/viewFile/2879/pdf>>. Acesso em: 04 fev. 2015.

CASSEN, Bernard. Sempre dá para se entender. Dossiê: Le Monde Diplomatique Brasil. 02. Línguas e identidades. In: *Le Monde Diplomatique Brasil*. Ano 4. Número 43. Fevereiro 2011. São Paulo, 2011. p. 7-9.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. O Outro e a Justiça: do *eudaimonismo* à ética da alteridade. In: SAYÃO, Sandro Cozza (Org.). Recife: UFPE, 2013. p. 167-202.

CHATEAUBRIAND, Oswaldo. Lógica, ontologia e epistemologia. In: IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luís S. de; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Orgs.). *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007. pp. 135-160.

CHAUÍ, Marilena. *Apresentação*. In: LEFORT, Claude. *Invenção democrática: os limites do totalitarismo*. Trad. Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.

COGHLAN, A.; MACKENZIE, D. Revealed – the capitalist network that runs the world. *New Scientist*. London, News Exclusive, 212 (2835), out. 2011. p. 8-9.

COHEN, Daniel. *Richesse du monde, pauvretés des nations*. 2 ed. Paris : Flammarion, 1998;

COMPARATIVE RESEARCH PROGRAMME ON POVERTY. SCIENTIFIC PORTFOLIO. CROP Vision. Bergen, 2010. Disponível em: <<http://www.crop.org/storypg.aspx?id=92&MenuNode=&zone=0>>. Acesso em: 21 out. 2011.

COMTE-SPONVILLE, André. *O Capitalismo é moral? Sobre algumas coisas ridículas e as tiranias do nosso tempo*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL. Comissão Executiva da Campanha da Fraternidade – 2005. *Documento-base da Campanha da Fraternidade de 2005*. Brasília, 2005. Disponível em: <<http://www.conic.org.br/?system=news&action=read&id=1390&eid=CFE2005>>. Acesso em: 21 out. 2011.

COURNOT, Augustin. *Investigaciones acerca de los principios matematicos de la teoria de las riquezas*. Madrid: Alianza, 1969.

COZAY. One World. *An Everyday Africa Mom: Life in poverty*: Mary Mwasi. 2004. Disponível em: <<http://cozay.com/ONE-WORLD.php>>. Acesso em: 21 out. 2011.

CREDIT SUISSE RESEARCH INSTITUTE. *Global Wealth Report 2013*. Zurich: Credit Suisse AG, 2013. Disponível em: <<https://publications.credit-suisse.com/tasks/render/file/?fileID=BCDB1364-A105-0560-1332EC9100FF5C83>>. Acesso em: 22 set. 2014.

DAVIES, James B. et. al. *The World Distribution of Household Wealth*. Discussion Paper No. 2008/03. Helsinki, World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 2008. Disponível em: <www.iariw.org/papers/2006/davies.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2011.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

DESCARTES, René. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Coimbra: Almedina, 1976.

DESCARTES, René. *Lettres*. Paris: Universitaires de France, 1964.

DESCARTES, René. *Philosophical Letters*. Oxford, Oxford University Press, 1970.

DESCARTES, René. *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa : Edições 70, 1989.

DOUZINAS, Costas. Greek protests show democracy in action. *The Guardian*. London, 7 February 2011. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/commentisfree/2011/feb/07/greece-protest-democracy-government>>. Acesso em: 21 nov. 2014.

DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

EDGEWORTH, Francis Y. *Mathematical Psychics: an essay on the application of Mathematics to the moral sciences*. London: Kegan Paul, 1881. Disponível em: <<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/edgeworth/mathpsychics.pdf>>. Acesso em: 07 fev. 2013.

EDGEWORTH, Francis Y. The Theory of Distribution. *Quarterly Journal of Economics*, Oxford, 1909. Disponível em: <<http://socserv.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/edgeworth/Distribution.pdf>>. Acesso em: 07 fev. 2013.

FASCIOLI, Ana. Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento. *Areté - Revista de Filosofía*, Lima, Vol. XXIII, n. 1, 2011, p. 53-77.

FERRET, Stéphane (Org.). *L'identité*. Paris: Flammarion, 1998.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS. *Declaração de Roma Sobre a Segurança Alimentar Mundial e Plano de Acção da Cimeira Mundial da Alimentação*. Roma: FAO, 1996. Disponível em: <<http://www.fao.org/docrep/003/w3613p/w3613p00.htm>>. Acesso em: 10 dez. 2011.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS. *The State of Food Insecurity in the World: Addressing food insecurity in protracted crises*. Rome, FAO, 2010. Disponível em: <<http://www.fao.org/docrep/013/i1683e/i1683e.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2011.

FRASER, Nancy. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a “postsocialist” age. *New Left Review*, London, n. 212, p. 68-93, July/August, 1995.

FRASER, Nancy. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. London: Routledge, 1997.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem Ética? *Lua Nova*, São Paulo, nº 70, p. 101-138, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n70/a06n70.pdf>>. Acesso em: 22 jun. 2014.

FRASER, Nancy. Rethinking recognition: overcoming displacement and reification in cultural politics, *New Left Review*, London, n. 3, p. 107-20, may/jun. 2000.

FRASER, Nancy. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation” In: HONNETH, Axel; FRASER, Nancy. *Redistribution or recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.

FEINBERG, Joel. *Rights, justice and the bounds of liberty: essays in social philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

GADAMER, Hans-Georg. Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história de efetuação. Entrevista de Jean Grondin com H.-G. Gadamer. In: ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. FLICKINGER, Hans-Georg (Org.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 13-27.

GALEFFI, Dante Augusto. O que é isto — a fenomenologia de Husserl? In: *Ideação*, Feira de Santana, n.5, jan./jun. 2000, p. 13-36.

GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e diferença: Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.

GRUPO dos 85 mais ricos do mundo tem riqueza igual à dos 3,5 bilhões mais pobres. *O Globo*. Rio de Janeiro, 20 jan. 2014. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/economia/grupo-dos-85-mais-ricos-do-mundo-tem-riqueza-igual-dos-35-bilhoes-mais-pobres-11355568#ixzz3E3WnJUNM>>. Acesso em: 22 jan. 2014.

HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destrancendentalizada*. Trad. Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*. Entre facticidade e validade. Vol. I. 2 ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Ana Maria Bernardo et all. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*. Madrid: Tecnos, 1987. p. 89-9.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 103-133.
- HEGEL, G.W.F. *System der stittlichkeit*. Hamburgo: Nachdruck der Lasson-Ausgabe, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenologia: curso de Marburgo del semestre de verano de 1927*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermeneutica de la facticidad*. Version de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia? Identidade e diferença*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HENDRICKS, Lisa Katelyn; PRUD'HOMME, Justin. *Sennie's Story: Overcoming Kwashiorkor*. Washington, US Agency for International Development, out. 2010. Disponível em: <http://liberia.usaid.gov/stories_from_the_field/node/242>. Acesso em: 21 out. 2011.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo: Ícone, 2008.
- HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HUSSERL, Edmund. *A Idéia da Fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

HUSSERL, Edmund. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. In: BIEMEL, W. *Husserliana*. Vol. 6. Haag: Martinus Nijhoff, 1954. p. 1-276.

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

IHERING, Rudolf von. *Der Zweck im Recht*. Vol. II. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1905.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, nº 431, Pós-colonialismo e pensamento descolonial. A construção de um mundo plural, São Leopoldo, Ano XIII Unisinos, nov. 2013. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao431.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2014.

INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION. *The End of Child Labour: Within reach*. Global. Report of the Director-General. Report under the follow-up to the ILO Declaration on fundamental principles and rights at work. International Labour Conference, 95th Session 2006. Report I (B). Geneva, International Labour Office, 2006. Disponível em: <<http://www.ilo.org/public/english/standards/relm/ilc/ilc95/pdf/rep-i-b.pdf>>. Acesso em: 18 nov. 2011

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. 3 ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JELLINEK, G. *Sistema dei diritti pubblici subbietivi*. Milano: Società Editrice Libreria, 1910.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Vol. II. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

KARLSSON, Isa. *O comércio de armas alimenta a pobreza*. São Paulo, IPS/Envoverde, 16 out. 2008. Disponível em: <<http://mercadoetico.terra.com.br/arquivo/o-comercio-de-armas-alimenta-a-pobreza>>. Acesso em: 19 nov. 2011.

KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. Trad. João Baptista Machado. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KÖCHE, Rafael; TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. Um Direito sem Estado? Direitos humanos e a formação de um novo quadro normativo global. *Revista de Direito Internacional*, v. 10, p. 87-100, Brasília, 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5102/rdi.v10i2.2561>>. Acesso em: 12 dez. 2014.

KRUGMAN, Paul. We Are the 99.9%. *The New York Times*. The Opinion Pages. New York, 24 nov 2011. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2011/11/25/opinion/we-are-the-99-9.html>>. Acesso em: 21 nov. 2014.

KYMLICKA, Will. *Liberalism, community and culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

LANDAIS, Camile; PIKETTY, Thomas; SAEZ, Emmanuel. *Pour une révolution fiscale: un impôt sur le revenu pour le XXIe siècle*. Paris : Seuil, 2011.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Trad. Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LEFORT, Claude. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LEFORT, Claude. Renaissance de la démocratie? *Pouvoirs*, Paris, vol. 52, 1990, p. 5-22. Disponível em: <http://revue-pouvoirs.net/IMG/pdf/Pouvoirs52_p5-22_renaissance_democratie.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. *Alterity and transcendence*. Transl. Michael B. Smith. London: The Athlone Press, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel. *Discovering existence with Husserl*. Transl. Richard A. Cohen and Michael B. Smith. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nous: on thinking-of-the-other*. Transl. Michael B. Smith and Barbara Harshav. New York: Columbia University Press, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. *God, death and time*: Transl. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. 6. ed. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. *La huella del otro*. Trad. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero. Ciudad de México Taurus, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. *Of God who comes to mind*. Transl. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. *Otherwise than being, or, beyond essence*. Transl. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. *The theory of intuition in Husserl's phenomenology*. Transl. André Orianne. 2. ed. Evanston: Northwestern University Press, 1995.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LIPOVETSKY, Gilles. *Le bonheur paradoxal*. Paris: Gallimard, 2006.

LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Trad. Ari Ricardo Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2007.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Lisboa, Gulbenkian, 1999.

- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Nova Cultural, 1978.
- LOCKE, John. *Tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MAFFESOLI, Michel. *El tiempo de las tribus: El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona: Icaria, 1990.
- MAFFESOLI, Michel. *O tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- MAFFESOLI, Michel. *Post-modernité*. Paris: CNRS, 2010.
- MARSHAL, Thomas H. Citizenship and Social Class. *Sociology at the crossroads*. Londres: Heinemann, 1963.
- MARX, Karl. *Elementos fundamentales para a crítica de la economía política (Grundrisse)*. Cidade do México: Siglo Veintiuno, 1977.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Reginaldo Sant'anna. 21. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- MENDIETA, Eduardo. *Global fragments: globalizations, latin americanisms and critical theory*. Albany: Suny, 2007
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- MILL, John Stuart. *Princípios de economia política: com algumas de suas aplicações à filosofia social*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MOVIMIENTO 15-M: los ciudadanos exigen reconstruir la política. *El País*. Madrid, 17 mai. 2011. Disponível em:
<http://politica.elpais.com/politica/2011/05/16/actualidad/1305578500_751064.html>.
Acesso em: 21 nov. 2014.
- NATIONAL INSTITUTES OF HEALTH. *Pathways to global health research: strategic plan 2008-2012*. The John E. Fogarty International Center Advancing Science for Global Health. U.S. Department of Health and Human Services. Bethesda, National Institutes of Health, 2008. Disponível em: <http://www.fic.nih.gov/About/Documents/stratplan_fullversion.pdf>.
Acesso em: 10 dez. 2011.
- NAVARRO, Felipe Hernán Tello. Las esferas de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth. *Revista de Sociología*, Santiago, n. 26, 2011, p. 45-57.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

OCCUPY protests around the world: full list visualized. *The Guardian*. London, 14 nov. 2011. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/news/datablog/2011/oct/17/occupy-protests-world-list-map>>. Acesso em: 21 nov. 2014.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e economia*. São Paulo: Ática, 1995.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Prefácio. In: ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica*. Caxias do Sul, EDUCS, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração do Milênio*. Lisboa: United Nations Information Centre, 2000. Disponível em: <http://www.pnud.org.br/Docs/declaracao_do_milenio.pdf>. Acesso em: 10 out. 2011.

OST, François. *O Tempo do Direito*. Lisboa: Piaget, 1999.

OXFAM. *Working for the Few: political capture and economic inequality*. Oxford: Oxfam GB, 2014. Disponível em: <http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-en_3.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2014.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luiza Ribeiro da Silva. Lisboa: Edições 70, 1989.

PERGUNTAS sem Respostas. In: *Le Monde Diplomatique Brasil*. Ano 4. Número 43. Fevereiro 2011. São Paulo, 2011, p. 3.

PETTY, William. *Tratado dos impostos e contribuições*. São Paulo: Abril Cultura, 1983.

PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e justiça em Lévinas. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. I, n.19, p. 71-93, 2005. Disponível em: <https://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/pf19_artigo30001.pdf>. Acesso em: 03 fev. 2015.

PIKETTY, Thomas. *L'économie des inégalités*. 6. ed. Paris: La Découverte, 2008.

PIKETTY, Thomas. *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris: Seuil, 2013.

PLATÃO. *Crátilo*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PLATÃO. *Teeteto*. 3.ed. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010. Disponível em: <<http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/Teeteto-Plat%C3%A3o.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 2014.

POGGE, Thomas. *World poverty and human rights*. Cambridge: Polity, 2008. Disponível em: <http://www2.ohchr.org/english/issues/poverty/expert/docs/Thomas_Pogge_Summary.pdf>. Acesso em: 21 out. 2011.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO. Brasil. Reportagens. *Levar esgoto para todos requer US\$ 200 bi*. Nova York, 24 jan. 2008. Disponível em:

<<http://www.pnud.org.br/saneamento/reportagens/index.php?id01=2868&lay=san>>. Acesso em: 21 out. 2011.

QUESNAY, François. *Quadro económico: análise das variações do rendimento de uma nação*. Trad. Teodora Cardoso. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985;

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RIBEIRO, Darcy. *Sobre o óbvio: Ensaio insólito*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1986. Disponível em: <http://www.filoczar.com.br/ribeiro_1986_sobreobvio.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2014.

RICARDO, David. *Princípios de economia política e de tributação*. Trad. Maria Adelaide Ferreira. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RICOEUR, Paul. Le paradigme de la traduction. *Ésprit*, Paris, jun. 1999, p. 8-19. Disponível em: <<http://www.esprit.presse.fr/archive/review/article.php?code=9626>>. Acesso em: 10 dez. 2013.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. M. F. Sá Correia. Porto: Res, 1990.

RICOEUR, Paul. *Outramente*. 2 ed. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2008.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Trad. Agustín Neira Calvo. México/Madrid: Siglio Veintiuno Editores, 1996.

RIQUEZA “oculta” dos milionários esconde desigualdade maior. *BBC Brasil*. São Paulo, 14 mai. 2014. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2014/05/140514_paraisos_fiscais.shtml>. Acesso em: 14 mai. 2014.

ROCHA, Leonel Severo. *A problemática jurídica: uma introdução transdisciplinar*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1985.

ROCHA, Leonel Severo. *Epistemologia jurídica e democracia*. 2. ed. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.

ROTHBARD, Murray N. *Economic thought before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Vol. I. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Flammarion, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012.

SACHS, Jeffrey. *El fin de la pobreza: como conseguirlo en nuestro tiempo*. Trad. Ricardo Garcia Peres y Ricard Martínez i Muntada. Barcelona: Debate, 2005.

SALLES, Sergio. Paul Ricoeur e o humanismo jurídico moderno: o reconhecimento do sujeito de direito. *Études Ricoeuriennes / Ricœur Studies*, vol 2, n. 2, Pittsburgh, 2011, p. 106-117.

SANTORO, Emilio. A historical perspective: from social inclusion to excluding democracy. In: COUNCIL OF EUROPE. *Redefining and combating poverty: Human rights, democracy and common assets in today's Europe*. Trends in Social Cohesion. N. 25. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2012. p. 21-57. Disponível em: <http://www.coe.int/t/dg3/socialpolicies/socialcohesiondev/source/Trends/Trends-25_en.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2015.

SAUERWALD, Gregor. *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano*. Por un diálogo entre el Sur y el Norte. Berlin: Verlag, 2008.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. O vazio do nada – Heidegger e a questão da superação da metafísica. In: IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luís S. de; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Orgs.). *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 81-97.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SEN, Amartya. *Étique et économie*. Paris: PUF, 1993.

SEN, Amartya. *Identité et violence*. Trad. Sylvie Kleiman-Lafon. Paris : Odile Jacob, 2010.

SEN, Amartya. *L'économie est une science morale*. Paris : La Découverte, 2003.

SEN, Amartya. *Repenser l'inégalité*. Trad. Paul Chemla. Paris: Seuil, 2000.

SEN, Amartya. *Sobre ética e economia*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Multiculturalismo e novos movimentos sociais o privado preocupado com o público. In: *Revista da Faculdade de Direito*. Curitiba, Universidade Federal do Paraná, Vol. 43, n. 45, 2005, pp. 1-13.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. A Repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor: algumas projeções para os direitos de personalidade. In: MORAIS, Jose Luis Bolzan de; STRECK, Lenio Luiz. (Org.). *Constituição, sistemas sociais e hermenêutica: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS: Mestrado e Doutorado*, 2008. Vol. 5. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009. p. 121-132.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Pessoa humana e boa-fé objetiva: a alteridade que emerge da *ipseidade*. In: SILVA FILHO, José Carlos Moreira da; PEZZELLA, Maria Cristina Cereser (Org.). *Mitos e rupturas no Direito Civil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008. p. 291-323.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da; ALMEIDA, Lara Oleques de; ORIGUELLA, Daniela. Ensino do Direito e hermenêutica jurídica: entre a abordagem metodológica e a viragem lingüística. In: *Estudos Jurídicos*. São Leopoldo, Unisinos, n. 101, v. 37, Set./Dez. 2004, p. 5-28.

SILVA, Tomaz Tadeu da SILVA. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 13.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p.73-102.

SMITH, Adam. *Inquérito sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. Vol. I. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

SMITH, Adam. *Inquérito sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. Vol. II. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

SPANISH youth rally in Madrid echoes Egypt protests. *BBC News*. London, 18 mai 2011. Disponível em: <<http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-13437819>>. Acesso em: 21 nov. 2014.

STEIN, Ernildo. *A Questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia*. Ijuí: Unijuí, 2004.

STEIN, Ernildo. Gadamer e a consumação da hermenêutica. In: STEIN, Ernildo; STRECK, Lenio Luiz (Orgs.). *Hermenêutica e epistemologia*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011, pp. 9-24.

STEIN, Ernildo. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: UNIJUÍ, 2003.

STIGLITZ, Joseph. *O preço da desigualdade*. Lisboa: Bertrand, 2014.

STIGLITZ, Joseph. There is no invisible hand. *The Guardian*, Comment, London, Friday 20 dez. 2002. Disponível em: <http://www.theguardian.com/education/2002/dec/20/highereducation.uk1#article_continue>. Acesso em: 18 dez. 2013.

STIGLITZ, Joseph. Inequality is a choice. *The New York Times*. The Opinion Pages. New York, 13 out. 2013. Disponível em: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/10/13/inequality-is-a-choice/?_r=2>. Acesso em: 22 jan. 2014.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise*. 10 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

STRECK, Lenio Luiz. *O que é isto – decido conforme minha consciência?* Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010, p. 14.

TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Ed. Amy Gutmann. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. *Estado de nações: Hobbes e as relações internacionais no século XXI*. Porto Alegre, SAFE, 2007.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. *Teoria pluriversalista do Direito Internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski; OLIVEIRA, Elton Somensi de (Org.). *Correntes contemporâneas do pensamento jurídico*. Barueri: Manole, 2010.

THE FEW: a special report on global leaders. *The Economist*. Volume 398. Number 8717. January 22nd-28th 2011. London, 2011, p. 6.

THE RICH and the rest. *The Economist*. Volume 398. Number 8717. January 22nd-28th 2011. London, 2011, p. 13-14.

THE VALENTINO ACHAK DENG FOUNDATION. *Interview with Dave Eggers and Valentino Achak Deng*. San Francisco, 2003. Disponível em: <<http://www.valentinoachakdeng.org/interview.php>>. Acesso em: 19 nov. 2011.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. 6.ed. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 1999.

TOURAINÉ, Alain. *Igualdade e diversidade: o sujeito democrático*. Trad. Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 1998.

TUCÍDIDES. *História pela Guerra do Peloponeso*. 4.ed. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2001. Disponível em: <http://funag.gov.br/loja/download/0041-historia_da_guerra_do_peloponeso.pdf>. Acesso em: 02 ago. 2014.

UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (UNDP). *Humanity divided: confronting Inequality in developing countries empowered lives. Resilient nations*. New York: UNDP, 2013. Disponível em: <http://www.undp.org/content/dam/undp/library/Poverty%20Reduction/Inclusive%20development/Humanity%20Divided/HumanityDivided_Full-Report.pdf>. Acesso em 22 nov. 2014.

UNITED NATIONS EDUCATIONAL. *Education for All by 2015: Will we make it?* Education for all monitoring report 2008. Paris, UNESCO, 2007. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001548/154820e.pdf>>. Acesso em:

UNITED NATIONS HUMAN SETTLEMENTS PROGRAMME. *The challenge of slums: global report on human settlements*. London, Earthscan, 2003.

CENTRO REGIONAL DE INFORMAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Energia Sustentável Para Todos: 3 metas para 15 anos*. Bruxelas, 2015. Disponível em: <<http://www.unric.org/pt/actualidade/31816--energia-sustentavel-para-todos--3-metas-para-15-anos>>. Acesso em: 17 junu. 2015.

WALRAS, Léon. *Compêndio dos elementos da economia política pura*. Trad. João Guilherme Vargas Netto. São Paulo: Círculo do Livro, 1996.

WARAT, Luis Alberto. *A ciência jurídica e seus dois maridos*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

WARAT, Luis Alberto. *A rua grita Dionísio! Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia*. Trad. Vivian Alves de Assis, Julio Cesar Marcellino Jr. e Alexandre Moraes da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

WARAT, Luis Alberto. *O direito e sua linguagem*. 2. ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.

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

WHY POVERTY? Direção: Alex Gibney. Produção: BBC. Documentário: 60'. Episódio 4/8. Londres, 2012.

WILLIAMS, Bernard. *Shame and necessity*. California: University of California Press, 1993.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 07-72.

WORLD HEALTH ORGANIZATION AND UNITED NATIONS CHILDREN'S FUND. Joint Monitoring Programme for Water Supply and Sanitation (JMP). *Progress on Drinking Water and Sanitation: Special Focus on Sanitation*. New York/Geneva: UNICEF/WHO, 2008. Disponível em: <http://www.who.int/water_sanitation_health/monitoring/jmp2008.pdf>.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Obesity: Preventing and managing the global epidemic*. WHO Technical Series 894. Geneva, WHO Publications, 2000.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *The global burden of disease: 2004 Update*. Geneva, WHO Publications, 2008. Disponível em: <http://www.who.int/healthinfo/global_burden_disease/GBD_report_2004update_full.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2011.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *The world medicines situation*. Geneva: WHO, 2004. Disponível em: <<http://apps.who.int/medicinedocs/pdf/s6160e/s6160e.pdf>>. Acesso em: 21 out. 2011.

WORLDWATCH INSTITUTE. *Estado do mundo, 2010: estado do consumo e o consumo sustentável*. Trad. Claudia Strauch. Salvador, UMA, 2010. Disponível em: <http://www.worldwatch.org.br/estado_2010.pdf>. Acesso em: 21 out. 2011.

ZARKA, Yves Charles. *Figures du pouvoir: études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*. Paris: Universitaires de France, 2001.

ZARKA, Yves Charles. FLEURY, Cynthia. *Difficile tolérance*. Paris: Universitaires de France, 2004.

ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Universitaires de France, 1995.

ZARKA, Yves Charles. *L'inappropriabilité de la terre : principe d'une refondation philosophique*. Paris : Armand Colin, 2013.

ZARKA, Yves Charles. *La décision métaphysique de Hobbes: Conditions de la politique*. Paris: Vrin, 1987.

ZARKA, Yves-Charles; LESSAY, Franck; ROGERS, John. *Les fondements philosophiques de la tolérance: en France et en Angleterre au XVII^e siècle*. Vol. 3. Paris: Universitaires de France, 2002.

ZOLO, Danilo. *Globalização: um mapa dos problemas*. Trad. Anderson Vichinkeski Teixeira. Florianópolis: Conceito, 2010.