

A TEORIA DA JUSTIÇA DE RAWLS E O SOCIALISMO ATUALIZADO DE HONNETH: CRÍTICA E CONTRAPONTO AO NEOLIBERALISMO

Richardson Xavier Brant¹

SUMÁRIO: Justiça como Equidade em Rawls. Desafios e a Tarefa de *Uma Teoria da Justiça*. Doutrina Neoliberal e sua Rejeição ao Intervencionismo do Estado. A Intervenção Necessária do Estado do Bem-estar: o Contraponto à Teoria Tiberal. Véu da Ignorância como Artificio que Permite a Neutralidade dos Interesses. Teoria da Justiça como Equidade: a Prevalência da Liberdade Individual e a Compreensão do Político pelo Liberalismo. Honneth e a Perspectiva do Socialismo: as Escalas da Emancipação da Dominação. Referências.

Este texto pretende discutir algumas características do Estado liberal tratadas na obra de John Rawls. Passa-se pela compreensão do Estado no liberalismo clássico, no neoliberalismo e depois ao exame de alguns pontos da revisão teórica do socialismo feita por Axel

¹ Juiz de Direito (no Estado de Minas Gerais) da Vara de Execuções Penais e Inquéritos, Sexta Região do Grupo de Monitoramento e Fiscalização do Sistema Carcerário (GMF). Mestre em Desenvolvimento Social pela Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). Doutorando em Desenvolvimento Social. Professor na Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). e-mail: richardson_brant@unimontes.br

Honneth. São abordados alguns aspectos da teoria neoliberal acerca do papel do Estado, principalmente a abstenção no implemento de políticas públicas intervencionistas, no objetivo de correção de desigualdades sociais. Na obra de John Rawls, especificamente em *Uma teoria da justiça*, busca-se identificar as bases da proposta de um Estado interventor cuja virtude maior seria promover um ideal de justiça como equidade. Nessa proposta, para além da busca de equilíbrio entre igualdade e liberdade de todos os cidadãos, e uma distribuição equânime de bens públicos primários, seria tarefa do Estado assumir o objetivo de distribuir os bens primários de maneira desigual como medida para compensar os menos favorecidos.

Em crítica e ponderação de alternativas, buscam-se nas formulações de Axel Honneth sobre reconhecimento e liberdade social, em esforço de atualização do Socialismo, os pontos mais relevantes a serem superados. Encontra-se na ideia de liberdade social, em três campos: uma participação e distribuição mais simétrica no espaço da economia, conciliada com a luta por reconhecimento nas relações sociais e uma afetividade maior nas relações familiares.

A discussão sobre a intervenção do Estado na implementação de políticas sociais, para correção de desigualdades, constitui parte relevante do debate na Filosofia Política. A conjugação dos valores da liberdade e da igualdade, na linha das tradições do liberalismo e do republicanismo, aparece com arranjos institucionais e teóricos variados.

No liberalismo, sobretudo nas formulações neoliberais, há a exacerbação do valor liberdade na linha da tradição anglo-saxônica e norte-americana. A resistência à intervenção do Estado está ancorada na própria história das instituições jurídicas e políticas anglo-saxônicas. O argumento da sacralidade do espaço do indivíduo, de sua integridade física, torna também inviolável o direito de propriedade, o resguardo da segurança e da esfera que protege o campo da autonomia privada.

No interior desta tradição liberal, nota-se rejeição ao intervencionismo do Estado, em luta contra o autoritarismo que se reconhece na atividade estatal que extrapola a garantia de segurança, do direito de propriedade e das liberdades civis. Tem como legítima, tão somente, a autonomia do indivíduo e de suas necessárias filiações, para autodeterminação e realização de um projeto livre de vida boa. Imuniza-se este espaço contra uma atuação do Estado que se qualifica como indesejada, até invasiva.

A inviolabilidade da liberdade do indivíduo, nessa tradição chamada “liberdade dos modernos”, constitui-se como garantia das liberdades públicas e das limitações aos abusos da monarquia anglo-saxônica que remonta aos antecedentes históricos da Magna Carta (1215).

Na tradição do republicanismo, figura com proeminência o valor igualdade, ganhando estatura superior a soberania popular. Aparece o caráter público do cidadão do Estado. Isso nasce da compreensão de que a construção de uma comunidade passa pela participação dos cidadãos e da contribuição, forjada no espaço público, para realização dos fins e objetivos postos como fundantes de um projeto ético-político de convivência.

Na teorização de Rousseau, a vontade geral seria o fator de coesão e conservação da unidade. Qualquer vantagem de um sobre outro parceiro significa indesejada desigualdade, sobretudo pelo risco de ruptura dos laços sociais. No contexto da soberania do povo, toda desigualdade seria odiosa, porque significaria privilégios injustificados. A “liberdade dos antigos”, na expressão célebre de Constant, contempla os vínculos de coesão que constituem o político. Os laços entre cidadãos favoreceriam o culto da solidariedade, livres e iguais no respeito e consideração. Esse sentimento recíproco, leva à condenação de toda situação de desigualdade como injusta, que inspira correção.

Nos últimos anos no Brasil, a atuação do Estado e a discussão dos limites de suas tarefas têm sido embaladas na corrente destas duas formas de tradição da filosofia política. As ondas da vaga neoliberal influenciaram a adoção de recomendações do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Banco Mundial, na contenção do gasto público, na adoção de uma política monetária mais austera e de ampla abertura do mercado interno à concorrência internacional. A reforma do Estado, adaptando-o num Estado mínimo, ganha espaço e molda um peculiar modelo de Estado regulador, que se retira de algumas atividades ou que reduz, em muito, sua intervenção. Os investimentos em educação, saúde e assistência social são reduzidos.

Em polo oposto, outra linha de direcionamento na política-econômica tem defendido e implementado maior intervenção do Estado, mais investimentos nos serviços básicos de educação, saúde e assistência social. Defende-se, principalmente, investimentos em políticas públicas que possam melhorar a distribuição de renda, atenuando as acentuadas condições de miséria, pobreza e as desigualdades. O Estado assumiria a tarefa de compensar as situações de desigualdade na distribuição assimétrica de poder, recursos e oportunidades, reconhecidos como efeitos colaterais de relações de produção capitalistas.

Ainda que o regime de produção e distribuição de bens continue capitalista, com as tendências de concentração de renda e propriedade, em desigualdades próprias deste sistema, a viabilidade da social-democracia asseguraria uma “face mais humana”. O Estado aparece, ainda que de modo complementar e compensatório, como promotor da dignidade e da igualdade, passando a garantir também direitos sociais, melhores condições de trabalho, renda mínima que salve alguns cidadãos da extrema privação. Evitar-se-ia a degradação de condições de vida. Intervenção, em suma, para garantir um mínimo existencial para todos e corrigir – ainda que parcialmente – flagrantes injustiças sociais de falta de distribuição e de reconhecimento.

É nesse cenário de embates entre visões de mundo e posições ideológicas contrastantes, de crise econômica, social e ética, que se propõe a estudar aspectos das obras de John Rawls e de Axel Honneth, traduzindo entusiasmo e crença nos benefícios do combate à pobreza, miséria e desigualdade. A reflexão sobre intervenção do Estado, nesse momento de grave crise institucional, afigura-se oportuna. Não se pode tolerar mais o absentismo, muito menos atuação do Estado em favor de alguns interesses hegemônicos, sobretudo na aplicação de recursos públicos. Partilha-se a percepção de que o flagelo da pobreza representa uma realidade inaceitável para qualquer sociedade, porque vulnera a base constitutiva da vida humana e representa a perda do potencial de existir e de atuar das pessoas. (Comité Técnico para la Medición de la Pobreza, 2005).

Inicia-se com uma nota biográfica sobre John Rawls e da extensão de sua obra. Depois, cuida-se das tarefas assumidas pelo autor de *Uma teoria da justiça*. Confronta-se a posição filosófica de Rawls com os autores utilitaristas, com base nas formulações de Jeremy Bentham (1748-1832).

Na abordagem proposta, procura-se destacar a distinção da teoria de Rawls em relação aos postulados da teoria neoliberal, principalmente nas formulações conhecidas de Friedrich Hayek, Milton Friedman e Ludwig Von Mises². Pontua-se a posição de cada um deles em relação à rejeição da intervenção do Estado.

Trata-se depois, para uma crítica amena³ da compreensão do papel do Estado na obra de Rawls, do que constitui o véu da

² Não coube no objetivo modesto deste estudo mostrar a relevante contribuição crítica de Robert Nozick à teoria da Justiça como equidade. Para o acesso a uma pesquisa clara sobre as diferenças entre os autores remete-se o leitor ao trabalho publicado na Revista Eletrônica do Curso de Direito – UFSM, de autoria de Maria Fernanda Soares Fonseca e Maria da Luz Alves Ferreira, intitulado *As Teorias da Justiça: um contraponto entre as concepções de John Rawls e Robert Nozick*.

³ Convém deixar o registro de que a inserção do Rawls na linha de um filósofo que teoriza sobre a política deliberativa, com nítida influência kantiana, permite o compartilhamento de uma inspiração em sua obra sobre o princípio da igualdade e a base política e moral que permitem sua legitimidade.

ignorância, o Estado de bem-estar e a intervenção necessária do Estado em confronto com a posição neoliberal. Busca-se depois a compreensão do político na teoria liberal e da prevalência da liberdade do indivíduo como decorrência da construção histórica do sistema de direitos anglo-saxão.

Em arremate da pesquisa, busca-se mencionar, como contraponto necessário, o estudo de Axel Honneth sobre reconhecimento e sua atualização do Socialismo. Figura renovada proposta de um Socialismo democrático. Na tradição da teoria crítica, voltada à emancipação, distingue-se a compreensão de uma liberdade social que contemple de forma complementar os campos da autoconfiança, na experiência da afetividade; do autorrespeito, no âmbito do reconhecimento jurídico; e da autoestima, na vivência compartilhada da solidariedade.

JUSTIÇA COMO EQUIDADE EM RAWLS

Em Rawls, a proposição é de compreensão da justiça como equidade, fortalecendo a ideia de uma ordenação justa da sociedade, na qual vigorem como elementos ativos a cooperação social e o respeito mútuo entre indivíduos que se consideram reciprocamente livres e iguais. O ideal de justiça distributiva aparece no livro *Uma teoria da justiça*, de 1971, como modelo de uma sociedade democrática e liberal; um tipo de Estado liberal democrático mais igualitário, no qual as pessoas, ainda que vistas sob um prisma fortemente individual, compartilham valores comuns que formam a estrutura básica da sociedade. A primazia da justiça figura como valor básico para outros valores sociais, fomentadores da liberdade e igualdade simétrica, para o desenho de uma atuação do Estado na distribuição de bens primários de modo desigual em favor dos menos favorecidos.

Destacam-se outras obras de Rawls, seminais para integral interpretação de sua contribuição. No ano de 1993, publicada a obra

Liberalismo político; e *O direito dos povos*, em 1999. *História da filosofia moral* veio a lume em 2000. Em 2001, um ano antes de sua morte, publicou um estudo em revisão a sua obra-prima, com o título *Justiça como equidade: uma reformulação*. No livro *Justiça e democracia* (1978) foram reunidos vários artigos de Rawls, nos quais busca o autor responder e aprimorar suas formulações teóricas, sobretudo a construção e manutenção das bases sociais da confiança na justiça das instituições. Também quanto à razoabilidade no que toca aos bens primários que uma sociedade justa deve assegurar.

DESAFIOS E A TAREFA DE UMA TEORIA DA JUSTIÇA

Os principais valores que figuram na teoria da Justiça como equidade são a igualdade, a liberdade e a equidade decorrente da solidariedade social que emerge do pacto social de respeito mútuo e cooperação. O compartilhamento desses valores tornaria racional a avaliação de um sistema de justiça que alimente o propósito de preservar a igual liberdade de oportunidade para todos, e em que os bens e as oportunidades sejam distribuídos de modo isonômico, salvo se a desigualdade na distribuição beneficiar os menos favorecidos. O próprio Rawls, comentando os postulados de sua teoria, entende que “estrutura básica designa as principais instituições políticas, sociais e econômicas dessa sociedade, e o modo pelo qual elas se combinam num sistema de cooperação social.” (RAWLS, 1992, p. 27).

A justificação do Estado e de seu papel na sociedade, tanto no campo da política como no da economia, figura como um desafio recorrente, ainda por ser amadurecido e enfrentado. A concepção neoliberal aparece como hegemônica no Ocidente do fim do século, sobretudo nos Estados Unidos e Inglaterra. O combate à intervenção do Estado, enfatizado na tradição liberal, emerge claramente do postulado de que se deve deixar livre – tanto quanto possível – o espaço do indivíduo, da livre iniciativa, da propriedade privada

como esteios do funcionamento do mercado⁴.

A obra de Rawls é tributária, em alguma medida, da tradição republicana. Figuram como representativos da “liberdade dos antigos” os postulados da defesa da igualdade de todos os membros de uma comunidade política, decorrentes da soberania popular. O ideal de preservação do direito à participação igual – no postulado da existência de respeito mútuo e cooperação entre todos os membros – é o que abre espaço à construção de uma comunidade política que se fortalece na afirmação da solidariedade.

A ideia de consenso por justaposição traduz a existência de uma mobilização da sociedade no empenho em identificar um conjunto de valores que alimentem o esforço comum da construção de uma sociedade justa, com tolerância de todas as escolhas de bem-estar. Tudo isso ancorado na tradição de tolerância religiosa, inspirado em Hume e Locke⁵.

Ao comentar a tarefa de sua teoria, o próprio Rawls diz que o propósito assumido ao produzir sua teoria de Justiça como equidade foi o de oferecer uma alternativa ao predomínio do utilitarismo na tradição do pensamento político ocidental. Essa base seria mais aceitável e segura do que a base utilitária para os princípios constitucionais e para os direitos e liberdades fundamentais (RAWLS, 1992, p. 27).

A base utilitária adota o pragmatismo da maximização da felicidade de todos, não considerando a pessoa como fim em si mesma, como fundamento axiológico primordial. A pessoa, na escolha livre de seus fins e no gozo de seus bens, talentos e capacidades, não

⁴ Tornou-se célebre a expressão *laissez faire, laissez aller, laissez passer*, traduzida como “Deixai fazer, deixai ir, deixai passar”, ou *laissez faire, laissez passer, que le monde va de lui-même*, isto é, “Deixai fazer, deixai passar, que o mundo caminha por si mesmo”, que explicita a não intervenção do Estado, na convicção de que uma lei natural atuasse no funcionamento do mercado. Sua vulgarização é atribuída aos cultores da fisiocracia francesa, destacando-se as lições de François Quesnay.

⁵ Referida tradição se encontra em John Locke, na *Carta sobre a tolerância* (1690); e em David Hume, na obra *Diálogos sobre a religião natural* (1779).

poderia sofrer restrições indevidas, salvo aquelas que preservassem a compatibilidade do exercício da liberdade e igualdade por todos. Também não seria legítimo exigir contribuição para fins coletivos, salvo aqueles que promovessem a segurança das pessoas, o regular funcionamento do mercado no cumprimento dos contratos, e a proteção ao direito de propriedade. Ainda que o objetivo visado fosse a maior felicidade de todos, evitando-se o sofrimento, e a degradação da condição humana.

Jeremy Bentham, logo no pórtico da obra *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*: sistema de lógica dedutiva e indutiva (Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultura, 1979), considera o que é legítimo na ação humana:

O princípio que estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo, como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável da ação humana, digo, em qualquer situação ou estado de vida, sobretudo na condição de um funcionário ou grupo de funcionários que exerce uma função de governo (BENTHAM, 1979, p. 9).

A conquista de melhoria das condições de bem-estar geral, entendido como resultado de uma adoção plena da economia de mercado, ainda figura como discurso hegemônico e com evidente viés etnocêntrico. Encontra-se em Ronald Dworkin, na obra *Levando os direitos a sério* (2002), o reconhecimento do predomínio da concepção utilitarista de Bentham na teoria do direito nas universidades inglesas e norte-americanas. Deve ser reconhecido, também, como referida teoria se espalhou em outros campos no período posterior à Segunda Guerra⁶:

⁶ A existência de indicadores de qualidade de vida, divulgados pela Organização das Nações Unidas (ONU) – com a adoção do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) –, reflete o predomínio desse padrão de bem-estar. Referidos indicadores servem como parâmetro para medição do que se convencionou chamar Desenvolvimento Humano, o que serve para classificar os países do

A análise econômica fornece padrões para identificar e medir o bem-estar dos indivíduos que compõem uma comunidade (embora a natureza desses padrões seja matéria de muita discussão) e sustenta que as questões normativas de uma teoria da legitimidade, da justiça legislativa da jurisdição e da controvérsia, bem como do respeito à lei e sua execução, devem estar todas resolvidas mediante a suposição de que as instituições jurídicas compõem um sistema cujo objetivo geral é a promoção do mais elevado bem-estar médio para esses indivíduos (DWORKIN, 2002, p. XI).

A concepção liberal clássica, bem como a compreensão do papel do Estado na tradição anarquista, rejeita o que consideram ser autoritarismo do Estado, sobretudo no sentido de corrigir desigualdades do sistema de produção e de distribuição de bens. Essa rejeição da atuação do Estado, de qualquer forma de intervenção na economia para atenuar as desigualdades criadas socialmente, foi levada ao extremo nas formulações do neoliberalismo. Prevaleceu o entendimento de que essa intervenção fomentaria e levaria à invasão crescente do Estado na vida das pessoas, reduzindo – com isso – o espaço de liberdade, de autodeterminação na escolha de uma vida boa e dos meios para sua realização. Pretende-se, com isso, prevenir os inconvenientes do totalitarismo.

Chomski considera que o Anarquismo, mesmo reconhecendo a intervenção do Estado como indesejável, não se baseia em um conceito abstrato e filosófico do ser humano. A compreensão da liberdade como algo concreto, em compasso com a contribuição social:

Para o anarquista, a liberdade não é um conceito abstrato e filosófico, mas a possibilidade concreta essencial para todo ser humano desenvolver completamente todas as faculdades, as

mundo em grau de desenvolvimento: a) desenvolvidos (muito alto); b) em desenvolvimento (alto e médio); e c) subdesenvolvidos (baixo). Para mais informações, pesquisar o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD).

capacidades e os talentos com os quais a natureza o dotou, e convertê-los em valor social (CHOMSKY, 2015, p. 2).

O impasse gerado no âmbito das sociedades atuais, no debate do arranjo institucional entre liberdade e igualdade, tornou-se a tarefa principal da Filosofia Política:

Há um profundo desacordo sobre como os valores da liberdade e da igualdade são realizados, da melhor forma possível, na estrutura básica da sociedade. Simplificando, podemos conceber esse desacordo como um conflito, no âmbito da própria tradição do pensamento democrático, entre a tradição associada a Locke, que dá ênfase ao que Constant denominou “as liberdades dos modernos” – liberdade de pensamento e de consciência, certos direitos básicos da pessoa e de propriedade, e o império da lei – e a tradição associada a Rousseau, que enfatiza o que Constant chamou “as liberdades dos antigos”; as liberdades políticas iguais e os valores da vida pública. Tal como o apresento, esse contraste é estilizado e historicamente impreciso, mas serve para fixar as ideias (RAWLS, 1992, p. 29-30).

O pluralismo decorrente da liberdade de escolha dos indivíduos e dos grupos sociais com concepções próprias e diferentes do que seja o bem exige uma concepção de justiça abrangente que possa contemplar a igualdade e o equilíbrio dos diversos modos de vida. Cada um desses grupos deve poder guardar e cultivar suas diferenças sem entrar em conflito violento, e que possa gerar desarmonia e falta de cooperação. Essa é uma contribuição relevante da teoria da Justiça como equidade. A tolerância do consenso sobreposto permite o equilíbrio na diversidade como vantagem para todos.

A prevalência da justiça como um valor político, ético-político e, por isso, em alguma medida com conteúdo moral, serve assim para que se possa contemplar e abrigar a diversidade e o pluralismo da sociedade. Isso é tratado como uma construção a partir de desafios sociais concretos. Nesse ponto, Rawls sustenta que

é prático, de conteúdo político, não metafísico nem mesmo apenas epistemológico. Um conteúdo moral mínimo não pode deixar de ser reconhecido na exigência de tolerância, de liberdades iguais, e da afirmação do combate à desigualdade.

O que constitui uma concepção política de justiça na obra *Uma teoria da justiça*? Primeiro, a existência de direitos que assegurem um relativo equilíbrio entre liberdade e igualdade, ainda que seja de oportunidades. Também a pretensão de que esses direitos sejam reconhecidos como base da sociedade, não ameaçados pelas decisões de maiorias contingentes. Considera-se, em acréscimo, a capacidade de as próprias pessoas escolherem o bem, como medida de uma vida boa, e de se mover na escolha e realização dos meios necessários a esse alcance. Exige, ainda, seja incluída, na garantia, a previsão de meios adequados e suficientes para a efetivação prática desse conjunto de direitos. Isso somente seria viável pela adoção de políticas públicas que permitam e estimulem sua plena realização. Por último, como consequência do respeito mútuo e do esforço de cooperação social, a distribuição desigual de bens primários desde que isso beneficie os menos favorecidos. Aqui, aparece nítido o propósito compensatório.

Examina-se, a seguir, como a doutrina neoliberal rejeita a intervenção do Estado e compreende as desigualdades como motor que permite mover as “engrenagens” da economia. Destaca-se que a própria desigualdade é compreendida como desejável no credo neoliberal.

DOCTRINA NEOLIBERAL E SUA REJEIÇÃO AO INTERVENCIONISMO DO ESTADO

Busca-se explicitar, brevemente, a compreensão do papel do Estado na doutrina liberal clássica, em suas formulações principais, nas obras de Friedrich Von Hayek (1889-1992), Ludwig Von Mises

(1881-1973) e Milton Friedman (1912-2006). Encontra-se em Hayek a consideração da posição do Estado como agente que deve se limitar a estabelecer regras formais de convivência, sem intervir nas condições do mercado. Observe-se essa passagem:

O Estado deve limitar-se a estabelecer normas aplicáveis a situações gerais deixando os indivíduos livres em tudo que depende das circunstâncias de tempo e lugar, porque só os indivíduos poderão conhecer plenamente as circunstâncias relativas a cada caso e a elas adaptar suas ações. Para que um indivíduo possa empregar com eficácia seus conhecimentos na elaboração de planos, deve estar em condições de prever as ações do Estado que podem afetar esses planos (VON HAYEK, 1994, p. 88).

Quando houve a publicação do livro *O caminho da servidão* predominava a influência de Keynes, pela ampla aceitação de sua obra *The general theory of employment, interest and money* (1936). A morte de Keynes, em 1946, não diminuiu o impacto e a importância de suas considerações, para além da economia. Destaca-se a contribuição de Keynes na Conferência de Bretton Woods (1944), insistindo na intervenção do Estado para atenuar os efeitos perversos da economia de mercado. Registre-se que essa compreensão foi completamente alterada nas políticas adotadas pelas Nações Unidas nos anos que se seguiram à Segunda Grande Guerra, sobretudo após a *Era de Ouro*⁷.

As ponderações de Hayek passaram a ter mais aceitação na década de 1960, quando surgiu também a obra de Milton Friedman. Destaca-se, ainda, uma ideia de Hayek no sentido de que qualquer intervenção seria castradora da liberdade individual:

⁷ Assim ficou denominada a extraordinária expansão econômica depois da Segunda Grande Guerra, no período entre 1945 e 1970, com elevado crescimento da economia na Europa Ocidental, nos Estados Unidos e na Ásia Oriental. Crescimento sustentado por um Estado interventor e promotor de bem-estar e do pleno emprego.

[...] sempre que o governo visa diretamente a determinados resultados, ele não pode deixar de conhecê-los e, portanto, não pode ser imparcial. Deve, assim, favorecer uma das partes, impor suas preferências ao indivíduo e, ao invés de auxiliá-lo na consecução de suas próprias finalidades, escolhe essas finalidades em seu lugar. Quando os resultados particulares são previstos na ocasião em que se faz uma lei, esta perde o caráter de simples instrumento a ser empregado pelo povo e converte-se num instrumento usado pelo legislador para controlar o povo (VON HAYEK, 1994, p. 89).

Na obra de Milton Friedman (1912-2006) encontra-se a contraposição entre o liberalismo clássico e o liberalismo do século XX:

A partir do fim do século XIX e, especialmente, depois de 1930, nos Estados Unidos, o termo liberalismo passou a ser associado a pontos de vista bem diferentes, especialmente em termos de política econômica. *Passou, assim, a ser associado à predisposição de contar, principalmente, com o Estado - em vez de contar com providências privadas voluntárias- para alcançar objetivos considerados desejáveis.* As palavras-chave eram agora bem-estar e igualdade, em vez de liberdade. O liberal do século XIX considerava a extensão da liberdade como o meio mais efetivo de promover o bem-estar e a igualdade; o liberal do século XX considera o bem-estar e a igualdade ou como pré-requisitos ou como alternativas para a liberdade. Em nome do bem-estar e da igualdade, o liberal do século XX acabou por favorecer o renascimento das mesmas políticas de intervenção estatal e paternalismo contra as quais tinha lutado o liberalismo clássico (FRIEDMAN, 2014, p. 14) (grifos nossos).

Referido estudo de Milton Friedman foi publicado em 1962, intitulado *Capitalismo e liberdade*. Em sua atuação como assessor do governo americano influenciou a defesa do mercado livre, de uma abstenção do Estado na assistência social aos necessitados. Nas palavras do próprio Friedman, o Estado deve ser incumbido:

Primeiro, o escopo do governo deve ser limitado. A principal função do governo deve constituir em proteger nossa liberdade, tanto contra os inimigos além-fronteiras, quanto contra os próprios concidadãos, manter a lei e a ordem, garantir os contratos privados, fomentar os mercados competitivos. Além desta função precípua, o governo deve criar condições para que, em certa ocasiões, realizemos em conjunto o que seria mais dispendioso executar em separado (FRIEDMAN, 2014, p. 12).

Na tradição liberal clássica, a defesa do mercado livre, sem intervenções do Estado na economia, estava fundada na ideia de que isso permitiria um aumento da produtividade pela livre concorrência, pelo incremento da competitividade daí decorrente, surgindo a inovação como maneira adaptativa de cada concorrente para vencer a competição e melhor produzir e vender seus produtos. Aqui aparece a crença apregoada por Adam Smith de que o próprio mercado contaria com uma lei natural tal que era como se existisse uma “mão invisível” pronta a corrigir os desvios de eventuais imperfeições no seu funcionamento.

Friedman atuou como conselheiro dos governos de Nixon, Ford e Reagan, e também do governo de Pinochet, além de uma aproximação com Margaret Thatcher. Foi um dos grandes representantes da Escola de Chicago. Ganhou o Prêmio Nobel de Economia em 1976. Talvez seja ele o mais influente economista na formulação dos ideais neoliberais na década de 1990. As vantagens da política econômica monetarista e o mercado livre, sem intervenção do Estado, como principal elemento de fomento e de estímulo da produção de riqueza, tornaram-se parte dos ideais neoliberais.

Houve influência do neoliberalismo nos governos de Margaret Thatcher (1925-2013), Primeira-Ministra do Reino Unido de 1979 a 1990; Ronald Reagan (1911-2004), Presidente dos Estados Unidos (EUA) de 1981 a 1989; e, anteriormente, Richard Nixon (1913-1994), Presidente dos EUA de 1969 a 1974. Esses governos já indicavam,

naquele tempo, um afastamento das proposições intervencionistas do Estado do bem-estar social.

De forma mais direta, Ludwig Von Mises⁸ assim elabora o intervencionismo estatal indesejado na teoria neoliberal:

Que é o intervencionismo? O intervencionismo significa a não restrição, por parte do governo, de sua atividade, em relação à preservação da ordem, ou – como se costumava dizer cem anos atrás – em relação à “produção da segurança”. O intervencionismo revela um governo desejoso de fazer mais. Desejoso de interferir nos fenômenos de mercado. Alguém que discorde, afirmando que o governo não deveria intervir nos negócios, poderá ouvir, com muita frequência, a seguinte resposta: “Mas o governo sempre interfere, necessariamente. Se há policiais nas ruas, o governo está interferindo. Interfere quando um assaltante rouba uma loja ou quando evita que alguém fure um automóvel”. Mas quando falamos de intervencionismo, e definimos o significado do termo, referimo-nos à interferência governamental no mercado. (Que o governo e a polícia se encarreguem de proteger os cidadãos, e entre eles os homens de negócio e, evidentemente, seus empregados, contra ataques de bandidos nacionais ou do exterior, é efetivamente uma expectativa normal e necessária, algo a se esperar de qualquer governo. Essa proteção não constitui uma intervenção, pois a única função legítima do governo é, precisamente, produzir segurança.) Quando falamos de intervencionismo, referimo-nos ao desejo que experimenta o governo de fazer mais que impedir assaltos e fraudes. O intervencionismo significa que o governo não somente fracassa em proteger o funcionamento harmonioso da economia de mercado, como também interfere em vários fenômenos de mercado: interfere nos preços, nos padrões salariais, nas taxas de juro e de lucro (VON MISES, 2009, p. 47).

⁸ Ludwig Heinrich Elder Von Mises nasceu na Áustria-Hungria, em 1881. Faleceu em Nova Iorque, em 1973. Defendeu a liberdade econômica como base da liberdade individual e fez crítica do Socialismo enquanto sistema econômico, por não apresentar meios de fixação de preços pelo mercado. Escreveu sobre o Socialismo, em obra intitulada *Socialismo: uma análise econômica e sociológica*, de 1922. E também escreveu o livro *A mentalidade anticapitalista*, em 1956; e *Teoria e história*, em 1957, obra na qual faz crítica às previsões de Karl Marx sobre a inevitabilidade do socialismo.

Como defensor do mercado livre, chega ao cúmulo de sustentar que os consumidores mandam no sistema econômico. Isso porque, se param de comprar determinados produtos, levam os empresários a abandonar sua posição e a assumir outras que poderiam se ajustar aos desejos e às ordens dos consumidores. Escreve o autor:

Que faz um negociante, se deseja vender determinada mercadoria por cinco dólares a unidade? A expressão técnica que é aplicada no mundo dos negócios dos Estados Unidos para o fato de não se conseguir vender uma mercadoria pelo preço estipulado é “o estoque mantém-se inalterado”. Mas é preciso que se altere. O negociante não pode conservar aqueles artigos, porque tem necessidade de adquirir novas mercadorias; as modas mudam. Assim, ele os vende por um preço mais baixo. Se não conseguir vender a mercadoria por cinco dólares, certamente a venderá por quatro. Se for impossível vendê-la por quatro, será obrigado a vendê-la por três. Não há outra alternativa, desde que esteja empenhado em manter seu negócio. Pode sofrer prejuízos, mas estes decorrem do fato de que fez uma previsão errada do mercado existente para seu produto (VON MISES, 2009, p. 74).

Parece ingênuo, em tempo de crise de moralidade no Brasil atual, a repetição do argumento. Mas, na defesa do credo liberal, postula-se que não há influência nas políticas de governo dos interesses hegemônicos dos capitalistas organizados:

O liberalismo não é uma política que age no interesse de qualquer grupo em particular, mas uma política que age no interesse de toda a humanidade. É, portanto, incorreto afirmar-se que os empresários têm algum interesse especial em sustentar o liberalismo; seu interesse em campear por um programa liberal é exatamente o mesmo de qualquer outro. [...] Nem mesmo pode o suborno ser a explicação, uma vez que as pessoas subornadas podem, da mesma maneira, constituir uma minoria. Além disso, *por que apenas um único grupo, o dos protecionistas, praticaria o suborno e não os seus oponentes, os que propõem o livre comércio?* (VON MISES, 2010b, p. 19) (grifos nossos).

Em um sistema de concorrência mais acirrada, poder-se-ia pensar que o suborno e as práticas que violam a livre competição e a legalidade não são – com efeito – atribuíveis a apenas alguns competidores. As regras que permitem o jogo mais franco em prol de um sistema de preços fixado pela qualidade do produto, em um sistema ideal de concorrência, são duramente afetadas pelo suborno e pelas praticas anticoncorrenciais.

A mesma situação poderia ser considerada no que tange à distribuição de recursos, à meta do pleno emprego e às correções aos efeitos, em tese, indesejados que um mercado proporciona de desequilíbrio. O abuso do poder econômico, em suas formas variadas, solapa o exercício do poder político. A tendência ao oligopólio, exatamente pela disseminação de praticas anticoncorrenciais, sem controle do Estado, é fenômeno largamente estudado e conhecido (ver FERRAZ JÚNIOR, 1995).

A INTERVENÇÃO NECESSÁRIA DO ESTADO DO BEM-ESTAR: O CONTRAPONTO À TEORIA LIBERAL

A liberdade e a propriedade privada – quase sacra e inviolável – seriam os valores principais defendidos pelos liberais clássicos. Na formulação do Estado do bem-estar, o valor igualdade surge como complementar, na formulação da igualdade de oportunidades ou pelo menos na distribuição equitativa de bens primários. Para realização desse valor, reconhece-se a imensa dificuldade de, na economia de mercado, ser proposto e perseguido o objetivo de reduzir as desigualdades. Seria necessária a intervenção específica do Estado, o que encontra eco no princípio de que a distribuição desigual de vantagens, ou seja, o tratamento desigual seria justo se fossem beneficiados os menos favorecidos.

O outro princípio, colocado como enunciado primeiro de uma sociedade bem ordenada, é o amplo acesso das pessoas a um

sistema igual de liberdades básicas que seja assegurado pelo Estado. Figura com clareza a necessária intervenção do Estado para corrigir as desigualdades que são produzidas nos muitos conflitos sociais, principalmente pelo conflito principal em uma sociedade capitalista: o conflito capital-trabalho, as relações de produção e distribuição de recursos e suas muitas consequências.

Essa garantia somente pode ser efetivada quando o Estado redefine seu papel de promotor qualificado das liberdades básicas, porque o faz no interesse de todos os cidadãos. A não intervenção apreçada na teoria liberal clássica, exacerbada com acento nas formulações neoliberais, mostra-se inteiramente incompatível com a assunção do objetivo de promover políticas públicas necessárias e eficientes a assegurar igualdade.

O conjunto de direitos que constituem essas liberdades básicas que devem ser distribuídas a todas as pessoas, de maneira igual, permitiria a equidade do tratamento diferenciado exatamente para corrigir os termos da distribuição. Esse princípio da intervenção do Estado para corrigir desigualdades, em exercício de abstração e para o alcance de bases para a construção de uma sociedade justa, poderia ser guindado à categoria de regra de ouro de um projeto ético-político de convivência justa e solidária. Sobretudo, quando o princípio que garante a autonomia privada, decorrente do resguardo da liberdade dos indivíduos e grupos, for adequadamente conciliado com os objetivos comuns decorrentes da participação do soberano popular.

A dignidade da pessoa humana, valor central das constituições dos países ocidentais, já figurava logo no início do século XX com relevado acento axiológico (BARROSO, 2010)⁹. Depois da Segunda Grande Guerra e do colapso do Estado totalitário, aumenta

⁹ A constitucionalização dos direitos sociais, com base no resguardo da dignidade da pessoa humana como valor central em uma sociedade que se pretende justa, aparece primeiramente na Constituição do México (1917), na Constituição de Weimar (1919), na Constituição da Polônia (1921), na Constituição Portuguesa (1933 – artigo sexto – n. 3), e na Constituição da Irlanda (1937 – Preâmbulo).

sobremodo a importância do princípio da dignidade e da intervenção do Estado no sentido de impedir situações de violação, como garantia fundamental, e de promover direitos e políticas que salvaguardem – de modo suficiente – a dignidade da pessoa como cimo axiológico do árduo aprendizado do holocausto e das consequências funestas das guerras de conquista. Passou a figurar, também, nos tratados e convenções internacionais, logo depois da Segunda Grande Guerra, com destaque na Carta da ONU de 1945 e na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Parênteses para lembrar que no holocausto, houve o extermínio de aproximadamente seis dos nove milhões de judeus que residiam na Europa. É o genocídio mais imponente e famoso, por ter sido a ocasião em que diversas etnias e povos originários, além de religiosos e até pessoas portadoras de deficiência, foram mortas ao lado dos judeus. Estes últimos, pelo simples fato da origem. Na soma dos mortos pelo regime nazista, a história mostra cerca de onze milhões de pessoas.

Voltando ao tema.

Verifica-se a ponderação de que o fortalecimento ocorreu depois da Segunda Grande Guerra, mas que se seguiram dificuldades práticas de traduzir a dignidade da pessoa em políticas públicas viáveis:

Após a 2.^a Guerra Mundial, a ideia de dignidade da pessoa humana migra paulatinamente para o mundo jurídico, em razão de dois movimentos. O primeiro foi o surgimento de uma cultura pós-positivista, que reaproximou o Direito da filosofia moral e da filosofia política, atenuando a separação radical imposta pelo positivismo normativista. O segundo consistiu na inclusão da dignidade da pessoa humana em diferentes documentos internacionais e Constituições de Estados democráticos. Convertida em um conceito jurídico, a dificuldade presente está em dar a ela um conteúdo mínimo, que a torne uma categoria operacional e útil, tanto na prática doméstica de cada país quanto no discurso transnacional (BARROSO, 2010, folhas 4).

Na medida em que um projeto de convivência, ou de cooperação social equitativa, enfrentar os desafios próprios que decorrem de sua implementação, a dificuldade de manter forte o sentimento de cooperação inevitavelmente surgirá. Passa-se, no plano seguinte, a outra objeção relevante, que se relaciona à prevalência dos direitos civis. Estes se relacionam ao que já se consagrou como “liberdade dos modernos” na conhecida distinção feita por Benjamim Constant, com a preponderância da índole liberal sobre a tradição republicana.

Em *Uma teoria da justiça*, Rawls posiciona-se favorável ao Estado do bem-estar, admitindo ampla intervenção do Estado para atenuar as situações de desigualdade, justificando a legitimidade de uma atuação desigual em favor dos menos favorecidos.

Passa-se ao exame de duas críticas feitas à Teoria da Justiça como equidade. Estas guardam interrelação relevante e implicância mútua.

VÉU DA IGNORÂNCIA COMO ARTIFÍCIO QUE PERMITE A NEUTRALIDADE DOS INTERESSES

Ao cogitar sobre a posição mais adequada para definição de princípios da justiça de uma sociedade justa, supõe Rawls que haja um amplo consenso de que as condições de tal escolha devem ser feitas sem o conhecimento da posição de cada um no meio social em que está inserto. Em um exercício de abstração, imagina-se uma posição em que todos deveriam estar privados desse conhecimento.

A finalidade dessas condições, ignorância de todos os participantes na posição original sobre interesses e posições no mundo, é representar a igualdade entre os seres humanos, como pessoas éticas, e que se dispõem a formar uma comunidade política. E que adotam uma posição de neutralidade em face dos interesses e posições em conflito.

Alimentam esses parceiros uma disposição de formar uma comunidade justa. Pretende Rawls excluir a possibilidade de distorção – na interpretação dos princípios da justiça a serem adotados – provocada por apego aos próprios interesses. Configura, nas palavras do próprio Rawls, um roteiro hipotético de reflexão. Explicitado, assim, o artifício:

O que chamei de “véu da ignorância” significa que os parceiros não conhecem das pessoas que representam, nem a situação social, nem a concepção do bem (seus compromissos e sua metas particulares), nem as capacidades efetivadas e as tendências psicológicas, nem muitas outras coisas. E, como já observei a esse respeito, os parceiros devem por-se de acordo sobre certos princípios de justiça a partir de uma curta lista de escolhas possíveis propostas pela tradição da filosofia moral e política. O acordo dos parceiros sobre certos princípios precisos estabelece o vínculo entre esses princípios e a concepção da pessoa representada pela posição original. É dessa maneira que se fixa o conteúdo dos termos equitativos da cooperação para as pessoas assim concebidas (RAWLS, 2002, p. 162).

Questiona o próprio autor: “Se esse consenso jamais acontece de fato, é natural perguntar por que deveríamos nos interessar por esses princípios, morais ou de outra natureza.” (RAWLS, 1997, p. 24). A objeção posta nas reflexões sobre a posição original parece realista em demasia, mas expressa – de fato – o que se encontra nas discussões não hipotéticas sobre que princípios de justiça orientam o convívio em uma sociedade justa e como se deve aplicá-los em situações práticas. O que Rawls quer evitar ao utilizar o artifício do véu da ignorância é a situação concreta encontrada nas sociedades atuais, mesmo na sociedade americana, que demonstra que a igualdade e a liberdade não são pensadas nem aplicadas de maneira isonômica.

Esse artifício de neutralização dos interesses aparece como abstração das condições das pessoas não apenas do passado para o

presente, mas esse condicionamento continua a exercer influência do presente para o futuro. Esse o imperativo do condicionamento social e histórico, com as vantagens e desvantagens decorrentes:

A razão pela qual a posição originária tem de ser abstraída das contingências do mundo social e não ser afetada por elas é a de que as condições de um acordo equitativo sobre os princípios da justiça política entre pessoas livres e iguais deve eliminar o poder superior de barganha que inevitavelmente emerge do pano de fundo das instituições de qualquer sociedade, como resultado de tendências cumulativas sociais, históricas e naturais. Esse poder contingente e influências acidentais herdadas do passado não devem influir num acordo sobre os princípios que devem regular as instituições da própria estrutura básica, do presente para o futuro (RAWLS, 1992, p. 40).

A crítica ao artificialismo da “posição original” como ponto vulnerável da teoria da Justiça como equidade centra-se no argumento de que as pessoas em qualquer discussão sobre a Justiça ou sobre o Estado e sua atuação já estão – necessariamente – situadas em suas próprias posições. Essa postura, em relação às condições que devem ser satisfeitas para que as escolhas sejam adequadas, mostra-se excessivamente abstrata.

Para que os cidadãos preservem sua autonomia política, de maneira razoável, os interesses e os fins comuns a serem escolhidos guardam relação com a situação atual e com aquilo que se pretende alcançar como projeto ético-político. As negociações e diálogos construtivos poderão mediar a definição de objetivos comuns.

O conhecimento da realidade social, em diagnóstico realista, com a medida mais aproximada possível, não pode prescindir de esclarecimentos históricos. Se é possível um aprendizado construtivo, com a própria história de erros e tentativas, a formação de determinado quadro social, econômico e político deve ser compreendido com a abrangência viável. A própria formação de opinião e da vontade política se alimenta disso.

A persecução de fins comuns, formadores de uma comunidade política, possibilita traçar metas que busquem o bem-estar de todos. Esses fins políticos devem ser compatíveis com a previsão de direitos mínimos que garantam a autonomia da pessoa. Isso exige uma compreensão republicana do político. Isso porque a participação dos cidadãos na formulação e escolha dos fins compatibiliza liberdades e limitações postas pela escolha adequada dos meios. Evita-se o sacrifício do espaço do indivíduo pela atuação do Estado na economia. Este desafio está na compreensão do político pela teoria liberal.

TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE: A PREVALÊNCIA DA LIBERDADE INDIVIDUAL E A COMPREENSÃO DO POLÍTICO PELO LIBERALISMO

A resposta à pergunta sobre a existência de um compartilhamento dos valores consagrados nos pactos constitucionais de um Estado depende, em muito, do grau de coesão social que pode ser encontrado nas sociedades atuais. Há grandes variações da força ou fraqueza da coesão social, em função do lugar, sociedades de tradições e histórias diferentes, bem como – dentro da mesma sociedade – em função da época histórica e dos eventos que para isso concorrem.

Coloca-se em questão, nesse passo, a existência de um sentimento de pertencimento, de aceitação como justas das regras de convivência e distribuição dos bens, para que haja igual consideração, no objetivo comum de compartilhar e manter a solidariedade. Em que medida pode ser encontrado o sentimento da cooperação social baseada no respeito mútuo como condição de uma maior contribuição de todos?

Partilham da mesma crítica Habermas e Hart, no sentido de saber quais seriam as motivações dos parceiros de uma sociedade

justa, ultrapassada a fase inicial, para manter a motivação exigida na “posição original” e passar às fases seguintes: constitucional, legislativa e judiciária, quando o véu fosse retirado e – inelutavelmente – figurassem os interesses, as simpatias, as lealdades e eventual falta de coesão social.

Na percepção de Hart revelada em resposta dada por Rawls, o idealismo do cidadão de *Uma teoria da justiça* deve ter inspiração e base na própria convicção cívica de seu autor, ideal latente no extraordinário respeito à convivência justa:

[...] esse ideal é, segundo ele, o de um cidadão dotado de um elevado senso cívico, que valoriza a atividade política e o devotamento aos demais a ponto de recusar a trocar a possibilidade de exercer esse tipo de atividades por simples satisfações de bens materiais (RAWLS, 2002, p. 196).

Rawls reconhece expressamente que é liberal a concepção de pessoa em sua teoria. Considera, porém, como fundamental a capacidade de aceitar os termos de cooperação social. Atribui, por consequência, as duas faculdades morais que tornam possível tal cooperação e permitem a base da igualdade. Explicita o autor assim essas virtudes:

1 - [...] a capacidade de ter um senso de justiça e se refere à aplicação dos princípios de justiça à estrutura básica da sociedade e a suas políticas sociais.

2 - a segunda faculdade está ligada à capacidade de ter uma concepção do bem e se refere à aplicação dos princípios da razão deliberativa para guiar nossa conduta durante toda nossa vida (RAWLS, 2002, p. 185).

Aparece a influência kantiana na adoção de imperativos éticos e assunção expressa de uma posição deontológica. A dignidade da

pessoa humana, constituída e refletida como fim em si mesma, na lógica da autonomia. A ideia de respeito mútuo revela que assim: “[...] os princípios de justiça manifestam, na estrutura básica da sociedade, o desejo dos homens de tratar uns aos outros não apenas como meios, mas como finalidades em si mesmos.” (RAWLS, 1997, p. 195).

Em Kant, a ideia do respeito ao outro, como fim em si mesmo, aparece como uma expressão da ética do indivíduo autônomo. Em Rawls, na sustentação de sua teoria da justiça, seria uma opção política que asseguraria o respeito mútuo como prática social apta a assegurar a autoestima. A cooperação social seria estimulada por esse sentimento. Esse sentimento é encontrado nas pessoas de carne e osso, que vivem e convivem em sociedades não hipotéticas, mas não se pode dizer que predomina.

A lógica do indivíduo isolado na sociedade, atento apenas aos próprios interesses, procurando – dentro do esquema da escolha racional – a “busca egoísta dos próprios interesses” é apregoada na máxima liberal como a melhor vantagem para a sociedade.

Encontra-se em *O direito da liberdade* (2015), a percepção de que:

Enquanto todos os demais valores da modernidade relacionam-se com o horizonte de orientação do indivíduo, ou ao contexto normativo da sociedade como um todo, a ideia de liberdade individual suscita uma ligação entre as duas grandezas de referência: sua representação do que é bom para o indivíduo contém ao mesmo tempo indicações para a instituição de um ordenamento social legítimo (HONNETH, 2015, p. 35).

Há que se concordar com Rawls que a falta de autoestima, ao contrário, poderia ensejar o desrespeito ao outro. E esse senso de realização do respeito como princípio de convívio social encontra

expressão prática na renúncia a obter demasiadas vantagens de talentos naturais nem de vantagens adquiridas. Esses dons devem ser entendidos como pertencentes a todos, em gozo coletivo, fortalecendo os laços sociais.

Nessa passagem encontra-se essa fórmula de solidariedade social:

Considerar as pessoas como fins em si próprias na concepção básica da sociedade é concordar em abdicar dos ganhos que não contribuem para as expectativas de todos. Em contraste com isso, considerar as pessoas como meios, é estar disposto a impor àqueles menos favorecidos perspectivas ainda mais baixas de vida, em favor das expectativas mais altas dos outros (RAWLS, 1997, p. 196).

Parece que essa posição não se coaduna com um sistema de produção capitalista, cujo móvel principal é a acumulação, obtida sempre no cálculo refletido do trabalho como componente de um cálculo cujo custo deve ser reduzido tanto quanto possível, para que seja viável a equação que permite maiores lucros. Nem das relações de competição e concorrência que daí decorrem. Ao menos não se compatibiliza inteiramente.

É clara a distinção entre a teoria da justiça de Rawls e as teorias utilitaristas. Destaca-se que tem outra base em relação às teorias sustentadas por Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Na compreensão utilitarista, o que justificaria regras e princípios mais justos seria exatamente o alcance de mais bem-estar para todos, em benefício da máxima felicidade geral. O ponto de partida e de chegada seria o indivíduo.

Bentham, na obra *An introduction to the principles of moral and legislation*, de 1786, constrói sua teoria baseado na compreensão da sociedade como a soma dos indivíduos que a integram, figurando

a dor e o prazer como senhores que determinam, em relação de causa e efeito, o certo e o errado. Maximizar o prazer e evitar a dor seriam, assim, o guia de orientação em relação às ações humanas. Felicidade ou tristeza seriam a consequência dessa posição racional cuja escolha estaria no plano individual.

Em outra compreensão, figura a centralidade da autonomia individual no contexto de evolução da sociedade moderna, no plano do reconhecimento social, no qual se encontra o processo histórico de construção inseparável da Justiça social e liberdade individual:

Então o princípio da autonomia individual já não se separa da ideia de justiça social e das reflexões sobre como ela deve ser instituída na sociedade para tornar justos os interesses e necessidades de seus membros (HONNETH, 2015, p. 36).

Parece equivocada a ideia de que seria quantitativo e não qualitativo o salto do bem-estar individual ao coletivo, mas a corrente liberal compreende de modo bem específico, como se tratasse apenas de escala, a moral social e pública:

[...] a sociedade é considerada como um sistema de cooperações entre indivíduos do qual cada um espera extrair benefícios, os critérios morais, assim como as decisões políticas, não podem ser superiores ou estranhos às demandas dos indivíduos. Eles não podem ser objeto de um saber superior à cidade, fornecido pelo filósofo, mas resultam das cédulas de votação (AUDARD, 2002, p. XX).

Para Rawls, em uma sociedade utilitarista, seria mais difícil organizar a cooperação social. Para os menos favorecidos, ainda uma maior dificuldade em aceitar seu valor social. E seria mesmo de se indagar sobre ser factível e qual seria a motivação daquele que, embora em nada melhorasse sua própria situação, continuasse

a cooperar socialmente e buscasse agir de maneira a otimizar essa participação.

Essa lealdade no cumprimento do contrato mostra-se artificial, idealizada. Mesmo no caso de constituições que fizeram previsão de direitos sociais e asseguraram o princípio da dignidade da pessoa humana, as opções políticas ao longo da história distanciaram-se em muito do arranjo político institucional de uma sociedade justa. Ao menos na prática e na evidência empírica das consequências de uma economia de mercado.

Rawls pressupõe que a espécie humana tende à cooperação, desde que esse respeito mútuo seja assegurado. Então: “A capacidade natural dos homens para a compreensão, adequadamente generalizada, fornece a perspectiva da qual eles podem atingir um entendimento a respeito de uma concepção comum de justiça” (RAWLS, 1997, p. 203).

Parece bem razoável a crença em que, se houver um mínimo de Justiça Social, com esforços consequentes de erradicação da miséria, da fome, da violência e de redução das desigualdades sociais, o respeito mútuo e a cooperação tendem a ser incrementados. A preparação para o pacto de formação de uma sociedade justa, como uma convenção constituinte¹⁰, supõe a forja de uma nova ordem social: “A justiça como equidade dá forma a esse conflito pela suposição do desinteresse mútuo na posição original. Embora essa hipótese possa ser uma simplificação excessiva, podemos desenvolver uma concepção de justiça razoavelmente abrangente nessa base.” (RAWLS, 1997, p. 205).

¹⁰ Os autores que teorizam sobre a convenção constituinte sustentam que devem os participantes da convenção buscar a maior abstração e distanciamento dos próprios pontos de vista, para guardar imparcialidade na busca cooperativa da forma mais justa de convivência. Essa equidistância dos interesses envolvidos permitiria uma imparcialidade, elemento de ânimo imprescindível ao tratamento igual.

Os juízos morais devem ser imparciais; mas há outro modo de conceber isso. Um juízo imparcial, pode-se dizer, é um juízo feito de acordo com os princípios que seriam escolhidos na posição original. Uma pessoa imparcial é aquela cuja situação e personalidade lhe possibilitam julgar de acordo com esses princípios sem vieses ou preconceitos. Em vez de definir a imparcialidade do ponto de vista do observador compreensivo, defin-se a imparcialidade do ponto de vista dos próprios litigantes. São eles que devem escolher a sua concepção de justiça em caráter definitivo, em uma posição original de igualdade. Supondo que essa pessoa amasse essa pluralidade de pessoas como ama a si mesma, talvez os princípios que ela escolheria caracterizasse os objetivos da benevolência¹¹ (RAWLS, 1997).

Parece oportuno o argumento de que, embora a justiça como equidade comece considerando as pessoas na posição original como indivíduos – ou dizendo de forma mais precisa – como uma continuidade, isso não é obstáculo para a explicação de sentimentos morais de ordem superior que servem para reunir uma comunidade de pessoas (RAWLS, 1997, p. 208).

Em reforço da posição de que a liberdade individual constitui base necessária sobre a qual repousa a ideia de justiça, comunga-se o argumento de que “Na sociedade moderna vemos que a exigência de justiça só pode se legitimar se, de um modo ou de outro, a autonomia da referência individual for mantida” (HONNETH, 2017, p. 37).

Em todas essas considerações, a abstração excessiva tem em conta indivíduos idealizados, cuja presença no mundo real significaria uma situação muito diferente no que toca a desigualdades, miséria, fome, ódios e guerras desencadeadas por interesses.

A tradutora dos artigos de Rawls para a França, Catherine Audard, na introdução escrita em 1978, comenta a compreensão do político na tradição anglo-norte-americana:

¹¹ A máxima cristã do amor ao próximo como a si mesmo reaparece nesta passagem.

[...] o filósofo, na sociedade anglo-norte-americana, não admite ter nenhuma autoridade específica em matéria de normas coletivas. O critério último é o querer dos indivíduos, e seu bem-estar, tanto pessoal como coletivo, é o que define o bem, assim como o justo no plano político. [...] Por isso, a teoria liberal não procura dar um sentido particular à violência, aos conflitos, ao irracional, que, no entanto, estão presentes na vida política, assim como não poderia ver nisso os sinais dolorosos da emancipação coletiva (AUDARD, 2002, p. XXII).

Ao comentar sobre a diferença entre a compreensão de pessoa no Estado de natureza em Locke e em Rousseau, a tradutora da obra *Justiça e democracia* para o francês destaca que o indivíduo é pressuposto por Locke antes da constituição da sociedade civil (do contrato), como: “indivíduos [...] completos, dotados de todas as suas características civilizadas, quer dizer, da razão, do julgamento moral, do direito de propriedade e de liberdade.” (AUDARD, 2002, p. XXII).

Observe-se que a sofisticação da “posição original” e do “véu da ignorância” partem do pressuposto de um indivíduo dotado de faculdades e virtudes que permitem a racionalidade e a razoabilidade, a cooperação social equitativa e o respeito ao outro. Em campo bem diferente, para Rousseau, o indivíduo no estado de natureza é um animal que precisa ser destruído para nascer como cidadão. Por isso, a compreensão do político, do sacrifício individual em favor do coletivo, em França, não padece de maior dificuldade.

Na tradição inglesa e norte-americana, o mito de criação da sociedade civil não se descola da luta do indivíduo contra os abusos cometidos pela monarquia contra os cidadãos. Nasce, enfim, da luta contra o Estado e de sua invasiva interferência nos planos dos indivíduos e comunidades. Esse é o espírito predominante na Carta Magna como marco histórico libertário. Em *Uma teoria da Justiça*, essa herança fica evidente.

HONNETH E A PERSPECTIVA DO SOCIALISMO: AS ESCALAS DA EMANCIPAÇÃO DA DOMINAÇÃO

O estudo de Axel Honneth sobre o socialismo, *A ideia de socialismo*, está enunciado como um esforço de atualização. É abordado, nesta pesquisa, como relevante contraponto aos desequilíbrios provocados pelo capitalismo selvagem e ao credo liberal do pensamento único. Expressa-se a percepção de que existe uma “faísca viva” no socialismo, se houver a determinação de uma nova formulação na teoria social, um novo enquadramento, reafirmando-se a “[...] perspectiva crítica de transformação da ordem social existente.” (HONNETH, 2017, p. 10).

Na introdução da obra *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2009), Marcos Nobre reflete sobre o pertencimento de Axel Honneth à Escola crítica, elegendo a orientação para a emancipação como principal característica que permitiria reunir, ao longo de sucessivas gerações, autores como Horkheimer, Adorno, Habermas e o próprio Honneth. Na tradição de pesquisa da Escola crítica, a teoria deveria ser:

[...] expressão de um *comportamento crítico* relativamente ao conhecimento produzido e à própria realidade social que esse conhecimento permite apreender. Esses dois princípios da teoria crítica, herdados de Marx, estão fundados na ideia de que a possibilidade da sociedade emancipada está inscrita na forma atual de organização social sob a forma de uma tendência real de desenvolvimento (NOBRE, 2009, p. 9) (grifos nossos).

Em outras palavras, a simples descrição da ordem existente, como uma concepção tradicional de ciência, precisa ser superada. Para se evitar a naturalização das relações sociais, como se não fossem constituídas historicamente e passíveis, assim, de serem superadas.

Coloca-se ênfase na possibilidade de inovações transformadoras:

[...] sendo efetivamente possível uma sociedade de mulheres e homens livres e iguais, a pretensão a uma mera “descrição” das relações sociais vigentes por parte do teórico tradicional é duplamente parcial: porque exclui da “descrição” as possibilidades melhores inscritas na realidade social e *porque, com isso, acaba encobrando-as* (NOBRE, 2009, p. 9) (grifos nossos).

O projeto de modernidade, com seu potencial de emancipação da dominação, reaparece ainda com sendas não exploradas na experiência histórica. Honneth se propõe desenvolver, naquilo que identifica de descontinuidade da formulação anterior, potenciais que podem ter ficado à míngua de tratamento, forte no ideal do aprendizado construtivo que integra as gerações e une esforços.

No breve limite deste texto, pontuam-se as superações que Honneth considera necessárias à formulação clássica do socialismo e do marxismo. Depois, desenvolvendo o potencial normativo da democracia liberal, estuda-se o desenvolvimento que Honneth faz, com base em Hegel, sobre os campos de relações sociais construtoras da intersubjetividade e que poderiam ensejar novas experiências históricas.

A aporia fundamental que seria comum à obra de Habermas e de Horkheimer, na *Teoria da ação comunicativa* e na *Dialética do esclarecimento*, seria a crítica a uma concepção de sociedade que teria dois polos e forma alguma de integração entre eles. A concepção dual de sociedade, entre “mundo da vida” e “sistemas da economia e do Estado” marcaria uma cisão incontornável entre uma lógica de reprodução material e uma lógica de reprodução simbólica.

O apontado déficit sociológico seria encontrado na distinção dual entre sistema e mundo da vida, o qual estaria carregado de

ambiguidades e discrepâncias. Não haveria na intersubjetividade comunicativa a exploração do potencial existente na estrutura da luta e do conflito social. A correlação de forças políticas e sociais carregaria o sistema. A sua lógica instrumental seria o resultado dessas lutas e conflitos sociais.

A base das relações intersubjetivas, no ideal de universalização de objetivos comuns, é preservada da contribuição do Habermas da *Teoria da ação comunicativa*. Defende Honneth, em posição complementar e contrária à de Habermas, que não se pode ignorar que a base da interação é o conflito, é a sua gramática moral. Por isso, Honneth procura estilizar esses conflitos como uma luta por reconhecimento (NOBRE, 2009, p. 16).

O conflito que serve de base à teorização em *Luta por reconhecimento* (2009) não é aquele em que se busca a autoconservação ou a luta por aumento de poder, como se verifica nas obras de Hobbes e Maquiavel¹². Os conflitos tomados como objeto de estudo por Honneth seriam aqueles decorrentes de experiências de desrespeito, de um ataque à identidade pessoal ou coletiva (NOBRE, 2009, p. 17).

Feitas essas considerações, busca-se explicitar primeiro que há uma coincidência de propósitos entre as formulações de John Rawls, em *Uma teoria da justiça*, e o estudo de Axel Honneth em *A ideia de socialismo: tentativa de atualização*. Consideram-se também as distinções com relevância prática e teórica. Consistem, em nota de rodapé ao capítulo III, feita pelo próprio autor:

[...] o socialismo, pelo contrário, consciente das tendências que o suportam historicamente, pretende chamar a atenção para as promessas não cumpridas na ordem social existente,

¹² Na obra *O Príncipe* (1532), Nicolau Maquiavel considera as relações sociais como uma concorrência permanente de interesses contrapostos, como se dá no campo das comunidades políticas. No *Leviatã* (1651) de Thomas Hobbes, o fundamento do contrato social é o princípio da autoconservação (HONNETH, 2009, p. 31).

cuja concretização exigiria a transformação da realidade institucional. Portanto, as diferenças não residem apenas no ponto de referência ético pressuposto – para Rawls, a autonomia individual, para o socialismo, a liberdade social –, mas também na perspectiva prático-política necessária: Rawls entende-a como uma perspectiva de conciliação moral, enquanto o socialismo, pelo contrário, entende-a, inevitavelmente, na perspectiva de uma superação permanente (HONNETH, 2017, p. 91).

A primeira questão a ser abordada, como superação das teorizações anteriores do socialismo, é crença de que a história humana se desenvolve para um progresso inevitável:

[...] a ideia de alargar o espaço de manobra da liberdade social no domínio da economia, procurando formas adequadas da sua implementação institucional através de experiências, é incompatível com a ideia defendida de Saint-Simon a Karl Marx, segundo a qual a história humana se desenrola sob a forma de um progresso inevitável (HONNETH, 2017, p. 98).

Aqui há negação da ideia de que a história tem uma finalidade intrínseca e que seria realizada sem a intervenção humana articulada e consistente. Esse determinismo mostrou-se ingênuo e ficou desmentido pela evidência histórica. Partilha-se com Honneth o entendimento de que somente um aprendizado construtivo, marcado por um ideal de reformismo social presente na democracia contemporânea, tornaria possível a busca de experiências novas:

[...] ao contrário dos seus antepassados, já não pode apoiar-se na ideia de uma qualquer inevitabilidade histórica, devendo, por conseguinte, identificar aquilo que deve ser conseguido nas diversas esferas através de novas buscas experimentais (HONNETH, 2017, p. 54).

Também nesta passagem encontra-se a proposta de um capitalismo estruturado segundo os princípios da democracia:

O que o socialismo defende, no contexto do capitalismo estruturado segundo os princípios da democracia liberal, é a tendência histórica para superar gradualmente as dependências e exclusões sociais, sublinhando, sempre e em toda a parte, que, nas condições atuais, ainda não é possível uma concretização da interação prometida entre liberdade, igualdade e solidariedade (HONNETH, 2017, p. 125).

O outro ponto que Honneth propõe seja superado para uma atualização do Socialismo é a confiança de que o capitalismo geraria sua própria destruição. Essa confiança decorre da ideia anterior de uma superação histórica inevitável em etapas da evolução social e das relações de produção:

Parece ter acabado a confiança na existência de uma tendência para a autodestruição inerente ao capitalismo, assim como a esperança na existência de uma classe gerada pelo próprio capitalismo que já trazia em si o germe de uma sociedade nova (HONNETH, 2017, p. 125).

A crítica que fundamenta a necessidade de superação encontra-se na explicitação de que a diferenciação social, entre os vários espaços de convivência, exigiria o abandono da ideia do proletariado como um sujeito histórico revolucionário:

Não só foi necessário abandonar definitivamente a ideia do proletariado enquanto sujeito revolucionário, substituir a concepção de história dos pais fundadores por um experimentalismo histórico e adaptar o princípio orientador da liberdade social às condições da diferenciação social, como, na sequência destas alterações, também foi sobretudo necessário renovar a visão antiquada de uma sociedade governada pela economia recorrendo à visão de uma forma de vida democrática (HONNETH, 2017, p. 127).

A via democrática passa a ser entendida como espaço privilegiado, porque permite transformações sucessivas no espaço da institucionalização do Estado de Direito. A missão de subjetividades históricas – insista-se – desmoronou-se e inexistiu uma disponibilidade revolucionária:

[...] a partir do momento em que a tese de uma qualquer disponibilidade revolucionária ligada à situação social se desmoronou como um castelo de cartas, as classes ou os movimentos sociais já não podem servir de garante do sucesso futuro de um socialismo renovado. Pelo contrário, tal como também foi dito anteriormente, o socialismo deveria substituir toda a crença na missão destas subjetividades coletivas na história mundial pela convicção de que a linha de progresso documentada na sequência de conquistas institucionais não admite uma interrupção arbitrária e, portanto, também prosseguirá no futuro (HONNETH, 2017, p. 89).

Antes de passar as três escalas propostas por Honneth, para uma nova compreensão do Socialismo e de potencialidades ainda não testadas na experiência histórica, considere-se a necessidade de que os próprios cidadãos assim decidam como soberanos:

[...] só os próprios cidadãos reunidos na esfera pública democrática é que poderão ser conquistados, através do encorajamento a uma ação reformadora, para iniciar a eliminação prudente das barreiras e bloqueios que ainda impedem a concretização de uma reciprocidade espontânea em todas as esferas centrais da sociedade (HONNETH, 2017, p. 89).

A atualização do conceito de democracia, nessa linha de compreensão, passa por uma ampliação de seu potencial de igualdade de participação para outras esferas além do espaço da política:

[...] “democracia”, entendida como uma forma de vida, como tal, significa poder fazer em cada passo central da intermediação entre o indivíduo e a sociedade a experiência de uma participação igualitária na qual a estrutura geral da participação democrática se reflete, na individuação funcional de cada esfera específica (HONNETH, 2017, p. 68).

A liberdade na esfera privada, com forte acento na ideia kantiana de autonomia, é mostrada por Honneth da seguinte forma:

A premissa do modelo liberal de liberdade é constituída pela ideia – difícil de contestar à primeira vista – de que só se pode falar de liberdade individual quando as ações de um sujeito podem concretizar os seus próprios propósitos de forma tão livre e sem constrangimentos quanto possível (HONNETH, 2017, p. 68).

Contrapõe-se, então, a compreensão de liberdade social, como um alargamento:

A ideia de liberdade social deveria permitir a saída desta situação contraditória, na medida em que parecia oferecer um mecanismo ou um esquema de ação de acordo com o qual a realização da liberdade individual deveria estar ligada diretamente ao pressuposto da realização da liberdade de outrem (HONNETH, 2017, p. 71).

Esta ampliação para outros espaços do potencial da igualdade de participação, interligando os planos de ação individuais e coletivos, poderia completar a tarefa de desenvolver uma teoria crítica da justiça, fundando uma comunidade de livres e iguais:

Se, caso tivessem sido tomadas as devidas medidas institucionais, os objetivos das ações individuais dos membros da sociedade estivessem de tal maneira interligados que só pudessem ser concretizados sem constrangimentos se existisse aprovação e

participação recíproca, a fraternidade tornar-se-ia a forma plena de liberdade e ambas coincidiriam, assim, numa comunidade de iguais (HONNETH, 2017, p. 82).

Em uma teoria crítica da justiça, um catálogo de direitos é necessário, mas não suficiente, pois precisa ser acrescido de condições sociais que permitam a autonomia. Para isso, deve estender-se a todos os espaços de construção da intersubjetividade, porque: “A ideia central de uma sociedade justa é que as regras e instituições da vida social precisam evitar todas as formas de dominação política e social arbitrarias” (WERLE; MELO, 2013).

A autonomia, no campo público e privado, recíproca e mutuamente implicadas, guardam relação de complementaridade. O poder político e social deve ter formação no exercício básico dos direitos de participação igualitária. Dito de outro modo, os cidadãos do Estado participam e se reconhecem coautores da determinação dos limites de sua autonomia privada, como cidadãos da sociedade. Portanto, possibilidades reais devem ser encontradas na assunção desta tarefa indeclinável:

Uma teoria crítica da justiça deveria levar em conta que a questão da justiça não pode ser reduzida à tarefa de criar as condições intersubjetivas para a autorrealização individual, mas também implica assegurar a possibilidade real de os indivíduos exercerem autonomamente seu direito básico de justificação, ou seja, de não serem determinados arbitrariamente pelas relações e estruturas de poder político e social (WERLE; MELO, 2013).

A abertura a todas as potencialidades que vem de todos os espaços sociais daria pleno significado a uma sociedade democrática, aproveitando todas as experiências, esforços e contribuições. O apelo a um aprendizado construtivo encontra nesse canto seu ancoradouro:

É precisamente esta abertura, esta atenção constante aos mais

diversos temas e perspectivas que oferece a única garantia de que as queixas sobre limitações à liberdade provenientes de todos os cantos da sociedade possam ser efetivamente ouvidas, de modo a serem, depois, testadas pela narrativa de uma história de progresso prosseguida na prática (HONNETH, 2017, p. 141).

A busca de condições sociais favoráveis, que consintam e estimulem, a participação como livres e iguais, para além do domínio da atividade econômica, destaca a relevância do campo da formação da vontade política e da esfera das relações pessoais. Isso permite a constituição de uma compreensão ampliada de liberdade:

Se a ideia de liberdade social for aplicada a todas as três esferas constitutivas das sociedades modernas, como acabei de esboçar nas minhas considerações, portanto, se for utilizada não só no domínio da atividade econômica, mas também no domínio da formação da vontade política e no das relações pessoais, revelar-se-á, em toda a sua amplitude (HONNETH, 2017, p. 154).

As esferas de ação intersubjetivas devem ser integradas. Estes três aspectos da autorrealização positiva aparecem como interdependentes. Na experiência da família e do círculo de convivência mais íntima entre pessoas conhecidas e que se apoiam, haveria o fomento da autoconfiança. No espaço do reconhecimento jurídico, constituir-se-ia o autorrespeito. E nas relações de solidariedade, a autoestima seria alimentada pelo respeito e consideração recíprocos. Teria que ser entendida na experiência histórica possível, não mais abstratamente. Todas as esferas concorrem para uma integração ético-política global:

Hegel, reagindo a todas estas diferenciações liberais e trabalhando-as de forma sistemática, apresentou, além disso, na sua filosofia do direito, uma proposta para uma possível distinção entre as diversas esferas de ação no que diz respeito às suas tarefas específicas. Segundo esta proposta, o direito,

enquanto médium englobante, deveria assumir a função de garantir a autonomia privada de todos os membros da sociedade; a família deveria proporcionar a socialização e a satisfação das necessidades naturais; a sociedade de mercado deveria garantir meios de subsistência suficientes e, por fim, o Estado deveria proporcionar a integração ético-política global (HONNETH, 2017, p. 165).

A teoria da justiça de Rawls em alguma medida pode ser corrigida pelo diagnóstico sociológico do caráter indissociável das esferas da participação política, do reconhecimento e da luta por distribuição no campo da economia. Os estudos de Honneth, nesses pontos, são tributários de algumas contribuições relevantes.

A contribuição de Hegel, no que se relaciona ao reconhecimento, com a ponderação de que a intersubjetividade é anterior, por formar-se antes e servir de base à subjetividade. Opõe-se ao individualismo liberal no foco de que as relações sociais permitem a formação dos indivíduos e condiciona – indelevelmente – sua constituição. Recoloca o indivíduo no mundo das relações, retirando-o da abstração excessiva, resquício ainda da filosofia da consciência e do solipsismo cartesiano.

É tributário o apelo de Honneth, expressamente reconhecido, dos estudos de Nancy Fraser (2006) sobre as escalas constitutivas da sociedade, das relações intersubjetivas, e que devem ser compreendidas como complementares para a elaboração consistente de uma teoria da justiça. A relevância desta distinção está no centro do debate entre comunitaristas e liberais.

A teoria da Justiça como equidade apresenta relevante contribuição à compreensão do Estado do bem-estar, compatibilizando os ideais liberais de plena liberdade do indivíduo e a diversidade e pluralidade da sociedade, nas associações e filiações de cada indivíduo; com um conjunto de liberdades básicas que assegure a todos igualdade, ainda que seja apenas de oportunidades.

A busca de alternativas ao utilitarismo ético, na elevação da igualdade como dever ético-político fundamental, configura um esforço teórico e filosófico de resguardo da dignidade da pessoa humana. Há um resgate republicano na eleição do respeito mútuo como fundamento para a cooperação social equitativa. Isso porque, em sociedades que se pretendem justas e bem ordenadas, o sentimento de comunidade é essencial e o respeito mútuo como pressuposto aparece como requisito indeclinável.

A concepção de Estado e de seu papel, na teoria liberal e na tradição anglo-saxônica e norte-americana, integra-se com o caráter de inviolabilidade, de sacro caráter religioso. Por isso, não se admite, em medida maior, uma atuação política invasiva e mais abrangente. Não se admite uma compreensão de política do Estado que possa dissolver ou sacrificar o espaço sacrossanto da liberdade individual e de suas expansões.

A necessária intervenção do Estado, para corrigir desigualdades das sociedades atuais, é uma reivindicação dos movimentos sociais organizados, sobretudo no campo dos direitos sociais e coletivos. O indivíduo isolado, atomizado, não se compatibiliza mais com uma sociedade que eleva o valor justiça a um patamar de vetor axiológico fundamental.

Os princípios que compõem um conjunto de fins ético-políticos podem guardar compatibilidade com o respeito à pessoa e à diversidade de opções de bem na sociedade atual. Resguarda-se o espaço individual. Torna viável compatibilizar as esferas constitutivas da intersubjetividade.

Nesse desiderato, as contribuições de Axel Honneth figuram como uma proposta inovadora e a revelar potências ainda inexploradas. A junção entre reconhecimento, redistribuição e participação – como três esferas constitutivas de uma sociedade que

possa garantir a liberdade social, figura como promissora tentativa de superação da teoria liberal burguesa sobre democracia. Amplia a dimensão de liberdade para além da esfera do indivíduo, sem deixar de preservá-la. Guarda afinidades e estreita os propósitos com as proposições de Rawls de *Uma teoria da justiça*, sobretudo nas esferas da redistribuição e na solidariedade das relações pessoais e afetivas.

REFERÊNCIAS

AUDARD, Catherine. Introdução: John Rawls e o conceito do político. *In: Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BARROSO, Luís Roberto. A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: natureza jurídica, conteúdos mínimos e critérios de aplicação. Versão provisória para debate público. 2010. Disponível em: <https://www.luisrobertobarroso.com.br/wp-content/uploads/2010/12/Dignidade_texto-base_11dez2010.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2018.

BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**: sistema de lógica dedutiva e indutiva. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1979.

CHOMSKY, Noam. **Notas sobre o anarquismo**. Tradução de Felipe Correa. São Paulo: Hedra, 2015.

COMITÉ TÉCNICO PARA LA MEDICIÓN DE LA POBREZA. Medición de la pobreza: Variantes metodológicas y estimación preliminar. *In: SZEKÉLI, Miguel (Coord.). Números que mueven al mundo*: la medición de la pobreza en México. México: Porrúa, 2005.

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. Da abusividade do poder econômico. In: **Revista de Direito Econômico**, Brasília, Ed. CADE, n. 21, p. 23-30, out.-dez. 1995.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **¿Redistribución o reconocimiento?** Madrid: Morada, 2006.

FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo e liberdade**. Tradução de Afonso Celso da Cunha Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2014. Título original: *Capitalism and freedom* (1962).

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luís Repa. São Paulo: Ed. 34, 2009. Apresentação de Marcos Nobre.

_____. **O direito da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **A ideia de socialismo**: tentativa de atualização. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2017.

NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2009.

ORBEN, Douglas João. Jürgen Habermas e John Rawls: um debate sobre o liberalismo político. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/1_douglasorben.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2018.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. Ética, política e gestão econômica, justiça como equidade: uma concepção política não metafísica. Tradução de Regis de Castro Andrade. In: **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, Ed. Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, n. 25, abr. 1992. p. 25-60.

_____. **Justiça e democracia.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VON MISES, Ludwig Heinrich Elder. **As seis lições.** Tradução de Maria Luiza Borges. 7. ed. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2009.

_____. **Intervencionismo:** uma análise econômica. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2010a.

_____. **Liberalismo.** Tradução de Haydn Coutinho Pimenta. 2. ed. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2010b.

VON HAYEK, Friedrich August. **O caminho da servidão.** Tradução de Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Moraes Ribeiro. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1994.

WERLE, Denilson Luís; MELO, Rúrion. Um déficit político do liberalismo hegeliano?: autonomia e reconhecimento em Honneth. *In:* MELO, Rúrion (Coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth:** reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013.

Recebido em: 21/1/2021
Aprovado em: 27/3/2021