

ALEXANDRE KRÜGNER CONSTANTINO

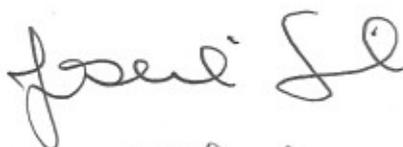
**SOLIDARIEDADE:**  
*entre o desencanto e o reencanto*

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Josué Pereira da Silva.

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 28/08/2009.

**BANCA**

Prof. Dr. Josué Pereira da Silva



Profª Drª Rita de Cássia Lahoz Moreli



Prof. Dr. Valeriano Mendes Ferreira Costa



Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe (IUPERJ)



Prof. Dr. Luiz Sergio Repa (UFPR)



**AGOSTO/2009**

**ALEXANDRE KRÜGNER CONSTANTINO**

***SOLIDARIEDADE:  
entre o desencanto e o reencanto***

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Josué Pereira da Silva.

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 28/08/2009

**BANCA**

**Prof. Dr. Josué Pereira da Silva (orientador)**

**Prof. Dra. Rita Moreli (titular interno)**

**Prof. Dr. Valeriano Costa (titular interno)**

**Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe (IUPERJ)**

**Prof. Dr. Luiz Sergio Repa (UFPR)**

**AGOSTO/2009**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP  
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387**

**C766s**      **Constantino, Alexandre Krüger**  
**Solidariedade: entre o desencanto e o reencanto / Alexandre**  
**Krüger Constantino. - - Campinas, SP : [s. n.], 2009.**

**Orientador: Josué Pereira da Silva.**  
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Jürgen, Habermas, 1929- 2. Mauss, Marcel, 1872-1950.**  
**3. Solidariedade. 4. Teoria crítica. I. Silva, Josué Pereira da.**  
**II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e**  
**Ciências Humanas. III. Título.**

**Título em inglês: Solidarity: between disenchantment and reenchancement**

**Palavras chaves em inglês (keywords) : Solidarity; Critical Theory**

**Área de Concentração: Teoria sociológica**

**Titulação: Doutor em Sociologia**

**Banca examinadora: Josué Pereira da Silva, Rita Moreli, Valeriano Costa,**  
**Frédéric Vandenberghe, Luiz Sergio Repa**

**Data da defesa: 29-08-2009**

**Programa de Pós-Graduação: Sociologia**

## Resumo

O conceito de solidariedade é um dos conceitos fundantes da Sociologia. Não obstante este status, durante muitas décadas a solidariedade ocupou um lugar secundário nos debates do campo sociológico, a despeito das profundas transformações pelas quais as sociedades contemporâneas passaram, com evidentes reflexos nos processos vários de socialização e diferenciação. Neste sentido, o presente trabalho pretende recuperar um conceito crítico e contemporâneo de solidariedade e suprir o déficit teórico apontado. Para tanto, será empenhada uma análise genealógica do conceito, elucidando suas raízes históricas, para em seguida perseguir seu desdobramento e desenvolvimento já em pleno século XX, dentro de dois grandes paradigmas das ciências sociais: o paradigma comunicativo, na esteira da Teoria Crítica de Jürgen Habermas; e o paradigma da dádiva, decorrente de uma releitura não-estruturalista do *Ensaio sobre a Dádiva* de Marcel Mauss. Finalizando, pretende-se que, do confronto entre os dois paradigmas, suas virtudes e fraquezas, possa emergir um conceito vivo e atual de solidariedade, que faça jus a sua importância dentro das Ciências Sociais.

**Palavras-chave:** solidariedade, Teoria Crítica, Jürgen Habermas, Marcel Mauss.

## **Abstract**

Solidarity is a founding concept of Sociology. Notwithstanding such status, for many decades solidarity has occupied a marginal position in the sociological debates, despite the deep transformations through which the contemporary societies have passed, with clear consequences in various processes of socialization and differentiation. Accordingly, this work seeks to recover a critical and contemporary concept of solidarity and overcome the aforementioned theoretical deficiency. It is committed to the genealogical analysis of the concept and the clarification of its historical roots, pursuing its ramifications and development in the twentieth century in two major paradigms of the social sciences: the communicative paradigm, based on the Critical Theory by Jürgen Habermas, and the gift paradigm, from a non-structuralist review of Marcel Mauss' *The Gift*. Finally, the author's purpose is to give rise to a living and current concept of solidarity through a discussion of the virtues and weaknesses of the two paradigms, thus calling attention to the importance of solidarity within the social sciences.

**Keywords:** solidarity, Critical Theory, Jürgen Habermas, Marcel Mauss.

## Agradecimentos

Esta tese foi fruto de um trabalho para o qual colaborou uma série de pessoas cuja influência e auxílio não posso corretamente avaliar. Certamente, cometerei injustiças pelas omissões. Para atenuá-las, vou deter-me apenas àquelas que intervieram diretamente, de alguma forma, em sua confecção. Primeramente, cito a minha mãe, Elisabete Verônica Krügener Constantino, pela paciência nas revisões e pelo sempre bem-vindo auxílio nas traduções; em seguida, a Universidade Estadual de Campinas, onde passei boa parte de minha juventude e formação acadêmica, lá adquirindo as ferramentas e valores que levarei pela vida afora. Agradeço especialmente ao governo alemão, que por meio do DAAD – *Deutsch Akademischer Austausch Dienst* – me brindou com uma das experiências mais marcantes e transformadoras de minha vida. Agradeço ao meu orientador Josué Pereira da Silva pela confiança e motivação; a Hauke Brunkhorst, meu co-orientador na Universität Flensburg, pela simpatia e receptividade; a Sérgio Costa, pela indicação de alguns atalhos importantes; a Suzanne Weisz e Tini Paulsen, pela ajuda com a língua e pela excelente companhia; a Victor Bezerra, pelos livros enviados; a Sebastião Nascimento, Iom Ramminger, Rafael Ventura, Michel Collet e Augusto Monteiro, companheiros de Berlin, pelas dicas, conversas ou simples amizade. A Jānis Bērziņš, meu grande amigo de infância e a quem tive o prazer de reencontrar inúmeras vezes em terras gélidas; a Rúrion Soares Melo e a Felipe Gonçalves Silva, colegas de apartamento em meus meses finais na Lilienthaltstraße 6, com os quais tive verdadeiras aulas de Teoria Crítica. A Cleísa Cartaxo, pelo apoio e presença constantes nos momentos derradeiros desta tese. E finalmente, a Andrea Barbosa e a todas as amigadas que fiz em Göttingen, em meus primeiros meses no Goethe-Institut.

A todos estes, de quem algumas dádivas recebi, minha gratidão.

*A Milene*

# Solidariedade:

## entre o desencanto e o reencanto

<b>1. Introdução .....</b>	<b>15</b>
<b>Capítulo 1. Origens .....</b>	<b>19</b>
1.1. Raízes do conceito .....	21
1.2. A pré-modernidade e a Revolução Francesa .....	28
1.3. Da <i>solidarité</i> a <i>Solidarität</i> .....	39
1.4. A solidariedade trabalhista .....	43
1.5. Um ponto de convergência e de fuga: Durkheim .....	56
1.6. O Solidarismo: embrião do Estado de bem-estar social .....	66
<b><i>Zwischenbetrachtung</i>: Solidariedade como reprodução ou transformação? .....</b>	<b>74</b>
<b>Capítulo 2. Ramificações Contemporâneas .....</b>	<b>87</b>
2.1. A Teoria Crítica e o paradigma comunicativo de Jürgen Habermas .....	93
2.1.1. Jürgen Habermas e a “Solidariedade como Justiça” .....	108
2.1.2. Axel Honneth: Solidariedade e Reconhecimento .....	166
2.1.3. Hauke Brunkhorst: Solidariedade e Patriotismo Constitucional ....	185
2.2. O paradigma da dádiva de Marcel Mauss .....	215
<b>Capítulo 3. Teoria Crítica e dádiva: contribuições para a teoria social .....</b>	<b>241</b>
<b>Considerações finais .....</b>	<b>268</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>275</b>

*Do imediatismo foste à procura.  
Inda provas um travo de amargor ao ver por tudo, gelhas...  
Mas julga-te feliz se, com ideias velhas  
Fizeste frases novas.*

## Introdução

O tema que me proponho a discutir nesta tese foi um desdobramento natural de questões que me ocupavam desde 2002, quando me chamava a atenção a expansão da Economia Solidária no Brasil e a possibilidade de tratá-la simultaneamente como movimento social e empreendimento econômico. Desde cedo, pareceu-me profícuo a abordagem deste fenômeno sob os referenciais da Teoria Crítica, pois a Economia Solidária, então (e até hoje), era tratada prioritariamente sob um paradigma produtivista que acabava, invariavelmente, obscurecendo a compreensão do potencial heurístico dos empreendimentos autogestionários ao tomá-los apenas como uma alternativa econômica de geração de renda contra o desemprego. Mais que isso, parecia-me um genuíno movimento social, complexo, fundado na intersubjetividade e no potencial comunicativo de seus membros, como reação às pressões colonizadoras sobre o mundo da vida, do qual os empreendimentos autogestionários não deixam de ser uma expressão inusitada e significativa. Algo inédito e original; portanto, a meu ver, mais próximo dos problemas da realidade social brasileira, saindo um pouco do euro e nortecentrismos que elegeram, sob o paradigma comunicativo, como movimentos privilegiados da sociedade civil o feminismo, o homossexualismo, o ambientalismo e, mais recentemente, aqueles de fundo religioso.

Aos poucos, o conceito de solidariedade – central para o surgimento da Sociologia como disciplina autônoma – exigiu de mim uma abordagem mais abstrata, não diretamente associada a um movimento social específico. Disso surgiu a ideia de se trabalhar com uma “ontologia do conceito de solidariedade”, tal como expressa no primeiro capítulo desta tese. O passo seguinte, perseguindo o antigo objetivo de explorar a solidariedade dentro da Teoria Crítica, seria aprofundar o estudo das implicações deste conceito no rol das discussões mais avançadas e recentes dos autores associados hoje à “terceira geração” da Teoria Crítica. Por conta destas indagações, tive o privilégio de receber uma bolsa do *Deutsch Akademischer Austausch Dienst* (DAAD) para um período de um ano de estudos na Alemanha, que acabou por se estender a dois anos e meio, quando pude aprofundar meu conhecimento da língua alemã e dos autores e escolas aqui mencionados.

Assim, meu propósito inicial era, após explorar o conceito dentro da Teoria Crítica, encerrar a tese abordando os temas mais recentes em que a solidariedade constava como palavra-

chave, tais como democracia deliberativa, constitucionalismo global, direitos humanos, cosmopolitismo e mesmo a Economia Solidária.

Eis que, por intermédio da minha releitura de textos clássicos de Durkheim e do contato com reflexões de antropólogos e sociólogos de outras tradições, vi-me defrontado com leituras sobre o conceito que se reportavam direta ou indiretamente à obra de Marcel Mauss, especialmente seu clássico *Ensaio sobre o Dom*. Aprofundando-me na bibliografia secundária, logo notei que não seria possível deixar de tratar, na contemporaneidade, do conceito de solidariedade também sob o *paradigma da dádiva*, uma vez que diversos autores têm proposto uma releitura da obra de Mauss mais pelo viés do Direito e da solidariedade do que da mera troca ritual. Assim, no segundo capítulo, pretendi discorrer em separado sobre a abordagem conferida ao conceito de solidariedade através das referidas escolas ou paradigmas, para, no terceiro capítulo e nas considerações finais, realizar uma síntese tentativa, ou ao menos uma aproximação teórica produtiva entre as tais linhas – de maneira análoga àquela proposta de David Lockwood em *Solidarity and Schism*, com relação à Durkheim e Marx – explorando as complementaridades entre aspectos valorizados e negligenciados em ambos os paradigmas e, com isso, enriquecer os sentidos da solidariedade na contemporaneidade. A incidência do conceito em alguns temas e questões contemporâneas, nos quais afloram mais claramente seus múltiplos significados, como veremos, historicamente enfeixados, permite vislumbrar a complexidade empírica e teórica da solidariedade, hoje. Sem dúvida, é possível afirmar que a solidariedade ainda permanece o conceito sociológico por excelência.

Assim, embora permaneçam atuais as velhas questões como: “De onde provém a ordem social? Como ela se sustenta? O que impele as pessoas a viverem em sociedade e a criar laços? Qual a origem da confiança necessária para que o complexo sistema de intercâmbios humanos funcione bem? Bastariam os contratos, as leis? Quais são os fatores psicológicos, sociais, culturais e, sobretudo, morais, que viabilizam o surgimento e desenvolvimento dos laços sociais?”. A solidariedade contemporânea, em si, é bem distinta daquela de outrora, e exige para as mesmas velhas perguntas novas respostas.

Desde a fundação da Sociologia como disciplina autônoma – e ali, como sabemos, o conceito de solidariedade ocupou um lugar fundante – as sociedades passaram por profundas transformações, que o impactaram significativamente. Dentre estas, podemos apontar o acirramento dos processos de individualização; o declínio de formas tradicionais, homogêneas e disseminadas de religiosidade, no Ocidente, paralelamente à proliferação de um sectarismo

intolerante; o abandono dos princípios do Estado de bem-estar social em nome da valorização da suposta capacidade auto-organizativa geral do mercado; as mudanças nas relações pessoais, que se espelham na família, no amor, na amizade, nos papéis sociais; o advento de uma sociedade de informação, midiática e espectacular sem precedentes, com impactos visíveis sobre a individualidade, estilos de vida e sobre a percepção dos laços sociais e relacionamentos no tempo e no espaço; e, finalmente, o intenso fluxo de pessoas pelo planeta, fazendo dos movimentos migratórios uma importante variável no tocante à sedimentação e criação de novos vínculos e identidades, dentro de uma sociedade “de risco”, “mundializada” e “desterritorializada”. Evidentemente, a solidariedade não poderia passar incólume por este turbilhão: de fato, o mundo encheu-se de “estranhos”. As relações *imediatas* de reciprocidade tornaram-se mais raras. Mas poderíamos falar numa crise da solidariedade? Por diversas razões, sim, mas se a solidariedade parece declinar relativamente ao que ela representava nos tempos áureos da Sociologia clássica, existem indícios mais que suficientes para se apostar na emergência de novas constelações solidárias. Parece-me muito mais sensato, portanto, examinar as maneiras pelas quais a solidariedade tem-se reiventado, se reconfigurado, ao invés de isolar e fetichizar os indícios de seu ocaso, como o fazem aquelas abordagens ainda operantes sob o paradigma produtivista, apenas para citar um exemplo. Se não se deve falar, igualmente, num incremento puro e simples da solidariedade, resta observar a multiplicidade de novas formas que afloraram.

E por que a solidariedade estaria “entre o desencanto e o reencanto”, como diz o subtítulo desta tese? Porque se as formas de solidariedade antes fundamentais desapareceram, surgiram outras; porque o ressurgimento da solidariedade como o “outro da justiça”, como no paradigma comunicativo da Teoria Crítica, se faz num contexto pós-metafísico, pós-tradicional e mesmo “pós-substancial”: é o desencantamento das imagens do mundo que “reencanta” a solidariedade como justiça. Porque Mauss mostrará o lado “não-racional” da solidariedade, ao ancorá-la no “rochedo de uma moral eterna”, que impele os homens à reciprocidade, à generosidade mútua, ao gosto pela vida gregária, reconectando a solidariedade a sua raiz, digamos (como Durkheim), “religiosa” e substancial. Mais do que declinar ou aflorar, estar em crise ou em desenvolvimento, a solidariedade se reinventa pela dialética do desencanto e do reencanto, que nada mais é, como veremos, que a decodificação, historicamente determinada e pendular, da “dupla hélice” de sua genética: sua raiz simultaneamente religiosa e profana, a cada época revisitada.

Assim, no primeiro capítulo desta tese, reconstruirei, numa abordagem genealógica, as maneiras como a raiz dúplice do conceito de solidariedade, muito antes mesmo da emergência do conceito como termo corrente nas principais línguas ocidentais, se desdobrou historicamente, na recombinação de seus sentidos; no segundo capítulo, já no séc. XX, abordarei o conceito dentro dos dois paradigmas mencionados que, nas ciências humanas, melhor e mais sistematicamente têm tratado do conceito de solidariedade. Por fim, no último capítulo, buscarei uma abordagem sintética e complementar entre as virtudes e fraquezas de cada paradigma, buscando, assim, delinear um conceito contemporâneo de solidariedade que fizesse jus à dialética interna de sua raiz.

## Capítulo 1: Origens

“Solidariedade” é um conceito típico da modernidade e, como tantos outros que buscam compreendê-la, é essencialmente ambíguo. Embora sua semântica tenha-se consolidado, mais ou menos da forma como a conhecemos hoje, somente no século XIX<sup>1</sup> – em grande parte devido ao movimento trabalhista e aos precursores da recém-criada Sociologia, então preocupada com os efeitos desagregadores e contraditórios da industrialização – o conceito de solidariedade caracteriza-se por sua enorme plasticidade, constantemente acomodando novos significados, conforme a própria dinâmica da transformação societária. Assim, como atestam Hondrich/Koch-Arzberger, “a solidariedade é uma forma específica de ligação social, historicamente recente, continuamente desafiada e em vias de formação”.<sup>2</sup>

Trata-se de um conceito bastante controverso entre as disciplinas das ciências humanas<sup>3</sup>, estando presente em análises das mais diversas escolas e disciplinas e sendo utilizado ideologicamente por praticamente todo o espectro político, como veremos adiante. Talvez por isso, tenha sido poucas vezes *systematicamente* teorizado. Sua amplitude, seus múltiplos sentidos, suas contradições tornaram, não raro, sua definição insatisfatória. Isso implica também que “seu nebuloso status teórico possivelmente tem sustentado sua popularidade: de fato, quanto mais nebulosas suas noções e implicações, mais frequentemente ele parece ser utilizado”.<sup>4</sup>

Assim, o conceito ora aparecerá numa versão essencialista, “passiva”, como um “sentimento interno natural”, “inerente à vida social” e ao próprio ser humano, ora numa versão relacional, ativa, como “oposição a um inimigo comum”, como conceito de luta, frisando, portanto, ora a dimensão da “igualdade”, ora da “diferença”. Ao longo dos vários séculos de seu desenvolvimento, o conceito estará difusamente relacionado às ideias de “amizade”, “altruísmo”, “fraternidade”, “cooperação”, “dependência”, “mutualismo”, “coesão social”, “proximidade”,

---

<sup>1</sup> BRUNKHORST, Hauke: “Globale Solidarität: Inklusionsprobleme der Moderne Gesellschaft” in WINGERT, Lutz; GÜNTHER, Klaus: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001, p. 605

<sup>2</sup>HONDRICH, K.O. e KOCH-ARTZBERGER, C.: *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Fischer, Frankfurt/Main, 1992, p. 9

<sup>3</sup> Ver BAYERTZ, K. (org.): *Solidarität. Begriff und Probleme*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998; WESTPHAL V.H.: *Im Schatten von Staat und Markt: Idee und Praxis der Gemeinwirtschaft in Deutschland und Brasilien*. Münster, Alemanha. Tese de Doutorado, Westfälischen Wilhelms-Universität 2005, KOMTER, A.: *Social Solidarity and the Gift*, Cambridge University Press, Nova York, 2005.

<sup>4</sup> BAYERTZ, K.: “Vorwort” in BAYERTZ, K., op. Cit., p.9

“semelhança”, “responsabilidade”; entrecruzado com outras categorias como “sujeito unificado”, “agência coletiva”, “resistência”, “convicção comunitária”, “pertencimento comunitário”, “reconhecimento mútuo”, “reciprocidade”, e constará de análises envolvendo filosofia moral, teoria do contrato social, teorias dos processos de individualização e socialização, teoria do direito, teoria da democracia, teoria do Estado, teoria da sociedade civil, teoria dos movimentos sociais. Envolverá disciplinas diversas como a Filosofia, a Teologia, o Direito, a Sociologia, a Antropologia, a Psicologia, a Ciência Política, a Economia e até mesmo, por vias indiretas, a Biologia, sempre com a particularidade de nunca restringir-se a apenas uma delas. Em vista desta multiplicidade de sentidos (muitos dos quais contraditórios), podem-se vislumbrar as dificuldades conceituais que a solidariedade encerra.

As publicações mais recentes têm apostado em *approaches* mais conceituais e teóricos, com pontos de partida frequentemente normativos: a solidariedade está em crise? O que ela nos reserva? Qual seu fundamento na atualidade? Qual o valor analítico de um conceito tão abstrato e amplo? É possível, viável e desejável proceder a uma síntese? Em 1998, Kurt Bayertz organizou um pequeno livro de ensaios sobre a solidariedade, examinando seus contextos históricos e morais, adicionalmente focando a psicologia, biologia, sociedade civil, direitos civis e solidariedade internacional. Em 2000, Rainer Zoll publica um volume inteiro dedicado à história da solidariedade, frisando o “veio francês” do conceito e sua dimensão jurídica, ancorando-o nos debates mais recentes que vinculam solidariedade à justiça, embora sua perspectiva seja mais uma tentativa de resgatar a solidariedade trabalhista. Hauke Brunkhorst, que há mais de uma década trabalha com o conceito, oferece uma perspectiva da solidariedade também focada no Direito, especialmente transnacional, tendo como objeto a recente discussão acerca da globalização e constitucionalismo global, dentro do marco teórico da Teoria Crítica alemã. Na Holanda, trabalhos como os de Aafker Komter resgatam uma importante dimensão antropológica do conceito de solidariedade, através de uma releitura da obra de Marcel Mauss, oferecendo, adicionalmente, vasto material oriundo de diversas pesquisas empíricas. Esta abordagem terá lugar privilegiado no segundo capítulo deste trabalho. Finalmente, em abril de 2007, o *Journal of Social Philosophy* dedicou um volume inteiro ao tema. Portanto, o conceito de solidariedade, central no momento da consolidação da Sociologia, retorna no momento em que esta busca se adaptar às drásticas transformações do mundo contemporâneo.

Assim, o primeiro capítulo deste trabalho irá se empenhar numa tentativa de sistematização histórica do conceito de solidariedade, valendo-se principalmente das obras dos já

supracitados Rainer Zoll e Hauke Brunkhorst, que realizaram recentemente um extenso trabalho de reconstrução histórica do conceito, cada qual numa determinada filiação teórica – o primeiro, mais na tradição marxista; o segundo, na tradição da Teoria Crítica – trabalho este que não teria sido possível a mim realizar, com tal acuidade, dentro dos limites deste trabalho. Apesar de este capítulo ser mais “descritivo”, procurei ao máximo introduzir temas que terão pertinência nas partes seguintes, de modo que não constituísse um compartimento estanque e tampouco perdesse de vista a unidade crítica desta tese.

## 1.1 Raízes do conceito

### *Obligatio in solidum*

Vários dos teóricos contemporâneos da solidariedade<sup>5</sup> concordam que a origem latina da palavra solidariedade – *solidare* – provém do conceito jurídico romano *obligatio in solidum*, embora grande parte dos sentidos contemporâneos da palavra solidariedade tenha origem anterior, na “amizade cívica” grega e na fraternidade bíblica. Apesar de estes dois sentidos serem cronologicamente anteriores, iniciarei a análise do conceito pela sua definição jurídica romana, pois aqueles merecerão adiante uma análise mais contida, principalmente em função de suas implicações para a contemporaneidade do conceito.

Quando decompomos o conceito jurídico em suas componentes semânticas originais, podemos melhor vislumbrar-lhe o sentido: de um lado, *obligatio*; de outro, *solidum*. Começemos pelo primeiro.

Em sua raiz, *obligatio* – obrigação – é uma derivação sufixal do substantivo *ligatio* (ligação) e *ob* (posição em frente, diante) cujo sentido, portanto, é o de uma ligação recíproca de partes que se opõem ou, no contexto jurídico, do estabelecimento de um vínculo com propósitos determinados. Segundo o *Dicionário Jurídico Brasileiro* de Washington dos Santos, a obrigação é um

---

<sup>5</sup> Valho-me aqui das análises ensinadas pelos seguintes autores e obras: ZOLL, R.: *Was ist Solidarität heute?* Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 2000; BRUNKHORST, H.: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 2002 e KOMTER, A., op. cit. Esta última autora terá relevância especial no segundo capítulo, quando a solidariedade será analisada sob o paradigma da dádiva, baseado na obra de Marcel Mauss, posteriormente ao exame do conceito sob o paradigma comunicativo (com o qual pretendo contrapor).

vínculo pelo qual alguém deve fazer ou deixar de fazer algo, que pode ser reduzido a um valor de natureza econômica; Clóvis Beviláqua nos fornece o seu conceito: “É a relação transitória de direito, que nos constringe a dar, fazer ou não fazer alguma coisa economicamente apreciável, em proveito de alguém, que por ato nosso ou de alguém conosco juridicamente relacionado, ou em virtude da lei, adquiriu o direito de exigir de nós essa ação ou omissão”; a definição de Cunha Gonçalves é a seguinte: “Obrigação é o vínculo jurídico pelo qual alguém se sujeita para com outrem a dar, a fazer ou não fazer.”<sup>6</sup>

Eduardo P. Vera-Cruz tece outras considerações a respeito do conceito que julgo pertinente mencionar.<sup>7</sup> A *obligatio* do Direito clássico e do justiniano configura-se como uma relação jurídica, em virtude da qual um devedor (*debitor*) está obrigado a uma prestação ao seu credor (*creditor*), onde o último, na ausência do completo cumprimento da prestação, encontra-se no direito de demandar o primeiro com uma *actio in personam*, e executar a sentença contra ele. Adicionalmente, cabe lembrar que nas origens do Direito romano, as obrigações aparecem relacionadas a delitos. Entretanto, a origem da obrigação não se encontra nos delitos, mas no acordo destinado a evitar os efeitos da *vendeta* ou de justiça privada, mediante uma determinada restituição. O pagamento desta era assegurado com a sujeição física (*obligatio*) do devedor ou de outra pessoa (*obses*) que o representa ao credor. Aos poucos, os procedimentos relativos aos delitos passaram a aplicar-se também aos débitos de origem não-delituosa, que veremos posteriormente refletidos na palavra *solidariedade*.

Assim, da composição acordada, espera-se que do delito não se origine a vingança. Deste pacto ou acordo surge, portanto, a *obligatio* para o seu cumprimento. Mas a obrigação, no Direito romano, representa uma categoria jurídica ampla, da qual nos interessa apenas uma, a *obligatio in solidum*. Resta, então, elucidar a segunda parte do conceito.

Nas chamadas “obrigações solidárias”, têm-se uma pluralidade de sujeitos ativos (credores) ou passivos (devedores) e um único objeto (*solidum*, que nos dicionários jurídicos de língua inglesa consta como *whole* – o todo), em uma situação específica, onde cada um dos co-devedores está obrigado a prestar por inteiro, e cada um dos co-credores tem o direito de exigir por inteiro. Assim, as obrigações solidárias constituem-se de tal maneira que cada credor pode exigir de cada um dos devedores a totalidade da prestação, e esta, uma vez cumprida, desobriga todos os outros. Normalmente, como em outras “obrigações”, quando da pluralidade de credores ou devedores, a obrigação pode repartir-se, de modo que cada credor só tenha o direito de exigir

---

<sup>6</sup> SANTOS, W.: *Dicionário Jurídico Brasileiro*, Del Rey, Belo Horizonte, 2001, p. 172.

<sup>7</sup> VERA-CRUZ, E.: *O Direito das Obrigações em Roma*, AAFDL, Lisboa, 1997.

de cada devedor a porcentagem do total ou a quota que lhe cabe: *partes viriles deberi*. Para nossa finalidade, basta reter que a obrigação solidária é aquela compartilhada com todos os devedores – *the whole, in solidum*.

Outro ponto que merece destaque é uma característica das obrigações solidárias que viria a se repetir ao longo da história do conceito de solidariedade: sua imprecisão, que nas fontes romanas expressava-se em dúvidas a respeito da configuração a ser dada a tais obrigações, relativamente a suas causas e à natureza de sua prestação. Tal imprecisão é reconhecível mesmo no presente. Como exemplos de obrigações solidárias, podemos citar os contratos, especialmente o *stipulatio* (contrato verbal), o testamento e a própria forma-lei, na medida em que a solidariedade, ali, surgia por conta das disposições normativas que regulavam as obrigações dos fiadores – *sponsores, fidepromissores, fideiussores*.

Portanto, em princípio, a origem do conceito de solidariedade guarda pouca relação com o sentido moderno atribuído pelo senso comum. Relaciona-se à coesão gerada pela “camaradagem”, que se expande dos lares até adquirir a forma de um conceito jurídico e civil. Solidariedade é solidez. *Solidus* é o denso e o firme. Assim, o conceito jurídico romano *in solidum* expressava uma obrigação moral de todos para com todos, com a unidade, com a justiça, com a *solidariedade*; uma lealdade e uma responsabilidade global, como na máxima “um por todos e todos por um”: *obligatio in solidum*. “Dessa forma, o *obligatio in solidum*, por meio de um direito abstrato, coliga pessoas *estranhas*, papéis *complementares* e interesses *heterogêneos*”<sup>8</sup>, guardando, assim, uma estreita relação com o conceito de solidariedade orgânica que será desenvolvido por Durkheim. Este pensamento solidário no interior do direito privado romano generalizou-se, na Revolução Francesa, com o princípio de “vida pública”, presente nos textos das antigas leis fundamentais republicanas: “A opressão a um dos membros é como se a totalidade da sociedade fosse oprimida”<sup>9</sup>.

É evidente que a elucidação jurídica das origens do conceito diz muito pouco acerca de sua complexidade, mas mesmo neste nível já é possível visualizar algumas características que estarão presentes em sua forma contemporânea: a ideia de reciprocidade; de intersubjetividade;

<sup>8</sup> BRUNKHORST, 2002, op. cit., p. 10

<sup>9</sup> Idem. Tal ideia, segundo Brunkhorst, já estaria presente no *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau, no qual se expõe o pensamento republicano de uma união popular democrática, de uma auto-organização da solidariedade dos cidadãos, associada à esperança profética cristã, em que os “últimos serão os primeiros”, consubstanciada nos princípios básicos do novo direito constitucional – daí o subtítulo *Princípios de direito político* da obra. A “genealogia do conceito de solidariedade”, em que Brunkhorst se empenha, dentro dos referenciais da Teoria Crítica, visa justamente conferir um caráter normativo, imanente ao conceito de solidariedade, expresso na sua compreensão da “solidariedade como direito” (no caso, global). Retornarei a este tema no segundo capítulo.

de interesse e restituição, de simetria e assimetria, e, principalmente, de justiça. Todos estes sentidos (e outros) historicamente se imbricam em formas, como veremos, originais e muitas vezes contraditórias.

### *A amizade cívica*

A este sentido mais propriamente etimológico, somam-se outros dois, que incidem indireta, mas decisivamente, no conceito de solidariedade: as ideias pagãs e republicanas de concórdia (gr. *homonoia*, lat. *concordia*) e “amizade cívica” (*Bürgerfreundschaft*, do grego *philia* e do latim *amicitia*), bem como as ideias bíblico-cristãs de fraternidade (*fraternitas*) e amor ao próximo (*caritas*).<sup>10</sup>

Ao contrário do conceito romântico de amizade ou de amor (resgatado dos renascentistas), onde a ligação afetiva entre duas almas resultaria numa unidade singular, um mundo à parte e único, que nada mais faria senão ressaltar a própria singularidade de seus partícipes, a ideia de amizade, entre os antigos, deve ser entendida, antes de tudo, como um sentimento de caráter cívico, estamental e circunscrito a *polis*. Na renascença e no romantismo, a singularidade e o caráter único dos indivíduos buscavam contrapor-se, às vezes tragicamente, ao *ethos* comunitário, visto ali como um entrave ao pleno desenvolvimento das personalidades individuais. Já entre os antigos, onde não houvesse uma comunidade iminentemente política, não poderia haver verdadeira amizade, uma vez que o homem seria um *zoon politikon* por natureza. “A amizade cívica como um fim em si mesma é a consumação performativa da vida política (*bios politikos*).”<sup>11</sup>. Aqueles que se recusavam a dela participar eram chamados de “*idiotai*”. Assim a amizade – *philia* – seria definida por Aristóteles como a relação livre entre cidadãos livres (portanto, masculinos e não-escravos) que floresce nos círculos do clã e da família. A amizade entre os cidadãos representava a forma elementar da concórdia cívica coletiva. Nada a ver, portanto, com nosso moderno conceito “privado” de amizade. Se a amizade cívica não constituía uma amizade perfeita, completa, a rede que formava, entretanto, fortalecia-se e adensava-se continuamente ao unir diversas amizades, grupos e clãs. Através da concórdia (*homonoia*) e da amizade (*philia*), o elemento hostil da discórdia poderia ser afastado da *polis* e da alma dos

---

<sup>10</sup> Ver BRUNKHORST, 2000, op.cit., p. 605-606

<sup>11</sup> BRUNKHORST, 2002, op. cit., p. 24-5.

homens. Desta forma, Aristóteles respondia a Platão acerca do problema da integração social. A *polis* procurava expandir os sentimentos afetivos internos de uma família para a vida política, inclusive como forma de aplacar os antigos ódios entre famílias e tribos, como uma espécie de “família anônima”. A rede de amizade entre cidadãos homens deveria neutralizar a estrutura quase mafiosa dos clãs e famílias para assegurar a paz e promover o bem comum. Em seu antigo significado, *philia* é um conceito político, público e jurídico. O melhor amigo é o melhor cidadão. Naturalmente, tais “virtudes cívicas”, que caracterizavam o bom homem e o bom amigo não valeriam para o *ethos* burguês das cidades modernas. A educação para a virtude pública e cívica, apesar dos modelos perfeitos de virtude e cidadania descritos pelos filósofos da época, na verdade, para os padrões atuais – que valorizam a esfera privada – soaria altamente repressiva e suspeita. Naquelas sociedades, a “amizade cívica entre homens”, na verdade, funcionava muito mais como censura e proteção ao seu livre acesso. Tanto para Platão quanto para Aristóteles, era claro que o *ethos* da amizade era matéria exclusiva do estamento superior da *polis*. A amizade só era possível entre iguais do topo da hierarquia social – e o mesmo valia para as relações de direito<sup>12</sup>.

Daí o Direito – e adiantando-me às discussões que levarei a cabo no capítulo seguinte – desde suas origens, possuir uma “dupla face de Janus”, como diz Habermas. A instituição do Direito é também a instituição da injustiça. A mesma amizade que, vedada, correspondia ao não-direito de escravos e mulheres, resultava frequentemente em corporativismos, em “justiça de classe”. Em suma, “a manifestação perfeita da solidariedade clássica e republicana é urbana e dependente do extrato superior da *polis*. (...) O preço a pagar pelo *ethos* da vida urbana – a civilização da ‘felicidade pública’ (Arendt) do extrato senhorial – perdura na exclusão dos ‘homens infames’ (Foucault): os bárbaros, estrangeiros, mulheres, escravos.”<sup>13</sup> A isonomia republicana, sua amizade, justiça e igualdade só foram possíveis à custa de uma ferrenha delimitação do escopo da cidadania. A república era, assim, um clube. Hauke Brunkhorst sintetiza a solidariedade cívica republicana da seguinte maneira: a) tem como pressuposto-base a *liberdade mútua*; b) é *emancipada* em relação ao senhorio “mafioso” dos laços de família e

<sup>12</sup> “Direito, justiça e amizade constituíam no pensamento grego uma unidade de conceitos com certo grau de parentesco. Significam ‘o mesmo’ ou são muito ‘proximamente empregados’. No ideal epistêmico-cognitivo auto-orientado e autossuficiente de práxis, amizade e justiça coincidem. A amizade, como perfeição da justiça, é sinônimo tanto de harmonia estamental na república aristocrática quanto de virtude cardeal na alma dos homens. A amizade constitui uma relação legal, pois a relação legal pressupõe igualdade. A amizade verdadeira é o arquétipo do direito e da justiça, pois ‘amizade’, como ‘direito’ e ‘justiça’ são conceitos racionais, que representam uma relação de igualdade. Iguais recompensados com igualdade, isto é o direito.” Idem, p. 33

<sup>13</sup> Idem, p. 36-7.

sangue, e é resultado, antes, de uma livre simpatia, reconhecimento, do que de casamentos e laços de parentesco; c) além disso, o núcleo da amizade original entre poucos é secundário face a sua ampliação à *philia politike* – o patriotismo, a cidadania – e nesta rede de cidadãos livres d) realiza-se *o ser genérico universal da humanidade*. Cada homem realiza o potencial do gênero na vida política.

Cabe lembrar, entretanto, que o “universalismo do ser genérico” disfarça precisamente uma tendência antiuniversalista, na medida em que o humanismo clássico é um projeto de elite que pressupõe direitos não iguais. Sua pretensão universalizante, que impele todo homem a sua natureza política, deve, no entanto, bastar-se nos “exemplares sublimes” – frequentemente, os próprios filósofos – no topo e no centro da hierarquia social. A ficção da república, grega e romana, seu profundo caráter ideológico se resume na frase de Cícero, sobre a *kosmopolis*: “domínio dos melhores em benefício dos fracos”.<sup>14</sup>

### *A fraternidade bíblica*

Diferentemente da solidariedade cívica republicana, na solidariedade universal cristã – aquela entre todos os irmãos, perante um Deus Pai – o *locus* dos sentimentos afetivos constituintes dos laços sociais não está mais numa *civitas terrana*, mas na *civitas dei*. O modelo de sociedade justa e boa não é mais aquele gerado pela natural prevalência dos “melhores” e nobres de nascimento, mas pelo ideal do rebanho celestial obediente. Lá, os referenciais geradores de coesão social e motivação da vida política – os concidadãos, os amigos, parentes, etc. e seus respectivos laços e interesses – tornam-se secundários frente ao nivelamento da condição existencial de cada ser como “filho de Deus” e ao mandamento do amor ao próximo<sup>15</sup>. A universalidade da solidariedade “entre irmãos” cristã – a *fraternidade* – promove uma abstração tão radical da *doxa* política (uma vez que o dever geral é amar a todos, inclusive os inimigos, como a si mesmo, anulando a dimensão da disputa); enfim, um abandono tão drástico das “regras do jogo” da coesão societária, inaugurando um novo espaço de socialização e de política (daí o cristianismo, segundo Brunkhorst, não ser necessariamente *apolítico*, mas *metapolítico*), que não por outro motivo os cristãos foram considerados inimigos do Estado pelo

---

<sup>14</sup> Idem, p. 38

<sup>15</sup> O núcleo do sentido da fraternidade bíblica está expresso nos mandamentos de amor ao próximo e amor ao inimigo, tais quais expressos, por exemplo, em Levítico 19:18 e Mateus 5:44-45.

Império Romano, uma ameaça a *pax romana* e à ética de então, apesar de sua postura não-violenta ou insurgente.

De um ponto de vista sociológico, a ética da fraternidade judaico-cristã possui uma função simultaneamente afirmativa e crítica. Afirmativa, pois embora o reino celeste – o verdadeiro – constituísse uma realidade futura, distante ou até mesmo inatingível, a moralidade e o *ethos* cristão constituiriam, através da ascese intramundana (Weber), um *modus vivendi* original, alternativo, que se contrapunha aos modos de vida anteriores. É crítica, enfim, pois seu universalismo em Cristo conteria um forte componente de inclusão, de igualitarismo, uma vez que as barreiras entre povos e *status* são colocadas em segundo plano. Para os ideólogos do republicanismo, a perfeição divina poderia manifestar-se nos homens com qualidades únicas e especiais, em poucos e raros indivíduos que gozariam, por isso, do direito de governar sobre aqueles “inferiores”. A República é constituída e dirigida pela nata destes homens. Já a concepção de homem cristã é *negativa* e, por isso mesmo, radicalmente inclusiva: todos os homens, mesmo os melhores, diante da perfeição divina imensurável, são infinitamente imperfeitos e nivelam-se em face dela.

Isso por si só constituiria razão para que os cristãos, enquanto agrupamento político, suspeitassem também de monarquias fundadas em profundas assimetrias sociais, para não mencionar o antigo relato do Velho Testamento em relação à escravidão dos judeus no Egito. No início da Idade Média, as monarquias só puderam florescer aliadas à Igreja Católica. A doutrina agostiniana, ao correlacionar *amor* bíblico e *razão* platônica, permite não apenas a normatização da ética da fraternidade dentro dos moldes das constituições hierárquicas romanas (as revoluções legais do séc. XII, na Europa são o primeiro passo no sentido da normatização da solidariedade)<sup>16</sup>, como fornece uma justificativa à desigualdade social ao tratar da relação entre *conhecimento* e *fé*. Se a fé (igualitária) equipara todos os homens indiscriminadamente, o conhecimento (elitista), junto à graça e à própria fé, dotam alguns (os que possuíam alguma educação) de *autonomia* para o reconhecimento da verdade (este mesmo impulso autonomizante gradualmente delimitará esferas de valor independentes, como economia, política, arte), enquanto aos possuidores apenas da fé, resta tão somente a submissão passiva aos desígnios da Igreja e a sua disciplina pedagógica.

---

<sup>16</sup> Ver BRUNKHORST, 2002, op. cit., p. 73-4.

De toda forma, por estas razões, o cristianismo estabelece uma passagem entre a antiga solidariedade mecânica, do comunitarismo elitista republicano para formas germinais de solidariedade orgânica, uma vez que fortalece laços para além dos grupos, etnias, etnicidades, ocupações, ao mesmo tempo em que justifica e mantém as hierarquias<sup>17</sup>. Com isso, também – e de maneira paradoxal – instaura-se a consciência coletiva de que qualquer forma de privilégio a minorias encobre, necessariamente, uma forma mascarada de injustiça, ao menos segundo a justiça divina. Assim, tanto a igualdade por direitos humanos como o ideal da ausência de domínio (anarquia), presentes na autocompreensão normativa da democracia moderna – e que se reitera no sentido de uma constante *radicalização da democracia* –, possuem inegáveis raízes judaico-cristãs. A mencionada separação entre política e religião, propagada pelo cristianismo, é a origem destas antinomias: por um lado, a justiça e a igualdade atingem a consciência coletiva como um ideal divino (quicá realizável); por outro, na *Realpolitik*, a Igreja justifica as desigualdades e pratica a injustiça sem que apareçam imediatamente como tais (normalmente, ideologicamente mascaradas em nome da salvação da alma ao custo da integridade física, como na Inquisição). O mesmo princípio que opõe a *civitas dei* e a *civitas terrana*, portanto, está na base das tensões diversas, posteriores, entre crítica e conformismo; entre emancipação universal e mortificação do corpo e dos sentidos; entre o caráter nominal e efetivo das Constituições ou então, falando como Habermas, entre facticidade e validade. Tais antinomias – e este será um ponto recorrente neste trabalho – estão na raiz de todos os conceitos explicativos da modernidade<sup>18</sup>.

## 1.2 A pré-modernidade e a Revolução Francesa

Em suma, embora a palavra solidariedade tenha origem na jurisprudência romana, historicamente impregnou-se no senso comum mais fortemente a raiz cristã de seu significado, pelo menos até o limiar da modernidade. Sua raiz “republicana”, da amizade cívica, diluiu-se

---

<sup>17</sup> Voltarei aos conceitos de solidariedade mecânica e orgânica de Durkheim mais adiante.

<sup>18</sup> “A aguda oposição entre ambas as cidadanias ou reinos, o celestial e o terrestre, conduziu a história real do cristianismo e sua secularização numa sempre reiterada tensão insolúvel e considerável entre Igreja e seita, ortodoxia e reformismo, catolicismo e protestantismo. Existem sempre duas maneiras de se ler, grosso modo, a interpretação da mensagem de Cristo: a platônico-ortodoxa, autoritária e afirmativa, e a judaico-cristã, profética e heterodoxa.” BRUNKHORST, 2002, op. cit., p. 70. Estas interpretações retornam, sob outras condições, na forma liberal e republicana de democracia, que retomarei nos capítulos seguintes.

tanto no significado jurídico expresso pelo *obligatio in solidum*<sup>19</sup> quanto na fraternidade bíblica, por conta dos arranjos institucionais instaurados, conforme vimos, pela relação entre Estado absolutista e Igreja católica na Idade Média: “Ambos os germens das formações comunais da antiga Europa já estavam entrelaçados no Estado eclesiástico, na cultura estatal da alta Idade Média e nas repúblicas renascentistas do norte da Itália.”<sup>20</sup> Se a solidariedade igualitária cristã permaneceu em si livre da incorporação da estrutura de uma sociedade socialmente estratificada, no entanto, “sob o teto do direito estatal clerical”, floresceu somente uma *solidariedade hierarquicamente organizada*.<sup>21</sup> Assim, a moderna ideia de democracia herdaria ambas as tradições, a fraterna solidariedade judaico-cristã e a solidariedade cidadã greco-romana.

Dessa maneira, olhando retrospectivamente, seu sentido imediatamente pré-moderno – lembrando, no entanto, que ainda não existia ordinariamente em nenhuma língua europeia a palavra ou o conceito de *solidariedade* – é o do sentimento de ligação dos homens entre si, em face de um destino comum dado (e justificado) pela providência divina, o que, se por um lado permitia o reconhecimento da injustiça, por outro não permitia absolutamente o questionamento da ordem, rigidamente hierarquizada. *Philia* entre reis e súditos; *caritas*, aos demais. Nesse momento, vale lembrar, a fraternidade ainda estaria totalmente despojada das fortes tonalidades políticas que adquiriria depois. Para o senso comum, a solidariedade seria a *fraternitas*. Este sentido cristão persiste até hoje na raiz do conceito, na ideia, secularizada, de altruísmo.

No entanto, se no conceito romano havia uma simetria e uma co-responsabilidade envolvendo os participantes (cidadãos romanos), essa “solidariedade” de caráter cristão muitas vezes se associa a uma ideia de assimetria, de desnível entre as partes: alguém, solidariamente, ajuda, sem esperar nada em troca, e alguém, humildemente, recebe. Essas práticas tendem a se acirrar em contextos de prolongada injustiça e miséria. Alguns autores como Zoll, de procedência marxista, e Brunkhorst, que persegue as possibilidades de uma universalização normativa da solidariedade, reconhecem o estatuto funcional destas práticas “caridosas” sem, no entanto, enxergarem nelas maiores contribuições teóricas. Critica-se também o suposto “altruísmo” por detrás destas práticas, que pode simplesmente estar sendo instrumentalizado com propósitos egoístas, como abrandamento de sentimento de culpa, má consciência, busca por reconhecimento

---

<sup>19</sup> “A forma perfeita da amizade entre homens livres e afortunados é o arquétipo de toda relação jurídica. (...) Aristóteles chamou-a de ‘amizade da polis’, a *philia* ‘referente ao bem público’, que une os cidadãos num todo. No estoicismo romano, então, há mais uma ampliação: da cidadania à amizade cosmopolita.” BRUNKHORST, 2000, op. cit., p. 605-6

<sup>20</sup> BRUNKHORST, 2002, op. cit., p. 79

<sup>21</sup> BRUNKHORST, 2000, op. cit., p. 606.

e estima alheia. Segundo esta vertente, do ponto de vista sociológico, seria importante a distinção entre esse usufruto dos doadores e dos receptores de um auxílio, pois suas implicações para a coesão social e para as partes envolvidas seriam qualitativamente distintas, ocupando essa solidariedade assistencialista um papel secundário dentro dos sentidos “mais amplos” do conceito (respectivamente, a solidariedade trabalhista, de luta, e a solidariedade como direito, “normatizável”).<sup>22</sup>

Se hoje a palavra solidariedade é presente em todas as línguas ocidentais – ainda que apreendida pelo senso comum como ajuda, auxílio, normalmente a ser prestado em momentos de infortúnio – isso se deve ao Direito francês, que já antes da revolução fazia menção ao termo, dando origem a sua epopeia de transformações até atingir seu sentido (mais apropriado seria falar em “sentidos”) contemporâneo. “A terminologia técnica do Direito romano *obligatio in solidum* (obrigação global, lealdade) converteu-se no francês em *solidarité*, conservando, porém, seu significado jurídico. A *Encyclopédie* de Denis Diderot e Jean Le Rond d’Alembert, uma das obras principais do Iluminismo, assim se refere à *solidarité*: ‘Característica de uma obrigação, na qual muitos devedores se comprometem a restituir uma soma, emprestada ou devida’.”<sup>23</sup> Neste mesmo sentido jurídico, a solidariedade seria definida, em 1694, no *Dictionnaire de l’Académie française*.<sup>24</sup>

É somente nos anos de 1830-1840 que o conceito de solidariedade sofreria uma mudança conceitual que o ampliaria para além do sentido de obrigação jurídica, começando então a se lhe agregarem seus significados mais propriamente modernos. Na mesma obra, em 1835, pode-se ler a respeito do verbete *solidarité*: “O conceito também é empregado na linguagem coloquial como responsabilidade mútua que se constitui entre duas ou mais pessoas. A

---

<sup>22</sup> Helmut Thome, alinhando-se, neste sentido, a Zoll e Brunkhorst, claramente hierarquiza os tipos de solidariedade, enxergando efeitos positivos limitados na caritas e na fraternitas, bem como efeitos negativos consideráveis para a “transformação social”: “A questão é: como, sob quais condições e em que medida é adquirida, na sociedade, a capacidade para compartilhar alegrias (*mitfreuen*) e compaixão (empatia/simpatia) e em quais situações ela é atualizada; e o quanto ela se liga a uma concepção de coletividade (*Gemeinsamkeitkonzeption*) e pertencimento conjunto ou quanto ela pode ser universalizada”. THOME, H.: “Soziologie und Solidarität: theoretische Perspektiven für die empirische Forschung” in: BAYERTZ, K., op. cit., p. 251. No próximo capítulo, ao analisar as contribuições de Marcel Mauss para o que chamarei de “paradigma do dom” na análise contemporânea da solidariedade, veremos como tais práticas possuem, a despeito de sua “assimetria”, valor teórico considerável, não suficientemente explorado, para além da mera acusação de “assistencialismo”, e que se ligam também aos impasses analíticos decorrentes da polarização das contribuições marxista e durkheimiana para a discussão da ruptura e coesão social, tal qual apontada por David Lockwood.

<sup>23</sup> ZOLL, op. cit., p. 17-18.

<sup>24</sup> Idem.

solidariedade nos une: eu desejo de toda forma que haja solidariedade entre mim e os homens.”<sup>25</sup> O *Littré*, célebre dicionário francês, em 1877 apresenta também ambas as definições. Mas é com Voltaire, nas edições mais tardias de seu *Dictionnaire Philosophique*, mais precisamente em 1770, em pleno Iluminismo, que o sentido “moderno” do termo consta pela primeira vez. Nesta edição, surge o verbete “Jesuítas e o orgulho”, em que o autor comenta acerca do banimento da ordem jesuíta da França, no reinado de Henrique IV, e seu posterior retorno, sob a condição de que um jesuíta, presente na corte real, respondesse sempre pelo comportamento de todos os demais. Diante da contrariedade do Papa, que discordava dessa condição de refém imposta a um membro da Igreja, o astuto Henrique nomeou “confessor” este jesuíta, para apaziguar os ânimos papais. “‘Desde então’, escreve Voltaire, ‘cada irmão jesuíta tinha-se na conta de um solidário confessor do rei’”.<sup>26</sup> A partir daí principiam-se as lentas transformações do conceito, que ganharão dinâmica no segundo quartel do séc. XIX.

Nos idos da Revolução Francesa, o sentido moderno ainda não havia se consolidado, embora tenha ganhado força. Ferdinand Brunot nota em seu *Histoire de la langue française* que, no tempo da revolução, “a solidariedade começa a se desenvolver, embora ainda distante de sua acepção moderna”, e acrescenta: “esta palavra apenas extrapola sua estreita concepção jurídica”.<sup>27</sup> No entanto, existem registros documentais da época que demonstram o uso à viva voz de seu novo significado. Em 28 de outubro de 1789, Mirabeau discursou na Assembleia Nacional Francesa dizendo ser importante aos costumes que se formasse uma solidariedade – “*solidarité*” – entre as crenças públicas e privadas, e Danton esclareceu a 1º de abril de 1793 à Convenção Nacional: “somos todos solidários através da identidade de nossos comportamentos”.<sup>28</sup> Portanto, pode-se dizer que este novo sentido surgiu e desenvolveu-se durante os anos da Revolução Francesa, mas o mote jacobino da “fraternidade” – junto à liberdade e igualdade – acabou obscurecendo o conceito de solidariedade, até que, ao longo do séc. XIX e tendo como ápice a revolução de 1848, este finalmente acabou tomando o lugar do conceito de fraternidade, consolidando esta posição primeiramente no movimento trabalhista, sob a influência de Marx e Lassalle, e em seguida, já no fim do século, pela sociologia, através das obras de Comte, Tönnies e, sobretudo, de Durkheim.

---

<sup>25</sup> Idem, p. 19.

<sup>26</sup> Apud ZOLL, idem, p.20

<sup>27</sup> Apud ZOLL, idem.

<sup>28</sup> BRUNKHORST, 2002, op. cit., p.9 e ZOLL, idem.

Prosseguindo, vimos que o entrelaçamento de ambas as fontes da solidariedade – a cristã e a republicana – jamais se fundiu, ao ponto de se tornar indistinguível. Ao contrário, é possível perseguir no interior dos arranjos sociais os traços de ambas as fontes e identificar a maneira como conviviam (frequentemente de maneira contraditória) nas instituições e demais manifestações da vida social. Sendo assim, a então “liberdade burguesa” das incipientes cidades europeias concordava plenamente com um modelo hierarquicamente estratificado de sociedade. Não havia ali nem livre acesso às oportunidades de trabalho nas corporações, tampouco o costume da autodeterminação política segundo os princípios da igualdade democrática. A igualdade cristã, universal dos homens, fazia-se apenas como um “companheirismo de crença”, compatível às desigualdades observadas no interior da Igreja e à “liberdade para poucos” da vida política e social medieval.

Dessas solidariedades que caminham simultânea, mas distintamente, surgirá o pensamento solidário da modernidade, que nasce com as revoluções constitucionais do séc. XVIII, num processo de reconciliação e de amálgama gradativo que se institucionalizará politicamente nas recém-nascidas repúblicas e constará decisivamente dos movimentos sociais trabalhistas do XIX, atingindo sua forma mais acabada nos “Estados sociais” de diversos tipos, nos países centrais, já no séc. XX.

Assim, foi a Revolução Francesa que deu o passo, da vinculação hierárquica, para a pretensão de uma *forma igualitária de solidariedade orgânica*. Ela herdou ambas as tradições, a republicana e a bíblica, renunciando, entretanto, a uma parte essencial desse legado. Ela reteve da amizade republicana seu caráter público-político, afastando-se paulatinamente do *ethos* de classe elitista-particularista e, adicionalmente, negando o fundamento do amor ao próximo cristão – seu caráter apolítico – sem renunciar, no entanto, a sua pretensão universalista. “Já no mote da revolução francesa *Liberté, Egalité, Fraternité*, a fraternidade é descolada de seu contexto ético-cristão e aplicada, no novo contexto do ‘patriotismo jacobino de direitos humanos’ (Hanna Arendt), ao conceito político de liberdade e ao conceito jurídico de igualdade.”<sup>29</sup> Assim, enquanto se definiam as características fundamentais da nossa sociedade, os conceitos de “liberdade” e “igualdade” do indivíduo ocupariam gradativamente o centro da reflexão. Quando, nesta mesma época, o Iluminismo e o pensamento revolucionário debruçavam-se sobre a questão

---

<sup>29</sup> BRUNKHORST, 2000, op. cit., p. 608

da coesão social, o conceito mais comumente evocado – embora seu sentido essencial destoasse frequentemente da realidade – era “fraternidade”.

O clima cultural e político, nos anos imediatamente pós-revolução até a Constituição jacobina de 1793, foi extremamente agitado e profícuo em ideias e movimentos. Em função da liberdade de opinião e associação, proliferaram jornais, revistas, livros, cafés, clubes. Protestos contra a escravidão – que feria o espírito fraterno da revolução e dos direitos humanos – tornavam-se públicos e, entre 1789 e 1791, protestantes e judeus ganhariam cidadania francesa e direitos políticos plenos. A solidariedade aos poucos se politizava. Ser fraterno, ser irmão, no contexto revolucionário, era ser patriota, abraçar a causa revolucionária. Entre os designados “patriotas” incluíam-se as mulheres, que se organizavam e se engajavam politicamente.<sup>30</sup> E a raiz cristã de seu significado clamava por universalidade: “O patriotismo de direitos humanos jacobino produz a esperança normativa que – desde a célebre formulação de Kant – ‘não mais se esquece’ e que até hoje permanece na agenda política.”<sup>31</sup>

Através da fraternidade, os jacobinos politizaram a igualdade. Todos aqueles que nascem sob os mesmos direitos de liberdade, usufruem igualmente das mesmas oportunidades sociais. “A *Fraternité* identifica-se à *Republique* e ambas então à *democracia*, e passam a orientar-se por uma ancoragem institucional e legal.”<sup>32</sup> Durante os anos de domínio jacobino, ouvia-se que “uma Constituição deveria ser o catecismo do gênero humano” – neste ambiente, pode-se afirmar que a constelação fraternidade, república e democracia iniciou o esfacelamento da união milenar entre filosofia clássica e cristianismo, deslocando o teocentrismo para o antropocentrismo típico do esclarecimento. Inaugura-se no pensamento moderno a oposição entre a filosofia e o cristianismo. A Filosofia separa-se da Teologia. A fraternidade tomava o lugar do “amor ao próximo” nas ruas de Paris e, ao longo das décadas seguintes, até os primeiros movimentos trabalhistas, solidariedade substituiria de vez a *fraternité*. Sua conotação original cristã encaixava-se menos no contexto revolucionário do que a solidariedade, que possuía raízes no Direito romano e no republicanismo.

---

<sup>30</sup> O mote do Estado constitucional francês, naqueles anos, era: “Pária, na França, é somente o mau cidadão.” BRUNKHORST, 2002, op. cit., p. 83

<sup>31</sup> Idem. Kant havia se pronunciado assim acerca do significado da revolução francesa, em relação ao seu impacto na memória normativa dos povos e como símbolo da modernidade: “*ein (...) Phänomen in der Menschengeschichte*” das “*sich nicht mehr vergisst*” – “um fenômeno na história humana” que “não mais se esquece”. BRUNKHORST, 2000, op. cit., p. 610 e KANT, I.: *Der Streit der Fakultäten*, in Werke XI, Frankfurt am Main, 1977, p. 358-361.

<sup>32</sup> BRUNKHORST, 2002, idem.

Porém, cabe lembrar que ambos os sentidos foram radicalmente reinterpretados a partir da Revolução Francesa. Fraternidade não podia mais ser entendida como a realização do mandamento divino do amor, mas sim como a realização da liberdade política de todo cidadão<sup>33</sup>. Já durante os anos iniciais do movimento trabalhista, solidariedade foi incorporada como ideia central para a consciência de classe. Assim, “à medida que o conceito de fraternidade se descolava do idealismo cristão e se ligava à liberdade individual e à igualdade democrática, o conceito de solidariedade, ao contrário, se destacava de seu contexto legal romano e era reinterpretado – primeiro com os antigos socialistas, como Saint-Simon (1760-1825) ou Charles Fourier (1772-1830) – no sentido de um amor ao próximo cristão *secularizado*.”<sup>34</sup> A trajetória da solidariedade, portanto, partia do antigo Direito romano como um conceito legal assimétrico, tornava-se mais complexa com a ética (igualmente assimétrica) da fraternidade com os fracos e pobres, para se tornar, com a revolução francesa, um conceito (pretensamente) simétrico que exprimiria, a partir dali, a obrigação recíproca de uns para com os outros, permanecendo, ainda assim, tão abstrato como seus congêneres passados. A solidariedade estaria presente nos textos jurídicos no contexto do Estado social (iniciado nos fins do séc. XIX) para descrever a ligação dos trabalhadores com as associações políticas das classes sociais e para explicar, sociologicamente, a coesão social. Nesse longo processo, em comparação com suas acepções anteriores, a solidariedade conservou o momento de liberdade dos laços sociais (a *concordia* da amizade cívica republicana), eliminou sua distribuição assimétrica e elitista e, por fim, reteve a igualdade da fraternidade cristã, numa forma secularizada e, assim, “realizou a igualdade fraterna no novo estágio, nos Estados constitucionais, *como* liberdade cívica”.<sup>35</sup> Em suma, nas revoluções ocidentais de 1776, 1789 e 1848, politizou-se a ética cristã da fraternidade<sup>36</sup> (conservando o caráter ideológico-afirmativo do amor ao próximo cristão) e difundiu-se a solidariedade cívica republicana.<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> Assim, tanto para Rousseau quanto para Hegel e Marx, a liberdade constituiria “o último anjo (...) ao qual os homens se voltam”. Idem, p.85-6.

<sup>34</sup> Idem, p. 86.

<sup>35</sup> Idem, p. 87.

<sup>36</sup> Em vários momentos das revoluções americana e francesa, os jornais, políticos e revolucionários modernos, em seus discursos, invocavam motivos bíblicos, como o Êxodo dos judeus, a escravidão no Egito (como os protestantes na América), os sentimentos de Jesus – em vários momentos, na França, retratado como um *sans culotte*. O próprio Marx, ao tratar da luta de classes na França e do contragolpe de Luis Bonaparte, vale-se também das metáforas do Êxodo.

<sup>37</sup> Nos anos posteriores à revolução francesa, como se sabe, o mote revolucionário da liberdade, igualdade e fraternidade tornar-se-ia, em grande parte, retórico: pensava-se de maneira “republicana”, mas discursava-se inspirado em metáforas bíblicas. A revolução representou também um “progresso” no tocante à manipulação das

O dualismo da *civitas dei* e da *civitas terrana* foi superado e com ele, a forma hierárquica de solidariedade orgânica, que os Estados eclesiásticos e estamentais representavam. Ao contrário, desloca-se o sentido da liberdade igualitária dos cidadãos, do polo elitista-particularista para um universalismo igualitário, através de seu enlace com a ética piedosa presente na semântica da fraternidade. O horizonte normativo de uma elite burguesa, livre de domínio e auto-regida, expande-se para um “patriotismo jacobino”, para o qual os direitos humanos sempre seriam uma parte da glória da nação, “para uma igual liberdade de todos os homens”. O patriotismo de direitos humanos jacobino representa a *primeira forma igualitária de solidariedade orgânica*.<sup>38</sup>

Hoje se sabe que a tríade revolucionária tinha um sentido muito mais retórico do que propriamente político, principalmente se analisados os eventos imediatamente posteriores à Revolução, na França. A questão da conexão societária certamente fora, ali, tematizada, mas somente um século mais tarde seria elevada ao *status* de um problema legítimo para as ciências humanas. E certamente, entre esses conceitos, o de fraternidade seria o que menos influência teria para o pensamento revolucionário de então.

Já na Constituição francesa de 1791, ficou cada vez mais evidente o hiato entre direitos humanos e direitos dos cidadãos e, a partir destes, entre os direitos de homens e mulheres, proprietários e não-proprietários e, também, os sentidos “nominalista” e “normativo” – o “valor de papel” e a “validade efetiva” – de uma Constituição.<sup>39</sup>

Interessante notar, por exemplo, que a fraternidade que se via no interior das classes profissionais, das corporações, guildas e afins era uma fraternidade diferente daquela apregoada pelos revolucionários. Esta sempre foi e seria por muito tempo marcada pelo gênero (uma vez que guildas de mulheres ou mistas eram raras). Uma limitação, portanto, que a secularização do conceito aos poucos, na prática, impunha: a fraternidade teria sempre, a partir daí, esse caráter

---

massas e da opinião pública. Portanto, é plenamente correto relativizar essa suposta “simetria” que o conceito de solidariedade, via direito, teria adquirido, segundo Brunkhorst.

<sup>38</sup> BRUNKHORST, idem, p. 91.

<sup>39</sup> Do lema “liberdade, igualdade e fraternidade” com que se afirmou a Revolução Francesa de 1789, restaria, na prática, apenas o princípio da liberdade burguesa. Na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, liberdade e igualdade são instituídas em Lei, enquanto a fraternidade, na Constituição de 1791, seria mencionada apenas *en passant*; na de 1793, não mais; somente em 1848, sob a pressão do movimento revolucionário, seria admitida constitucionalmente.” Ver ZOLL, op. cit., p. 43. Além disso, a Constituição de 1791 previa “direitos políticos” apenas aos “cidadãos ativos”, isto é, que pagassem uma determinada quantia em impostos. Como era a nova classe burguesa quem pagava os tributos, tornaram-se a grande maioria dos eleitores. Às vésperas da revolução de 1848, a França tinha em torno de 30 milhões de habitantes, mas apenas 250 mil eleitores. Um ano após as mudanças decorrentes desta revolução – voto a todo homem maior de 21 anos – os eleitores passaram a 10 milhões. Ver NOGUEIRA, O.: *Sistemas Políticos e o Modelo Brasileiro*, Unilegis, Brasília, 2008, pp. 96.

marcado pelo gênero masculino.<sup>40</sup> Uma vez que das antigas corporações surgiram os sindicatos, percebe-se como esta questão estende-se à solidariedade trabalhista, séculos depois. A maçonaria também tinha a fraternidade como valor interno à sua associação, mas vale notar que o emprego do “irmão”, como tratamento, era restrito àqueles que ocupavam o mesmo nível na loja.

Assim, se a fraternidade, em sua saga rumo à solidariedade, torna-se mais politizada (perdendo aquele caráter apolítico da *fraternitas*), acentua-se nela, também, aquela componente elitista da *amicitia*. No dia-a-dia, portanto, a fraternidade não era vivenciada como algo relacionado à humanidade como um todo (a não ser nos discursos mais exaltados), mas naquela proximidade cotidiana no interior de associações (normalmente masculinas) que compartilham os mesmos interesses, em guildas, corporações ou comunidades. “Fraternidade”, portanto, como solidariedade corporativa motivada por interesses práticos de uma corporação, geralmente relacionados a atividades específicas e marcadas pelo gênero.

Deve-se ter em conta os diferentes sentidos dados ao conceito, quando nos voltamos para o entusiasmo universalista dos pensadores do Iluminismo. Fraternidade ali se afigurava também como *élan* espiritual entre a filosofia e a arte, o triunfo da Razão sobre as trevas, finalmente convertida no valor norteador da sociedade. Entretanto, esse universalismo utilizado quase com fervor – como em Schiller e Beethoven, na nona sinfonia: “Abraçam-se, milhões!”/ “Todos os homens se irmanam”<sup>41</sup> – quando do emprego da fraternidade, não encontraria, jamais, uma correspondência entre o ideal e os interesses dos grupos que de fato efetivaram, no âmbito político, a revolução “iluminista”: como na maçonaria e nas guildas, a fraternidade seria a irmandade entre os membros deste espaço delimitado de interesses – na Revolução Francesa, a recém-instaurada burguesia como classe dominante.

Portanto, os anos posteriores à deflagração da Revolução Francesa presenciariam, paulatinamente, a substituição da aristocracia da nobreza pela aristocracia do império burguês. As inúmeras medidas de controle e contenção dos impulsos revolucionários adotados durante o Terror, bem como a definição clara do círculo de interesses dos “vencedores” da revolução (estes

---

<sup>40</sup> Apenas recentemente, no movimento da Economia Solidária, passou-se a falar do caráter “feminino” da solidariedade, até pelo fato de a maioria dos empreendimentos autogestionários atuais serem foados predominantemente por mulheres.

<sup>41</sup> “*Seid umschlungen Millionen*” / “*Alle Menschen werden Brüder*”, no original de Schiller. A respeito da relação entre justiça e solidariedade, comenta Habermas: “A justiça não é concebível sem ao menos um elemento de reconciliação. Mesmo na ideia cosmopolita do final do séc. XVIII, as energias arcaicas de ligação do parentesco não foram de todo estirpadas, mas entoadas numa face humana como solidariedade entre todos – *todos* homens se irmanam, pode Schiller dizer.” HABERMAS, J.: “Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über 'Stufe 6,'” in EDELSTEIN, W. & NUNNER-WINKLER, G.: *Bestimmung der Moral*, Frankfurt am Main. 1986, p. 313

sim, irmãos entre si), desmascarariam o verniz ideológico de seus valores centrais. A marginalização de amplos setores da sociedade francesa era clara: a distinção basicamente censitária entre “cidadãos ativos” e “cidadãos passivos” – sem direito a voto, em torno de 2.700.000 franceses – seria um exemplo disso.<sup>42</sup> A política social desses idos era eminentemente “assistencialista” (doações, mas sem contrapartidas no âmbito dos direitos); somente um século mais tarde seriam efetivados os mecanismos políticos que garantiriam a instauração da *cidadania social* (T.H. Marshall).

Não obstante tais contradições, todos os conceitos derivados de “fraternidade” continuariam em uso no vocabulário político até boa parte do século XIX, antes de começarem a ser substituídos pelo conceito de “solidariedade”. Os germens das organizações sindicais, na França e Alemanha, ainda frisavam constantemente a importância da fraternidade entre seus membros.

Em suma, pode-se afirmar que o uso disseminado do conceito fraternidade, a partir da Revolução Francesa, até por volta de um século, teria um considerável sentido retórico e ideológico. Funcionava muito mais como um norte normativo, pelo qual todos aqueles setores preocupados em conduzir, de fato, a revolução ao seu termo, se orientariam. Mulheres e trabalhadores, apesar de terem exercido um papel central no início da revolução, foram sistematicamente excluídos do usufruto dos resultados políticos da revolução que ajudaram a deflagrar. Somente no final do séc. XIX e início do XX, estes grupos veriam o núcleo básico de suas reivindicações atendidas.

De toda forma, como dizia Rousseau, “antes uma lei ruim que o melhor dos senhores”. Normativamente, ela deveria ser um *instrumento performativo da política*: um “progresso na consciência da liberdade” (Hegel) ou uma “gradativa superação do hiato entre a norma declarada e a norma positivamente válida.” (Habermas). Portanto, as Constituições ocidentais e seu moderno projeto de democracia emergem no ocidente a partir de um movimento de superação da servidão – a Revolução Francesa – através da possibilidade de participação a todos assegurada – a despeito da tensão entre facticidade e validade – nos processos (auto)legislativos. Minimização da dominação através da inclusão política – a solidariedade. O próprio projeto democrático constitui, assim, o princípio de legitimação do direito positivo. É a pretensão da democracia que

---

<sup>42</sup> ZOLL, op. cit., p. 45.

motiva e legítima a dominação legal, onde os dominantes e dominados anulam-se dialeticamente perante a suspensão deste princípio via Direito.

Essa rápida politização da fraternidade que redundaria, poucas décadas depois, num conceito de solidariedade entendido como “luta”, permite a Brunkhorst apontar “dois pontos nevrálgicos”<sup>43</sup> em que se fundem os direitos fundamentais sociais e comunicativos, constituindo-se ali o *lugar-tenente* das disputas da democracia: em primeiro lugar, lá onde a autonomização dos organismos ou sistemas de dominação e controle colocam-se sobre o povo. A função da representação nas democracias – especialmente dos parlamentos – é instaurar, via deliberação racional, uma forma de domínio. Mas essa especialização pode se descolar de seu escopo e se tornar tecnocracia, justiça de classe ou, como no caso clássico, domínio burocrático. “Os direitos humanos *comunicativos* constituem uma arma aguda contra toda forma de domínio autoritário, burocrático e autonomizado.”<sup>44</sup> Em segundo lugar, lá onde existe um descolamento entre os autores e os destinatários das leis. Enquanto na modernidade isso ficou evidente pelo domínio de classe, na globalização instaura-se um perigo real de “suspensão da democracia pela *exclusão social*.”<sup>45</sup> Cabe à democracia garantir autonomia àqueles que estão, por alguma razão, impedidos de exercer um *status activus*, pelo menos contrafaticamente, àqueles que redigem as leis, conferindo a estas e a própria democracia um caráter dinâmico, ativo, reflexivo: “o horizonte normativo dos cidadãos é, desde 1789, o status do cidadão global, que a antiga ideia de solidariedade cívica e o amor ao próximo transformaram no projeto prático de uma *solidariedade igualitária e auto-determinada entre estranhos*.” Dessa forma, “em todos os documentos constitucionais, o princípio democrático possui esse corte universalista. Ele resulta do princípio de participação democrática dos implicados. Os destinatários do direito devem ser seus autores.”<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> BRUNKHORST, 2002, op. cit., p. 108.

<sup>44</sup> Idem.

<sup>45</sup> Idem, p. 109.

<sup>46</sup> Idem, p. 110. A pretensão universalista da democracia soluciona normativamente o problema da globalização da solidariedade igualitária. A questão prática é saber – e isto é uma preocupação tipicamente alemã – até onde os âmbitos não-normatizados (ou “normatizáveis”) da realidade social não colocam a solidariedade em xeque. Este é um problema central da teoria crítica, ao qual me deterei adiante. Por ora, coloco uma questão: até onde a solidariedade pode ser normatizada, dentro de uma crítica imanente, “secularizante”? Valendo-me de algumas categorias habermasianas, pergunto: até onde é possível generalizar a prevalência das pretensões por validade normativa por sobre as pretensões de validade valorativa, quando é o conceito de solidariedade que está em questão? Na verdade, o conceito de solidariedade impõe um desafio considerável à atual teoria crítica. Ver OLIVEIRA, Luis R. C.: “Justiça, Solidariedade e Reciprocidade: Habermas e a Antropologia” in *Série Antropologia 149*, Universidade de Brasília, 1993.

Eis o grande legado da revolução francesa e um dos valores centrais da modernidade: a solidariedade deixa de ser um “ideal cristão” para se tornar, pela primeira vez, um princípio normativo. Se esta pretensão se realizará ou não, eis uma questão tão contemporânea quanto a própria concepção de modernidade.

### 1.3 Da *solidarité* a *Solidarität*

Depois de aprofundar a gradual assimilação histórica da fraternidade pela solidariedade, é importante mencionar o aparecimento do conceito na Alemanha, especialmente na obra de Hegel. Como outros, o “conceito” solidariedade em Hegel (na verdade, a solidariedade não chegou a ser desenvolvida verdadeiramente como tal) também se insere no contexto do conhecido embate contra Kant, cuja temática girava em torno das questões de “moralidade vs. eticidade” (*Moralität* vs. *Sittlichkeit*). Esta temática também inspirará parte da discussão acerca da solidariedade dentro do paradigma comunicativo operado pela Teoria Crítica, já no ocaso do séc. XX, dentro da contenda entre “liberais” e “comunitaristas”, que discutirei no capítulo seguinte. Como historicamente o conceito de solidariedade é constituído por essa dúplice raiz – a qual se pretende superar, como veremos no próximo capítulo, tanto no paradigma comunicativo como no paradigma da dádiva – voltarei a esta contenda diversas vezes ao longo desta tese.

Hegel diagnosticou, a partir das relações morais e jurídicas que Kant julgava suficientes para a vida societária em comum, um *déficit de eticidade* (*Mangel an Sittlichkeit*), resultado da ordem social burguesa<sup>47</sup>. Descreveu a sociedade burguesa como um sistema de mediação e satisfação das necessidades subjetivas, onde a liberdade apenas aparentemente poderia ser realizada, onde a totalidade social seria apenas um meio e não um fim. O Estado, para Hegel, deveria ser encarregado de suprir este déficit, através da consecução da liberdade pela instauração de um Direito elevado; e o objetivo dos cidadãos deveria ser a garantia das possibilidades de uma vida em comum.

A teoria da eticidade e a crítica ao déficit de consideração (*Achtung*) a uma vida em comum pode ser também interpretada como uma crítica ao *déficit de solidariedade* das sociedades modernas burguesas, expressas na tensão entre o particular e o todo. A questão sobre

---

<sup>47</sup> Como ponto de origem de sua teoria da eticidade, ver *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, de 1821 que, ademais, contém uma análise bastante atual da moderna sociedade, já então em vias de desregulamentação.

até que ponto o Hegel tardio concebeu o Estado como *unidade social* e até que ponto seu conceito de eticidade é independente da ideia tradicional de família e Estado – portanto, até que ponto Hegel não é vítima de uma nostalgia tradicionalista – não será por mim aqui explorada. Vou ater-me brevemente à emergência da solidariedade dentro de sua discussão sobre eticidade.

Assim, analisarei rapidamente os planos da eticidade – família, sociedade burguesa e Estado – e as formas respectivas de eticidade – amor e patriotismo (a sociedade burguesa, espremida entre ambos, seria a negação da eticidade). O objetivo é conjecturar até que ponto não seria a solidariedade, e não aquelas formas, a mais acabada manifestação da eticidade, já preparando conceitualmente o terreno teórico sobre o qual liberais e comunitaristas travarão suas batalhas e introduzindo conceitos de que Honneth e Brunkhorst se valerão no segundo capítulo.

Em sua teoria da eticidade, Hegel critica a moderna doutrina do direito natural, na qual a liberdade é definida a partir do livre arbítrio individual, cabendo ao Direito regular esta liberdade, negativamente, no contraste com a liberdade individual do outro. Isto é, “faze tudo o que quiseres, desde que não afetes o querer alheio”. O ponto focal de Hegel é que a liberdade não pode ser realizada pela *oposição* ao outro, mas precisamente *com* o outro. Isso problematiza a passagem de um direito negativo a um direito positivo, propositivo. Daí necessariamente, em Hegel, construir-se uma determinada *concepção de vida boa*, forjada através de relações sociais pudes de componentes éticos que se distanciam da mera relação jurídico-moral. Neste contexto, como *unidades éticas* representativas, Hegel destacou a *família* e o *Estado*. A sociedade burguesa foi concebida somente como um “sistema de dependências mútuas”.

Da família brota, segundo Hegel, um conteúdo ético *imediato*, originário e bastante em si. Lá, a individualidade do sujeito subordina-se, como mera parte, ao todo que a “comunidade ética” familiar representa. Lá, nunca é o indivíduo quem define uma determinada concepção de vida boa – esta lhe é anterior e emana dos próprios costumes cultivados dentro da família. O indivíduo é dela parte essencial, mas secundário em relação à totalidade representativa da própria família.

Já no Estado, o indivíduo é transferido e integrado, como parte daquela eticidade familiar anterior, num outro e mais complexo plano – numa nova forma de eticidade, da qual também constituirá mera parte. Comprimindo a sociedade privada burguesa, mercadológica, entre as eticidades familiar (substância ética: amor) e estatal (substância ética: patriotismo), Hegel pretende uma crítica normativa tanto às tendências de individualização radicais quanto ao afrouxamento da integração social decorrente, reflexos do esvaziamento ético a que a sociedade

burguesa conduz. Tais ideias, como se vê, de alguma forma adiantam-se àquelas de Durkheim e Mead.

Ao contrário da família, na qual o indivíduo, apesar de simples membro, consta como parte essencial, na sociedade burguesa o indivíduo aparece como “mônada” apartada de contextos. Ele mesmo consta como uma totalidade essencial em si, sendo ali reconhecido apenas (e bastante) como *sujeito de direito*. A tensão entre essas duas formas de reconhecimento pende negativamente para o lado da família, seja pelo esfacelamento da mesma, seja pelo *estranhamento* gerado entre seus membros. Embora o Direito liberal proteja o indivíduo pela “garantia de seus direitos essenciais”, ela não o reconhece *socialmente*, em sua ligação com contextos e projetos de vida pessoais. A sociedade burguesa, para Hegel, é o *reino das necessidades e da proteção jurídica*, isto é, da proteção da propriedade privada e da liberdade subjetiva. Na sociedade burguesa não há verdadeira liberdade, pois não há verdadeira autorrealização, a não ser naquela, incompleta, que depende da realização meramente econômica fundada na manutenção de uma liberdade formal e abstrata. A organização jurídica liberal toma os sujeitos de maneira universal: a ela, não interessam as particularidades, as peculiaridades, as biografias individuais, como interessam no interior da família, por exemplo. Enquanto mônadas com direitos individuais garantidos negativamente, os sujeitos relacionam-se por meio de interdependências que esgotam suas relações neste nível, isto é, nunca é gerada uma *unidade social*. Já Hegel, antes de Marx, reconhecia neste mecanismo, típico da sociedade burguesa, de constantes *satisfações privadas de necessidades*, tanto uma relação com a miséria quanto a transformação do trabalho e dos processos produtivos em atividades mecânicas, destituídas de sentido por si mesmas. Daí as sociedades burguesas, por meio dessa constante busca por satisfações nunca satisfeitas e do tipo de trabalho que engendra, *estranhar* os indivíduos em relação a si mesmos e aos outros<sup>48</sup>.

A análise de Hegel da sociedade burguesa mostra que, adicionalmente ao princípio da “liberdade subjetiva” e “igualdade jurídica”, é necessária uma *compensação social* bem como um *laço social*. Somente então todos poderiam realmente usufruir da liberdade burguesa. Os avanços da modernidade são, para ele, *ambivalentes*: uma vez que falham a “emancipação” e a subjetividade juridicamente reconhecida dentro de um

---

<sup>48</sup> O conteúdo crítico de tais ideias retornarão, de maneira surpreendentemente similar, dentro do paradigma da dádiva.

propósito ético, de um espírito público e solidário, só restam a tais progressos destruir-se a si mesmos.<sup>49</sup>

Junto à família, os grupos e as corporações profissionais constituem a segunda base ética do Estado. Como se sabe, é bastante controversa a concepção hegeliana de Estado – que não irei aprofundar – com destaque aos seus elementos autoritários e metafísicos (a unidade do Estado, em última instância, provou-se ser, para Hegel, no “Espírito”); de resto, típicos de seu tempo.

A despeito desta polêmica, são indispensáveis a um bom Estado, segundo Hegel, tanto as *instituições políticas*, em particular a Constituição, bem como a confiança dos sujeitos em face de tais instituições – o *patriotismo*<sup>50</sup>. Assim, a disposição ética, que se diferencia essencialmente do interesse próprio e do egoísmo e que possibilita uma vida em comum, tem suas origens no amor do seio familiar, e no patriotismo, o “amor pela nação” que o Estado representa.

Como Hegel não chegou a elaborar a fundo um conceito de solidariedade, ele aparece num sentido difuso, transitando entre os polos categoriais do patriotismo puramente racional e do amor puramente emocional, com a sociedade burguesa e seu utilitarismo no meio.

Ainda assim surpreende que Hegel tenha se valido precocemente do conceito em 1819, uma vez que a palavra *Solidarität* tornar-se-ia “hegemônica” somente no último quartel do XIX. Durante a revolução de 1848, por exemplo, a palavra *Brüderlichkeit* (fraternidade) ainda fora largamente utilizada nos textos em alemão em diversas variantes. “Hegel sem dúvida estava, em virtude de sua base de conhecimentos, em condições de se antecipar pioneiramente ao, por assim dizer, espírito do tempo alemão”<sup>51</sup>. A palavra “solidário” (*solidarisch*) é encontrada nos escritos póstumos de suas conferências berlinenses de 1819 e 1820, vindas a público somente em 1983. O editor supõe que um ouvinte, tendo feito anotações durante as conferências, mais tarde entregou-as a um escritor pago para redigi-las numa versão íntegra. O texto em questão chama-se “Filosofia do Direito”, e é possível fazer uma comparação substantiva com os *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Fundamentos da Filosofia do Direito), do mesmo Hegel, em especial

---

<sup>49</sup> ZÜRCHER, M. D.: *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft: Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität*, Francke Verlag, Tübingen, 1998, p. 32.

<sup>50</sup> “Hegel colocou-se expressamente por um Estado de Direito, onde o indivíduo fosse constitucionalmente protegido. O Estado moderno deveria ser fundado sob o *princípio da subjetividade* (a liberdade dos sujeitos), da *razão* (a vontade racional) bem como na *identidade consciente da particularidade e da universalidade*. Neste Estado deveriam estar consoantes a liberdade objetiva e subjetiva; suas leis e instituições deveriam ser racionais e corresponder à vontade dos sujeitos.” Idem, p. 35.

<sup>51</sup> ZOLL, op. cit., p. 20.

com a terceira parte, sobre eticidade (*Sittlichkeit*). Segundo o editor, como a construção e o conteúdo dos textos são quase idênticos, e como os estrangeirismos (no caso, *solidarisch*, de *solidaire*, do francês) eram evitados, normalmente optando-se por equivalentes na língua-mãe, é altamente provável que, de fato, o uso da palavra *solidarisch*, para tecer suas considerações sobre eticidade, seja, de fato, autêntico. Aparece relacionado àqueles estágios da eticidade; primeiro, à família e ao amor; em seguida, à comunidade ou à corporação, cujo propósito seria garantir a subsistência de todos os membros: “Enquanto a corporação, tendo em vista a sociedade burguesa, se coloca no lugar da família, então cabe à mesma também a preocupação pelos indivíduos, lá onde e na medida em que a força da família não alcança. Primeiramente, cabe a ela zelar pela educação dos filhos de seus membros, da mesma forma que ela, *solidariamente*, junta forças por aqueles que, acidentalmente, tenham caído em desgraça.”<sup>52</sup> Comparando este trecho com seu equivalente nos *Grundlinien*, restam poucas dúvidas acerca do pioneirismo hegeliano quanto ao uso moderno do conceito de solidariedade e quanto a sua relevância para a filosofia moral, pois se falava de uma “obrigação da corporação” em face de seus membros. Honneth, mais de um século depois, dará um tratamento pós-convencional à herança hegeliana, desenvolvendo o conceito de solidariedade como uma forma de eticidade específica.<sup>53</sup>

#### 1.4 A solidariedade trabalhista

Por volta dos anos 30 e 40 do século XIX, é introduzido o conceito de solidariedade no sentido de coesão social; nos anos 60 do mesmo século, também – e definitivamente – como solidariedade trabalhista (*Arbeitersolidarität*).

---

<sup>52</sup> HEGEL 1983, 203, apud ZOLL, op. cit., p. 22.

<sup>53</sup> Dando prosseguimento ao estudo da eticidade hegeliana dentro de uma crítica imanente, Habermas e Honneth prosseguirão, na contemporaneidade, com análises acerca da solidariedade baseada na noção hegeliana de reciprocidade do reconhecimento. Daí o retorno às preocupações de fundo investigativo da moral, cuja pretensão é identificar a normatividade da solidariedade para a constituição de uma coesão social (ou a própria democracia, no âmbito político) pós-tradicional. Herdeiros de Kant, no entanto, não buscam decalcar essa moral de um ponto de vista metafísico ou transcendente, e sim, das relações sociais práticas. Como se observa em *Faktizität und Geltung* (Facticidade e Validade), o método adotado é exaurir qualquer conteúdo transcendente, de modo a se construir uma justificação imanente da moralidade: para tal, deduz-se das relações práticas tipos ideais e, em seguida, busca-se identificar a normatividade das práticas desses tipos. Da reconstrução dos princípios normativos das práticas solidárias, seria possível extrair uma normatividade universal (consensual) da livre associação entre indivíduos. Enquanto Habermas se fia em casos bem-sucedidos de entendimento, Honneth, em *Kampf um Anerkennung* (Luta por Reconhecimento), valendo-se da categoria de reconhecimento, examina os casos de “mau entendimento” e não-reconhecimento de determinadas formas de vida. A trajetória do conceito de solidariedade dentro da teoria crítica será analisada no próximo capítulo.

Na Alemanha, os primeiros eventos práticos de solidariedade trabalhista começam a ser observados no país em função das ondas de greves, geralmente encerradas com banhos de sangue, ocorridas na primeira metade do século XIX. No ápice dos movimentos dos trabalhadores em 1848, o conceito de fraternidade ainda ocupava um primeiro plano<sup>54</sup>; no entanto, eventualmente, a palavra *Solidarität*, nessa forma afrancesada, aparecia. Ferdinand Lassale, em seu *Manuskript zur Düsseldorfer Arbeiterbildung*, dos anos 1850, vale-se explicitamente do conceito.<sup>55</sup> Antecipando-se a muitos críticos da solidariedade, ele critica a delimitação prática do conceito aos interesses particulares de determinados grupos; falando de solidariedade trabalhista, pretende ampliar o escopo de sua utilização para toda a classe dos trabalhadores, em um sentido mais universal. Consciente da dimensão instrumental e utilitarista da solidariedade, sua preocupação era canalizá-la no movimento trabalhista, visando à realização do socialismo. Em 1863, por exemplo, ele falaria do “interesse de todos os desprovidos de capital” como um interesse “solidário”<sup>56</sup>.

Em um manifesto dos trabalhadores, por conta das eleições de 1864, na França, no qual a candidatura de trabalhadores é justificada e apoiada, já é possível ler:

(...) Aqueles, que não possuem nenhuma formação nem capital, que somente através da liberdade e da solidariedade poderiam resistir às exigências egoístas e opressoras, que estão fatalmente sujeitas ao domínio do capital: seus interesses permanecem subordinados ao interesse de outros.<sup>57</sup>

A solidariedade trabalhista define-se assim, pela primeira vez, não mais naquele sentido da fraternidade revolucionária, de certa forma retórica e indistinta, mas como um claro *conceito de luta*, uma causa pela qual todos se uniam concretamente, solidariamente. A causa: o combate

---

<sup>54</sup> No auge da Revolução de 1848, o filósofo Charles Renouvier (1815-1903) escreveu, pela causa do ministro Hyppolyte Carnot, o *Manuel Républicain de l'homme et du citoyen*, onde se pode ler:

“74. A República reconhece a cada burguês – em nome da fraternidade – os seguintes direitos: I. O direito a trabalhar e a viver do seu trabalho; 2. O direito à formação societária e, de resto, a formação necessária ao desenvolvimento de suas atividades.

75. A República se obriga – em nome da fraternidade e através de todos os meios disponíveis – a fomentar a formação de associação de empregados, bem como introduzir a divisão da propriedade fundiária que, no momento, se encontra nas mãos de ociosos, de modo a atingir a supressão do trabalho assalariado.”

Mas ao final da mesma obra, numa seção dedicada ao “esclarecimento dos direitos e obrigações dos homens e dos cidadãos”, lê-se: “A solidariedade, no bem e no mal, é uma lei da humanidade: não é ao homem dado, é-lhe impossível, salvar-se ou perder-se sozinho; nenhum homem é verdadeiramente bom, verdadeiramente inteligente, enquanto outro homem padece.” Apud ZOLL, op. cit., p. 34

<sup>55</sup> Idem, p. 61.

<sup>56</sup> Idem, p. 62.

<sup>57</sup> Idem, p. 54

aos efeitos extenuadores da racionalidade econômica, vivenciados como exploração, pela classe operária, nas jornadas de trabalho e nos baixos salários correspondentes. A “igualdade da situação” (*Gleichheit der Lage*), dada à adversidade constante coletivamente vivenciada e já compreendida em sua relação com a lógica do capital, fornecerá a base identitária dessa solidariedade combativa que busca se fortalecer na mesma medida em que a opressão é vivida. Solidariedade como coesão, dependente de um “sujeito unificado”, mas que requer um adversário claramente identificado.

Na I Associação Internacional de Trabalhadores de 1864, o regulamento provisório mencionaria a importância da solidariedade entre “trabalhadores de diferentes atividades em todos os países”, bem como da “unidade fraterna entre aqueles economicamente ativos de todas as nações.”<sup>58</sup>

Nas últimas décadas do século XIX, “solidariedade” já seria um conceito plenamente consolidado no movimento trabalhista alemão. Em 1869, dois anos após a publicação da primeira edição de “O Capital”, o conceito novamente constaria de um chamado social-democrata de Mainz:

Reflitam: nós, todas as crianças, todos os irmãos, somos uma grande família de trabalhadores. Resta, portanto, que a solidariedade deva constituir uma verdade, uma questão de honra para todo o trabalhador. Nossa causa, é a causa de vocês; a causa de vocês, é nossa. Onde lhes fizerem mal, fazem o mal a nós também; onde vocês nos fazem o bem, fazem vocês o bem a si mesmos; portanto, somos todos um, numa mesma luta por um mesmo objetivo.<sup>59</sup>

Wilhelm Liebknecht, em 1871, em seu escrito *Zu Schutz und Trutz* (Para Proteção e Resistência), solidariedade aparece como “o mais elevado conceito moral e cultural”:

Repousa primeiramente, na sociedade, o germe da eticidade. O homem deveria, primeiramente, compreender que lhe é vantajoso ligar-se aos seus semelhantes, ao invés de com eles guerrear e, com isso, viver sob perigo e medo constantes. O fundamento de toda a moral, “faça ao próximo, o que você quer que lhe façam”, é produto da necessidade, da compreensão de que os homens possuem interesses solidários. Tal solidariedade se encontrava livre, inicialmente, apenas em pequenos círculos; só se tornou ampliada no longo aprendizado de experiências desagradáveis, até finalmente nos chegar tão dilatada, que a última barreira da solidariedade poderá ser contida somente pela violência da baioneta. O conceito de uma solidariedade

---

<sup>58</sup> Idem, p. 56.

<sup>59</sup> BEIER, G.: “Solidarität und Brüderlichkeit” in MEYER, T. (org.): *Lexicon des Sozialismus*, Köln, Bund-Verlag, 1986, p. 549.

humana geral é o mais elevado conceito moral e cultural. Realizá-lo plenamente, eis a tarefa do socialismo.<sup>60</sup>

O próprio Marx se valeria do conceito, ao mencionar a tendência dos trabalhadores em organizar-se em associações. Embora não apareça expressamente, em seu manifesto comunista de 1848 pode-se ler: “O progresso da indústria (...) coloca no lugar do isolamento do trabalhador sua união revolucionária através da associação” – o que indica em que sentido o conceito será utilizado posteriormente. Utilizaria ainda abertamente o conceito como “solidariedade internacional” no Congresso de Haia de 1872, que marcaria o início dos conflitos entre comunistas e anarquistas:

Cidadãos, pensemos neste princípio básico da Internacional: a solidariedade. Somente quando este princípio de sacrifício (*lebensspendende Prinzip*) se firmar sobre o conjunto de trabalhadores de todos os países, teremos alcançado o grande objetivo final, ao qual nos fixamos. A revolução tem de ser solidária, isso detivemos do grande exemplo da Comuna de Paris, que fracassou porque em todos os centros, Berlin, Madri, etc., nenhum movimento revolucionário considerável ocorreu, comparável ao poder da insurreição dos proletários de Paris.<sup>61</sup>

Um aspecto especial do conceito seria enfatizado por Marx – a conexão dos indivíduos (*Zusammenhang der Individuen*) – e a inexorável dependência mútua:

Quanto mais profundamente regredimos na história, mais surge o indivíduo em formação como um produto dependente, como pertencente a uma grande totalidade: primeiramente, de uma maneira natural, à família e ao tronco de uma família; mais tarde, do antagonismo e da fusão dos troncos, à comunidade daí originada em suas diversas formas.<sup>62</sup>

Dessa maneira, Marx se alinha à tradição hegeliana, que enfatiza a dependência e a interrelação dos homens para a satisfação de suas “necessidades residuais” (*der übrigen Bedürfnisse*), mas que em Marx já aparece como a “totalidade das necessidades” (*gänzliche Notwendigkeit*). Marx desenvolve essa ideia ao afirmar que, pioneiramente, na sociedade burguesa, as diversas formas de conexão social opõem-se à consciência individual como necessidade externa (e daí sua ilusão – e do liberalismo – de uma suposta independência,

---

<sup>60</sup> Zoll, op. cit., p. 62.

<sup>61</sup> Marx e Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*

<sup>62</sup> ZOLL, R.: *Was ist Solidarität heute?* Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 2000, p. 57. Infelizmente, Zoll não cita a fonte deste trecho atribuído a Marx.

expressa pela sua “liberdade”). Porém, “o homem é, num sentido verdadeiro, um animal político (*zoon politicon*), não apenas um animal social, mas um animal que somente na sociedade pode se individualizar”<sup>63</sup>. Certamente, a origem do capitalismo e do trabalho assalariado são pressupostos para que o homem possa se encontrar nessa situação: estar consciente de sua ligação mútua com os demais membros da sociedade como *indivíduo*, ainda que um indivíduo não-emancipado. Como se sabe, Marx enxerga uma limitação na conexão estabelecida, dentro do capitalismo, entre o desdobramento da individualidade e as relações sociais, razão por que antevê, como única condição para a realização plena do desenvolvimento do indivíduo, a sociedade comunista.

Dessa forma, Marx se adianta a pensadores como George Herbert Mead, ao postular que o desenvolvimento da individualidade, ou a individualização, é dependente das conexões, dos laços sociais estabelecidos. Esta condição existencial contraditória, que atrela a individualização ao aprofundamento dos laços sociais, aparecerá também no conceito de solidariedade orgânica de Durkheim e nas teses de Weber sobre a diferenciação social e, já no séc. XX, terá um valor significativo para os autores da Teoria Crítica, que levarão suas consequências ao extremo, seja na “filosofia da consciência” (representados, genericamente, por Adorno e Horkheimer), seja dentro do paradigma comunicativo (a partir de Habermas e seus seguidores atuais).

Assim, nunca o indivíduo atingiu um tamanho grau de individualidade quanto sob as vestes do trabalhador livre. As conexões sociais no capitalismo, portanto, equilibram-se na necessidade contraditória de uma cooperação em grande escala de todo o tecido social, mas segundo uma lógica necessária de individualização. Naturalmente, a crítica de Marx concentra-se na aparência da liberdade do indivíduo, dentro do capitalismo, e ao seu desenvolvimento meramente instrumental, nunca plenamente realizado. Segundo ele, numa sociedade de indivíduos livres, onde as condições de existência estão sob o controle de todos, seria, finalmente, possível vivenciar uma solidariedade verdadeiramente universal, posto que fundada na igualdade completa. A solidariedade, dentro de uma sociedade fundada nas relações sociais capitalistas, constitui uma forma especificamente moderna de laço social entre consciências, baseada na autodeterminação de indivíduos apenas parcialmente livres. E numa sociedade emancipada, a solidariedade trabalhista, restrita àquela classe que possui plena consciência da essência expropriadora do capital, ter-se-ia generalizado por todo tecido social e se aprimorado

---

<sup>63</sup> Zoll, op. cit., p. 57.

qualitativamente, libertando inclusive os capitalistas – que, segundo Marx, só tomam plena consciência da lógica do capital quando vão à bancarrota.

Entretanto, a ideia de solidariedade, em Marx, não se apresenta necessariamente sob este conceito, diga-se de passagem, raro em seus escritos, e que aludem, como vimos, à necessidade de coesão dos trabalhadores, nacional e internacionalmente, frente a um capitalismo igualmente organizado nestes níveis. Aparecerá, muito mais, num sentido instrumental, não contemplando totalmente a semântica da solidariedade: como *cooperação*.

Desde o fim do séc. XVIII, lentamente foram surgindo pela Europa práticas de organização do trabalho e de socialização, altamente influenciadas pelo iluminismo rousseauiano, pelo pensamento romântico oitocentista, pelo socialismo utópico de Owen (que deu origem ao “socialismo associativista e cooperativo”), por Fourier (à “livre associação”)<sup>64</sup> e por idealistas como Proudhon (mutualismo) e Lassalle (grande debatedor de Marx): trata-se do *cooperativismo*, movimento social baseado na solidariedade entre os trabalhadores, que obteve algum êxito entre os anos de 1840 e 1880 e que buscava combater o capitalismo não numa frente política, e sim econômica, internamente a partir da própria experiência produtiva, organizada segundo moldes autogestionários. Aos poucos, essas práticas foram sendo abandonadas em prol do movimento sindical, que passaria a enxergar no cooperativismo um retrocesso em direção à revolução<sup>65</sup>.

Como em relação à solidariedade, Marx tratou do tema do cooperativismo apenas episodicamente, embora de uma maneira bastante aguda. Grande parte de suas colocações encontram-se em seus escritos mais políticos, dirigidos ao operariado; alguma coisa é encontrada nos clássicos, que procurei comentar aqui.

O período do pensamento de Marx que abarca o cooperativismo inicia-se com as reflexões sobre o socialismo utópico em o “Manifesto Comunista” e prolonga-se até a “Crítica ao Programa de Gotha”, isto é, trinta anos.

---

<sup>64</sup> A sociedade preconizada por Charles Fourier seria organizada em “falanstérios” – mistura de “falange” e “monastérios”. Na utopia de Fourier, a sociedade estaria encadeada por “elos societários”, nos quais os diversos setores produtivos estariam harmonicamente conectados pelas associações de indivíduos entregues ao jogo harmonioso das paixões, em reação ao individualismo fruto do liberalismo econômico. Dessa forma, o “coletivismo” é negado. KONDER, L.: *Fourier, o socialismo do prazer*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1998

<sup>65</sup> Embora já no II Reich os sindicatos estivessem proibidos, os trabalhadores criaram associações de auto-ajuda, onde puderam desenvolver seu senso de solidariedade, orientadas pelo mutualismo da qual falava Proudhon (as *Mutuelles*). Igualmente, com a permissão para a formação de cooperativas, em 1867, estes espaços tornar-se-iam laboratórios para o aperfeiçoamento da solidariedade. No entanto, a proibição do ramo francês da *Internacional*, em 1868, e o sufocamento violento da Comuna de Paris, em 1871, sem dúvida marcaram um retrocesso considerável para a constituição da solidariedade trabalhista que brotava dos empreendimentos autogestionários.

Como se sabe, a crítica de Marx aos socialistas utópicos aponta para a ausência da categoria “totalidade”, visível na abdicação de ações mais propriamente *políticas*, para fiar-se em experiências fechadas e isoladas de autogestão, ignorando as relações deste pequeno mundo utópico com o resto da sociedade. Em o “Manifesto...”, esta questão já é apontada; no entanto, Marx ressalta a importância prática desses empreendimentos por liberarem certo potencial crítico e criativo.

Neste sentido, um dos pontos centrais do cooperativismo – a abolição do trabalho assalariado e gestão como mera administração da produção – não haveria de passar despercebido por Marx que, em seu “Manifesto de Lançamento da Associação Internacional dos Trabalhadores”<sup>66</sup>, se posicionaria vivamente em favor do cooperativismo:

Mas o futuro nos reserva uma vitória ainda maior da economia política dos proprietários. Referimo-nos ao movimento cooperativo, principalmente às fábricas cooperativas levantadas pelos esforços desajudados de alguns “hands” [operários] audazes (...) Pela ação, ao invés de por palavras, demonstraram que a produção em larga escala e de acordo com os preceitos da ciência moderna pode ser realizada sem a existência de uma classe de patrões que utiliza o trabalho da classe dos assalariados; que, para produzir, os meios de trabalho não precisam ser monopolizados, servindo como um meio de dominação e de exploração contra o próprio operário; e que, assim como o trabalho escravo, assim como o trabalho servil, o trabalho assalariado é apenas uma forma transitória e inferior, destinada a desaparecer diante do trabalho associado que cumpre a sua tarefa com gosto, entusiasmo e alegria. Na Inglaterra, as sementes do sistema cooperativista foram lançadas por Robert Owen; as experiências operárias levadas a cabo no continente foram, de fato, o resultado prático das teorias, não descobertas, mas proclamadas em altas vozes em 1848.

Marx, assim, crê ser possível pensar-se no cooperativismo como alternativa de ação política contra o capitalismo, quando estendido para além dos pequenos empreendimentos isolados; a escala ampliada de produção e a ciência poderiam fazer o modelo cooperativista concorrer em condições de igualdade com o modo de produção tipicamente capitalista. Afinal, com o desaparecimento da figura do patrão, bem como o do salário (entidades indissociáveis dos modelos heterogestionários capitalistas), toma lugar a *autogestão* e o *trabalho associado*, no qual os excedentes são democraticamente divididos.

Se o sindicalismo constituía um *momento* de um processo de longo prazo, cuja meta seria constantemente contrabalançar as ações da burguesia, visando garantir e ampliar a

---

<sup>66</sup> Apud: HADDAD, Fernando *et. al.* : *Sindicatos, Cooperativas e Socialismo*, São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2003, p. 31

qualidade de vida dos trabalhadores e salvaguardar os interesses da classe operária (enquanto não se apresentassem concretamente condições históricas para a superação do sistema), o cooperativismo seria um movimento *com pretensões de totalidade*. Ao contrário do sindicalismo, não se trata mais de fazer reivindicações junto ao Estado burguês. O êxito cooperativista depende de uma mudança intrínseca de comportamento, por séculos arraigada, que predispõe o trabalhador, sempre, a servir, a isolar-se entre seus afins, que se identificam com essa posição por força das coerções do sistema produtivo. O cooperativismo seria, para Marx, um empreendimento político de amplo significado prático-teórico, desde que se lançasse a uma jornada de *expansão coordenada*, por meio da qual seria possível eliminar a segunda condição de manutenção do modo capitalista, isto é, a anarquia da divisão social do trabalho:

Se a produção cooperativa for algo mais que uma impostura e um ardid; se há de substituir o sistema capitalista; se as sociedades cooperativas unidas regularem a produção nacional segundo um plano comum, tomando-a sob seu controle e pondo fim à anarquia constante e às convulsões periódicas, conseqüências inevitáveis da produção capitalista – que será isso, cavalheiros, senão comunismo, comunismo “realizável”?<sup>67</sup>

Deduz-se, assim, que o fundamental, para Marx, seria que as cooperativas *cooperassem* entre si segundo um plano político definido e *orquestrado*; em rede e em grande escala; *transnacionalmente*, embora devesse, primeiramente, constituir-se com solidez no âmbito legal das nações. Uma ampla cooperação entre cooperativas (uma “cooperação de segundo grau”) poderia negar a anarquia da divisão social do trabalho, o que qualificaria o cooperativismo para servir de meio de superação do modo capitalista de produção. Mas esta variante da solidariedade trabalhista não gozaria de tanto êxito quanto aquela desenvolvida no movimento sindical.

Por conta dessa origem contrária ao “socialismo científico” iniciado com a obra de Marx e consolidado sob uma forma específica pelos marxistas posteriores, as práticas mutualistas e autogestionárias<sup>68</sup>, durante as décadas marcadas pela luta e conquista de direitos proletários ao

---

<sup>67</sup> MARX, K.: “A guerra civil na França” in: MARX, K.; ENGELS, F. Textos 1. São Paulo. Alfa-ômega, 1977, p. 197

<sup>68</sup> Denominações como “associacionismos”, “comunalismos”, “conselhos”, “anarco-sindicalismos”, “soviets”, “autogestão socialista”, “cooperativismo” são associadas a tais práticas. No entanto, o termo “cooperativismo” acabou se consolidando, a meu ver, de maneira prejudicial à análise, pois no passado encobriu – e ainda encobre – os verdadeiros potenciais que o termo “autogestão” entrevê. Esse problema conceitual será retomado mais adiante, até porque é comum empreendimentos autodenominarem-se “cooperativas”, mas que são, na verdade, empresas capitalistas, uma vez que assalariadas.

longo do século XIX e XX, foram aos poucos sendo tratadas como formas superficiais de ajustamento às contradições do sistema capitalista, jamais visando ao rompimento de suas estruturas<sup>69</sup>. Embora Hobsbawm<sup>70</sup> reconheça esses movimentos como precursores das distintas conceituações do “primeiro socialismo”, a leitura reducionista do marxismo clássico que vingou no ocidente enxergaria no cooperativismo senão uma maneira rudimentar de fortalecimento da solidariedade entre os trabalhadores (pois pré-classistas) e uma alternativa econômica questionável ao capitalismo. Em nome da solidariedade trabalhista, entendida enquanto compromisso da classe trabalhadora, via sindicato, como meio de pressão ou resistência às investidas do sistema econômico, perdeu-se a espontaneidade das livres associações produtivas que, em grande medida, tinham ancoragem na sociedade civil, conceito abandonado pelo marxismo como epifenômeno sem valor político no contexto das lutas focadas na distribuição. Assim, os debates já no séc. XX acerca da maneira ótima da realização dos ideais socialistas seriam articulados, prática e teoricamente, em torno de posições revolucionárias ou reformistas – e ambas abririam mão do conceito de sociedade civil. As disputas entre comunistas e social-democratas, durante quase todo o séc. XX, estariam demarcadas por uma *doxa política* comum: que ordenamento econômico melhor beneficiaria a população e balizaria o melhor caminho para uma sociedade emancipada? Se o comunismo naufragou com a queda do Muro, o Estado de Bem-Estar social perdeu sua legitimidade e eficiência. Restou à esquerda pensar a possibilidade da emancipação pela transformação da figura historicamente privilegiada do socialismo, a ser tratada não como eticidade pré-concebida, a ser alcançada politicamente, mas como modelo procedimental de radicalização da democracia (via sociedade civil e concretização de demandas pelo Direito) sem negar, com isso, a herança normativa das antigas revoluções.<sup>71</sup> Adiantando parte das discussões que serão levadas a cabo na segunda e terceira partes, por ora é suficiente apontar que a raiz destes problemas encontra-se, como veremos, numa série de equívocos

---

<sup>69</sup> “A Revolução de Outubro não produziu apenas uma divisão histórica mundial, ao estabelecer os primeiros Estados e sociedades pós-capitalistas, mas também dividiu o marxismo e as políticas socialistas [...]. Após a Revolução de Outubro, as estratégias e perspectivas socialistas começaram a basear-se mais em exemplos políticos [tendo a revolução como horizonte] que em análises do capitalismo”. THERBORN, Göran, *apud* HOBBSAWM: *A Era dos Extremos*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 363. O trecho entre chaves é meu.

<sup>70</sup> HOBBSAWM, E (org.): *História do Marxismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

<sup>71</sup> Esta problemática é colocada claramente no texto de Habermas, J. “Que significa socialismo hoje? Revolução recuperadora e necessidade de revisão de esquerda” in *Novos Estudos CEBRAP*, 30, julho de 1991. Com esta colocação, adianto o posicionamento crítico que seguirei no capítulo seguinte, quando perseguirei o conceito de solidariedade dentro do paradigma comunicativo da teoria crítica contemporânea. Este tema será retomado, portanto, com mais profundidade a seguir.

presentes já na própria ontologia do ser social em Marx<sup>72</sup> e, principalmente, *na identidade que o marxismo posterior conferiu à sociedade política e civil*<sup>73</sup>, fundindo-as. Tem-se, ainda, o *problema da utilização exaustiva do paradigma produtivista* (na realidade, base de todos estes equívocos) e o conseqüente problema da eleição de um portador da emancipação, bem como da concepção de uma vida ética emancipada, diante do fato do pluralismo das sociedades contemporâneas.

Assim, dentro do marxismo, a solidariedade consolidar-se-ia estritamente como conceito de luta, principalmente via movimento sindical. Uma parcela da solidariedade trabalhista, que poderia ter sido explorada prática e teoricamente via cooperativismo, foi deixada de lado, ressurgindo apenas no fim de séc. XX como resposta aos problemas da globalização e à reestruturação produtiva.

Prosseguindo, perto da elaboração marxiana a respeito da solidariedade, a visão dos anarquistas certamente soará ingênua. Solidariedade é vista, no lugar do amor e de outros sentimentos, como a base da coesão social. Peter Kropotkin e outros se referem a uma suposta “solidariedade natural” observável nas cidades medievais, sob a forma de “auxílio mútuo”, conceito este, por sua vez, derivado do mundo animal.<sup>74</sup> Enumerando exemplos dessa solidariedade dos bichos, os anarquistas contrariam pensadores como Darwin e Hobbes. Já entre os “bichos humanos”, vêem exemplos dessa solidariedade essencial nas operações de salvamento, por conta de catástrofes naturais etc. O progresso moral da humanidade estaria assentado na assistência mútua dos indivíduos.

---

<sup>72</sup> Por limitações inerentes aos limites da discussão, não me estenderei aqui a respeito. A construção de um “homem genérico” e de um “ser social” (a partir da dedução de um “trabalho humano abstrato”), talhados ao custo dos sujeitos enquanto *indivíduos*, fez com que a “teoria da emancipação humana”, em Marx e especialmente no marxismo posterior, só fosse possível pelo viés da luta de classes. Isso acarretaria não apenas uma lamentável desvalorização do conceito de sociedade civil, como revelaria, no socialismo real, um brutal desrespeito à individualidade, depreciada como “burguesa”. Para maiores detalhes ver o fragmento “O Trabalho Estranhado” (originalmente, dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*), tradução de Jesus Ranieri, de “Entfremde Arbeit und Privateigentum”, publicado em “Ideias”, Ano 9 (2)- 10 (1), Campinas, 2003, pp 455, no qual Marx desenvolve seu conceito de “homem genérico”. Ver também LUKÁCS, G. *The Ontology of Social Being*, London, Merlin, 1978. Para uma crítica específica ao conceito de “homem genérico” e a toda ontologia marxiana, ver SOUZA, José Crisóstomo: *A Questão da Individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*, Campinas, Unicamp, 1993, onde o autor recupera criticamente o individualismo de “São Max”, voltando-o, agora, contra o próprio Marx, numa espécie de réplica tardia à *Ideologia Alemã*.

<sup>73</sup> Ver a análise de KOLAKOWSKI, L. : “O mito da auto-identidade humana: a fusão das sociedades civil e política no pensamento socialista” in AVRITZER, L (org) *Sociedade Civil e Democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994

<sup>74</sup> ZOLL, op. cit., p. 59.

Mas a solidariedade não se resume a esses episódios de mutualismo observáveis no reino animal, que por simples analogia seriam aplicáveis ao reino político. Essa solidariedade espontânea, natural, será explorada por Durkheim, sob o conceito de solidariedade mecânica.

A despeito do abandono de uma modalidade importante de solidariedade trabalhista (que seria retomada somente no final do séc. XX, com os movimentos globalmente observáveis de Economia Solidária), a virada para o século XX coincidiu com um dos períodos mais férteis da história dos movimentos trabalhistas e para a ideia de solidariedade. Na França, chega ao poder um governo de esquerda; na Inglaterra, tem-se o *New Unionism* e a propagação dos princípios solidários; na Alemanha, criam-se leis sociais, fundam-se sindicatos ou fortalecem-se aqueles preexistentes. Por todas as economias fortes da Europa ocidental, incrementa-se o número de membros de associações trabalhistas e sindicatos. A II Internacional, reestruturada, elege o primeiro de maio “o dia de demonstração dos trabalhadores de todas as nações”, ocasião em que deveriam “manifestar suas demandas e sua solidariedade”.<sup>75</sup>

O escopo da solidariedade amplia-se em duas frentes: no tocante a realizações de greves e de outras formas de luta aberta, e no âmbito da organização dos processos e salvaguardas, o que se poderia chamar de “solidarização” das estruturas institucionais envolvidas com os trabalhadores. Na França, o fortalecimento do movimento sindical coincidiu com o aprofundamento das relações solidárias entre artesãos e trabalhadores, cujas lideranças abriram mão da defesa de seus interesses diretos (muitas vezes conflitantes) para somarem forças. As mulheres também se organizaram sindicalmente e realizaram greves vultosas em 1909-1910.

Para encerrar a discussão sobre a solidariedade trabalhista, resta mencionar um autor pouco esquecido, mas que elaborou algumas reflexões sobre o conceito de solidariedade trabalhista no início do séc. XX. Trata-se do sociólogo alemão Robert Michels, nascido em 1876 e morto em 1936. Em linhas gerais, para Michels<sup>76</sup>, a solidariedade, num país, seria tão maior, no interior de uma classe, quanto maiores fossem os antagonismos econômicos e sociais. É da experiência da desigualdade e da injustiça que brotam as práticas solidárias. O sindicato, assim, surge como lugar privilegiado do emprego prático e cotidiano da solidariedade. Uma desinteressada solidariedade geral da sociedade seria, para ele, uma utopia. Entretanto, a solidariedade nem sempre é empiricamente demonstrável, pois ela se dá tipicamente entre

---

<sup>75</sup> ZOLL, op. cit., p. 63

<sup>76</sup> Ver MICHELS, R.: “Materialism zur einer Soziologie des Fremden” In: G. SALOMON, *Jahrbuch für Soziologie*. Karlsruhe, G. Braun, 1925, Vol 1 37-61.

aqueles que compartilham situações comuns e não entre estranhos (aqueles afetados diferentemente pela injustiça ou desigualdade); portanto, para Michels, a solidariedade não é típica de interações intergrupais.

Como fundamentos da solidariedade, ele aponta a “igualdade da situação social” (*Gleichheit der sozialen Lage*) e a “igualdade de interesses” (*Gleichheit der Interessen*). Daí a solidariedade trabalhista constituir o principal reservatório de solidariedade. Os sindicatos, para Michels, oferecem a possibilidade de praticar-se a solidariedade, embora uma solidariedade sindical geral não passasse, para ele, de uma utopia, pelas razões acima expostas. Dentre os aspectos negativos, Michels aponta para uma deficiência crônica do movimento trabalhista, qual seja, catalisar em um vetor unificado as energias de luta e formular claramente um objetivo comum. Partidarismos e um empobrecimento da solidariedade são assim observados bem como uma tendência, para ele deplorável, de se imporem os valores solidários de maneira coercitiva (como exemplos, a entrada à força nos sindicatos e a disciplina de greve), ou mesmo a violência física contra os *déviacionistes*; desnaturando, assim, sua essência.

Uma vez que a solidariedade para ele se define com base na igualdade de situação e na igualdade de interesses, o melhor espaço para o desenvolvimento de uma solidariedade mais ampliada seria a sociedade civil, posto que a sociedade política constitui o espaço da autoridade e dos partidos de massa.<sup>77</sup> Assim, Michels apontou para o problema, até hoje presente, da generalização da solidariedade por sobre determinadas fronteiras, uma vez que nem mesmo o movimento operário foi capaz de instaurar, em seus anos áureos, uma solidariedade irrestrita. Adicionalmente, a burocratização e o processo de oligarquização do movimento operário desestabilizariam a solidariedade dos membros dos sindicatos. A burocratização destes, fruto da ingerência dos partidos políticos na práxis do movimento, aproximaria a natureza dos sindicatos àquela observada nos partidos, com um déficit claro para a solidariedade.

Michels constataria, em sua época, fatos que hoje são lugares-comuns. Para ele, dois grandes prognósticos de Marx desmentiram-se na prática: a crescente polarização social e a pauperização absoluta. No lugar delas, observa-se a efetividade dos processos de diferenciação social, que levariam a uma nova composição do emprego. Mas não apenas isso, a diferenciação, ao criar novos espaços para formação de identidades, fragmenta o foco que se depositava sobre

---

<sup>77</sup> A esse respeito, ver Michels, R.: *Sociologia dos partidos políticos*, Brasília: Universidade de Brasília, 1982. Se a sociedade civil é o lugar da solidariedade, a sociedade política, pelo contrário, o lugar da *Leadership*, da autoridade e dos partidos de massa. Para Michels, a solidariedade sindical – que teria uma ancoragem na sociedade civil – perderia esta raiz ao sucumbir aos imperativos da sociedade política.

um único oponente, agora variado. Constata, por conseguinte, a multiplicação do debate entre os assalariados, o que ele designa como uma “luta de classe dentro da classe”<sup>78</sup>. Aponta a tendência para a instrumentalização da solidariedade dos trabalhadores para os propósitos dos partidos políticos, dentro de um capitalismo cada vez mais organizado e complexo.

Portanto, em Michels, o conceito de solidariedade restringe-se, na prática, claramente à solidariedade trabalhista: “igualdade de situação (ou contexto) social” e a conseqüente igualdade de interesses são as palavras-chave para seu conceito de solidariedade bem como a ideia da identificação clara de um oponente sobre o qual se possam canalizar forças. Diferenciação social (e a pluralização dos debates); a burocratização do movimento; a ingerência dos partidos nos sindicatos; a instauração de uma solidariedade coercitiva por meio até da violência física; todos são fatores desestabilizadores da solidariedade bem como do próprio movimento operário, dentro de um capitalismo tornado, então, surpreendentemente mais complexo.

A contribuição da análise de Michels é ampla. Além do já mencionado “desmentido” dos prognósticos de Marx, adiantando-se em décadas ao debate sociológico a respeito do legado marxiano, sua análise da diferenciação social e da intervenção do campo do poder sobre as organizações da sociedade civil contém algo que o aproxima muito dos escritos habermasianos acerca da colonização do mundo da vida.

Confirmando parte de seus prognósticos sobre a solidariedade trabalhista sindical<sup>79</sup>, aparecem na Europa, logo em seguida ao fim da Segunda Guerra, diversas organizações de trabalhadores que visavam instaurar uma espécie de solidariedade coercitiva, disciplinadora, monológica, que, ao longo das décadas, tornar-se-ia insatisfatória e anacrônica diante da emergência de diferenças qualitativas e identitárias em formas éticas para além da esfera do trabalho, que não poderiam ser simplesmente forçadas à solidariedade sindical.<sup>80</sup> Como exploraremos adiante, dois processos passam a operar: primeiro, a conversão da solidariedade

---

<sup>78</sup> Zoll argumenta que, durante a República de Weimar, a constante instabilidade política que o partido comunista alemão criava, dentro da esquerda, ao focar seus ataques nos socialistas, teria sido, inclusive, um dos motivos para a desarticulação dessa esquerda por ocasião da ascensão dos fascistas, que tiraram claro proveito disso esmagando a todos, posteriormente.

<sup>79</sup> Os fatos históricos subseqüentes a sua obra demonstrariam o real valor de sua análise acerca da solidariedade no movimento operário. A subida do governo de esquerda de Léon Blum, na França, em 1936, viabilizada por um compromisso dos partidos de esquerda de somar forças contra a ameaça fascista, ao invés de subtraí-las em disputas caseiras inócuas; as vitórias fascistas na Alemanha e Itália, facilitadas pelos desentendimentos da esquerda; a trágica derrocada da república espanhola e a subida de Franco, que teria certamente mais a agradecer à rivalidade fatal entre os anarco-sindicalistas da CNT (*Confederación Nacional del Trabajo*) e dos socialistas da UGT (*Unión General de Trabajadores*) que ao apoio de Hitler e Mussolini; tudo isso demonstra a acuidade de suas análises.

<sup>80</sup> Ver OFFE, C.: *Partidos Políticos y Nuevos Movimientos Sociales*, Madri, Editorial Sistema, 1990

trabalhista em política social. O crescimento econômico da sociedade levou ao aparecimento de um sistema de seguridade que passou a regularizar e controlar a solidariedade. A realização da solidariedade trabalhista torna-se cada vez mais uma prerrogativa do Estado. Com isso, ela se torna impessoal, e surge um novo tipo de relação solidária, problemática, cada vez mais moldada pelos imperativos burocráticos. Um outro aspecto é o desafio que as organizações trabalhistas e a própria solidariedade trabalhista se vêem obrigadas a enfrentar, num contexto em que o trabalho se torna cada vez menos necessário para a reprodução da sociedade. A automatização torna supérfluo o trabalho humano, e as reformas conduzidas pelo Estado de bem-estar, no intuito de minimizar os riscos do desemprego – e na impossibilidade prática de realização do pleno emprego<sup>81</sup> – acabam por converter os trabalhadores e cidadãos em clientes de uma burocracia que se dá por satisfeita em garantir a reprodução dos mesmos como consumidores de bens massa, existencialmente limitados a este papel.<sup>82</sup>

Se o processo de trabalho e o paradigma produtivista têm sido continuamente questionados nos últimos decênios, o próprio conceito de solidariedade trabalhista se encontra em plena redefinição.<sup>83</sup>

### 1.5 Um ponto de convergência e de fuga: Durkheim

Em meados do séc. XIX, foi Auguste Comte o primeiro autor a tratar do conceito de solidariedade na Sociologia. O surgimento da sociedade industrial, a ideia de um progresso irresistível, o desenvolvimento das nações europeias, o domínio dos homens uns sobre os outros, na sociedade industrial, tudo isso levou Comte a diagnosticar uma mudança qualitativa nos laços sociais entre os indivíduos e a se questionar sobre como se processariam os laços entre os homens no contexto de então: “O fenômeno da coesão social é por ele descrito, em seu sistema teórico, através do termo solidariedade”<sup>84</sup>. Neste sistema teórico, a divisão do trabalho é tomada como um fenômeno societário geral ao qual se liga a solidariedade, operando por sobre os indivíduos. Ela é

<sup>81</sup> Ver OFFE, C.: “Full Employment: Asking the Wrong Question?”, in *Dissent*, 1995, n° 4.

<sup>82</sup> Adicionalmente, ver: OFFE, C. *Problemas estruturais do Estado capitalista*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984. Também Offe, C. *Capitalismo desorganizado*. Brasiliense, Brasília, 1995, e OFFE, C.: *Herausforderungen der Demokratie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.

<sup>83</sup> Ver ZOLL, R: “Von der Arbeitersolidarität zur Alltagssolidarität” in *Gewerkschaftliche Monatshefte*, 6, 1988. Este texto encontra-se também disponível no Wikipedia, no verbete sobre o autor.

<sup>84</sup> TRAGL, T.: *Solidarität und Sozialstaat: Theoretische Grundlagen, Probleme und Perspektiven des modernen sozialpolitischen Solidaritätskonzeptes*. München, Hampp, 2000, p. 67.

responsável pelo sentimento de pertencimento que leva os homens a serem responsáveis uns pelos outros. Ao mesmo tempo em que o fenômeno da divisão do trabalho garante a coesão social, pode contraditoriamente levar à sua fragmentação, especialmente quando os imperativos puramente econômicos passam ao primeiro plano da organização social. O papel do Estado, em Comte, seria precisamente o de intervir nesse processo e regulá-lo, tornando-o menos contraditório. A contribuição de Comte, no aspecto que aqui nos interessa, é precisamente sua caracterização da divisão do trabalho e da especialização como um fenômeno típico da modernidade, fundamental para a geração de um “equilíbrio social”, no qual a solidariedade exerceria papel ativo, como coesão social, contrabalanceando os efeitos desagregadores deste processo.<sup>85</sup>

Ferdinand Tönnies, como outros pensadores de seu tempo, também se ocupa das questões relativas ao desenvolvimento e manutenção da coesão das sociedades. Tönnies foi o primeiro autor a analisar especificamente a transformação da solidariedade no séc. XIX, descrevendo como a transição da *Gemeinschaft* para a *Gesellschaft* substituiu os valores tradicionais comunitários, incorporados nas unidades de pequena escala da família, vizinhança e aldeia, por valores, sentimentos e necessidades individualizadas.<sup>86</sup> Em sua análise, conclui que os valores que embasavam as estruturas comunitárias cederam gradualmente lugar, desde o séc. XIX, à organização societária moderna fundada na racionalidade econômica e na livre competição de interesses individuais. Segundo Tragl, em Tönnies, “comunidade e sociedade são entendidas como dois modelos dialéticos no processo de desenvolvimento”<sup>87</sup>. Nas sociedades tradicionais, a solidariedade é considerada um valor central, mas no momento em que adentra na modernidade, ela é suplantada pelo caráter parasitário do capitalismo. Como alternativa para se recuperarem os valores solidários na sociedade, Tönnies propõe a difusão de formas cooperativas de organização: “Dessa perspectiva da sociologia aplicada, ele reivindica a revitalização da comunidade, por ele descrita, na forma de instituições organizadas cooperativa e

---

<sup>85</sup> “(...) para Comte, o princípio da diferenciação e especialização é também uma ameaça aos sentimentos de comunidade e união. Em contraste a Comte, Herbert Spencer frisa o elemento de auto-interesse envolvido na solidariedade. Em concordância à tradição do utilitarismo britânico e ao pensamento de Adam Smith, ele vê a coesão social como resultado do imperturbável jogo dos interesses individuais: compartilhamento de crenças, normas ou regulação estatal não são necessários para a realização da coesão social e da solidariedade.” KOMTER, A., op. cit., p. 103.

<sup>86</sup> Ver TÖNNIES, F.: “Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais” in FERNANDES, Florestan: *Comunidade e Sociedade*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1973, p. 96-117.

<sup>87</sup> TRAGL, op. cit., p. 72

solidariamente”.<sup>88</sup> As organizações cooperativas, segundo Tönnies, teriam esta virtude de conjugar os valores comunitários dentro das estruturas organizativas típicas das sociedades modernas.

Embora hoje em dia a obra de Tönnies não seja, em si mesma, considerada de grande relevância sociológica (a não ser historicamente por sua influência direta sobre os pais fundadores da Sociologia, como Durkheim e Weber), sua contribuição à discussão sobre o conceito de solidariedade pode ser resumida em dois aspectos: primeiro, na relação que observa entre a manutenção dos valores solidários e as formas sociais comunitárias tradicionais; segundo, em seu prognóstico de que uma nova fase do desenvolvimento social, fundado nos valores e nas práticas cooperativas, seria possível pela substituição da dominação, que naturalmente emana das práticas capitalistas, por relações cooperativas, de premência social, não puramente econômica.<sup>89</sup> Vários dos elementos constitutivos dessa utopia estariam, ainda assim, presentes nas políticas sociais do pós-guerra.<sup>90</sup>

Foi Emile Durkheim, na esteira do pensamento de Comte – especialmente em suas indagações sobre a coesão social – quem daria uma formulação mais consistente ao conceito de solidariedade. A partir da leitura do *Discurs sur l'esprit positif*, de 1844, de onde Durkheim reteve as ideias expressas na lei dos três estágios do desenvolvimento da mente humana e na lei da hierarquia das ciências, foi possível conceber a Sociologia como uma ciência positiva da vida social, que deveria ocupar uma posição proeminente entre as ciências, na modernidade. Da observação da adaptação do indivíduo à sociedade, Durkheim deduziria uma estrutura normativa que se defrontaria aos indivíduos como “fato social”, possuidora igualmente de uma componente moral e uma função integrativa, ao fundamentar as bases da estrutura social e dos valores culturais. Os indivíduos tendem a se manter unidos socialmente uns aos outros pela coação moral que as normas coletivamente elaboradas exercem.

No processo de transição das sociedades arcaicas para as modernas, Durkheim identifica uma transição do tipo de solidariedade predominante na manutenção dos laços sociais: a solidariedade mecânica cede lugar à solidariedade orgânica (sem que, com isso, a primeira desapareça completamente). Enquanto naquela os conceitos-chave são semelhança, igualdade,

---

<sup>88</sup> Idem, p. 73

<sup>89</sup> Alguns intelectuais brasileiros e internacionais que atualmente se dedicam ao estudo da Economia Solidária, claramente compartilham desse prognóstico. Cito como exemplo Paul Singer, em SINGER, P. e SOUZA, A. R.: *A Economia Solidária no Brasil: autogestão como resposta ao desemprego*, São Paulo, Contexto, 2000

<sup>90</sup> WESTPHAL, op. cit., p. 58.

consciência coletiva, na última é divisão do trabalho. Enquanto a solidariedade mecânica pressupõe um baixo nível de diferenciação (grande homogeneidade cultural), e as sanções se aplicam basicamente pelo controle moral que os indivíduos exercem mutuamente, a solidariedade orgânica pressupõe sociedades altamente diferenciadas, e as sanções têm um caráter mais econômico e jurídico do que moral, uma vez que a consciência coletiva, de onde emanam os juízos, está mais fragmentada.

É curioso notar como muitos dos comentadores de Durkheim, ao dimensionar a importância de sua tese de doutorado *Sobre a Divisão do Trabalho*, mencionem a importância das solidariedades mecânica e orgânica para a compreensão da coesão social, tratando como um fato menor, ou mesmo esquecendo-se completamente, do *lugar central* que o Direito ocupa no equacionamento destas questões<sup>91</sup>. Talvez fosse precipitado afirmar que isto teria sido uma consequência da centralidade que o paradigma produtivista adquiriria no séc. XX e a necessidade de se pensar a sociedade sob a ótica do *conflito* ao invés da coesão<sup>92</sup>; mas o fato é que as implicações jurídicas – que de fato interessavam para Durkheim<sup>93</sup> – foram subavaliadas. Com isso, uma leitura ligeira de comentadores passa a impressão de que a solidariedade tem um tratamento meramente descritivo, quando existe ali uma forte dimensão normativa e crítica. Senão, vejamos seu método.

---

<sup>91</sup> Este problema é especialmente ressaltado por SCHLUCHTER, Wolfgang: “The Sociology of Law as an Empirical Theory of Validity” in *Journal of Classical Sociology*, Londres, SAGE Publications Vol. 2(3), 2002, p. 257-280. O autor defende neste texto que, antes mesmo de se tomar partido por uma leitura luhmanniana ou habermasiana do papel do direito nas ciências humanas, seria recomendável uma releitura das obras de Durkheim e Weber: “(...) para ambos o direito é, primeiro, uma precondição da constituição da vida social a ser elucidada dentro do arcabouço da teoria geral da sociedade, e só secundariamente um reino institucional ao qual essa teoria geral da sociedade se conecta para ser aplicada.”, p. 258. Especificamente falando de Durkheim, Schluchter expressamente afirma: sua “sociologia é, antes de tudo, uma sociologia comparada do Direito.”, p. 259.

<sup>92</sup> Ver LOCKWOOD, D.: *Solidarity and Schism: ‘The Problem of Disorder’ in Durkheimian and Marxist Sociology*, Oxford, Clarendon Press, 1992. É neste sentido que o próprio Zoll (cuja sociologia é claramente preocupada com a solidariedade trabalhista e sindical) dirá que os conceitos de solidariedade de Durkheim devem ser tomados “ideal e prototipicamente”, deixando de tomá-los como os laços causais e estruturantes de uma sociedade segmentada. Restringindo sua amplitude a este aspecto descritivo que mencionei, ignora necessariamente suas implicações jurídicas subjacentes.

<sup>93</sup> Não por acaso, este parece ter sido um problema também ocorrido na interpretação da obra de um grande discípulo seu, Marcel Mauss, que será extensamente estudado a seguir por ocasião da interpretação da solidariedade pelo paradigma da dádiva ou do dom. Como em Durkheim, são, em boa medida, as implicações jurídicas para o direito das sociedades contemporâneas, a partir da moralidade da dádiva, que interessam a Mauss, quando de seus ensaios etnográficos. Este parece ter sido o problema da interpretação de Lévi-Strauss, que teria dado excessiva ênfase à troca, tomada quase como um fato místico, deixando deliberadamente de lado as dimensões do direito, das obrigações e das prestações totais para o estudo da moral e do direito. A esse respeito, ver SIGAUD, Lygia: “*Doxa e crença entre os antropólogos*” in *NOVOS ESTUDOS*, Cebrap 77, março 2007, p. 129-152 e, da mesma autora, “*As vicissitudes do ‘Ensaio sobre o dom’*”, *MANA* 5(2), 1999, p. 89-124. Cito, deste texto, um pequeno trecho: “Tudo que nele [no Ensaio sobre o Dom] havia referente ao direito, um tema central para Mauss e para os durkheimianos, como ressalta Vogt, foi sendo progressivamente relegado a segundo plano até ser completamente esquecido pelos antropólogos.” p. 115.

Durkheim parte de um diagnóstico contraditório: ao mesmo tempo em que a especialização profissional aparece como uma dimensão importante da integração social, parecendo intensificá-la, as sociedades avançadas de sua época demonstram viver um estado de anomia jurídica e moral em função da atividade econômica. A prevalência desta, no conjunto da sociedade, resultaria na criação de domínios inteiros “subtraídos à ação moderadora da regra”. A racionalidade econômica não teria rédeas e possuiria uma lógica própria. É sobre este problema que se dirige o estudo da solidariedade.

Em sua análise da divisão do trabalho, conclui que esta, para as sociedades modernas, possuía uma função outra que apenas econômica, relacionada à integração social – ela seria a principal fonte de solidariedade social, intuição esta que Comte já havia exprimido. É na divisão do trabalho – que para os marxistas seria a causa de todos os conflitos – que se encontra a mais poderosa força geradora de coesão. Nesse sentido, a divisão do trabalho teria um caráter moral, “pois as necessidades de ordem, de harmonia, de solidariedade social geralmente passam por morais”.<sup>94</sup>

A potência indistinta e imaterial da solidariedade social, ao reunir os homens, impele-os ao contato e às mais diversas formas de relação. Estas, quando passam, por sua constância, a adquirir um caráter durável, tendem, por sua vez, a organizar-se segundo regras que as regulem e promovam. “O Direito não é outra coisa senão esta organização mesma, no que ela tem de mais estável e preciso. (...) Portanto, podemos estar certos de encontrar refletidas no Direito todas as variedades essenciais da solidariedade social.”<sup>95</sup> Durkheim lembra, no entanto, que nem todas as formas de relações solidárias chegam a tomar forma jurídica, pois podem regular-se pelos costumes, mas é o Direito que exprime aquelas formas realmente *essenciais* de solidariedade social. O *efeito* mais visível da solidariedade social seria, portanto, o Direito; daí este constituir-se um objeto privilegiado para a análise da solidariedade.

Portanto, bastaria a classificação das diversas espécies de Direito para se chegar às diferentes espécies de solidariedade que lhe correspondem: “É provável, desde já, que exista uma que simbolize esta solidariedade especial da qual a divisão do trabalho é a causa. Isto feito, para

---

<sup>94</sup> DURKHEIM, E.: “Da divisão do trabalho social” in DURKHEIM, E.: *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 31.

<sup>95</sup> Idem, p. 32

medir a parte desta última, será suficiente comparar o número de regras jurídicas que a exprimem com o volume do Direito.”<sup>96</sup>

Durkheim então procede a uma classificação do Direito, evitando aquelas usuais entre juristas, pois estas teriam uma função mais formalista (por ex., “Direito público” e “Direito privado”) do que aquela que lhe interessava, que é sua vinculação com os sentimentos morais da consciência coletiva. Assim, as regras jurídicas devem ser classificadas de acordo com as diferentes sanções a elas vinculadas, uma vez que estas dariam a medida exata da função e a importância que os direitos e as matérias a elas correspondentes ocupariam na manutenção dos valores tidos como mais essenciais para a ordem e coesão sociais. Quanto mais punitiva a sanção, mais o objeto de direito correspondente é fundamental para a manutenção da ordem social, segundo o julgamento da consciência coletiva. Assim, “devemos dividir as regras jurídicas em duas grandes espécies, segundo tenham sanções repressivas organizadas ou sanções apenas repressivas. A primeira compreende todo o Direito penal; a segunda, o Direito civil, o Direito comercial, o Direito processual, o Direito administrativo e constitucional (...). Procuremos agora a que tipo de solidariedade social corresponde cada uma destas espécies.”<sup>97</sup>

Assim, o direito repressivo pune a ruptura de um determinado tipo de solidariedade social, crime este considerado grave, pois fere os fundamentos mais essenciais desta solidariedade, ou, nas palavras de Durkheim, “quando ofende os estados fortes e definidos da consciência coletiva”, aos quais correspondem sentimentos que “encontram-se em todas as consciências com certo grau de força e precisão”; portanto, “todo ato que os fira é crime”.<sup>98</sup> A pena que lhe corresponde, portanto, não visa à mera restituição da ordem como resposta à perturbação gerada pelo crime, mas, em um primeiro nível, à satisfação violenta (em certo sentido irracional) como reação à ofensa gerada – uma expiação, enfim – para, em seguida, servir à inibição completa de atos semelhantes. Por isso todo Direito penal não ter apenas uma origem religiosa<sup>99</sup>; ele ainda guardaria essas características no direito laico, visíveis no caráter expiatório da pena e na sensação de que algo transcendente foi ofendido. Um ato não ofende a consciência

---

<sup>96</sup> Idem, p. 34

<sup>97</sup> Idem.

<sup>98</sup> Idem, p. 41.

<sup>99</sup> É comum que o direito penal, em diversas civilizações (Durkheim menciona o direito hindu, judeu, egípcio, grego, germânico, romano) tenha sua origem na religião, isto é, muitas vezes o direito penal foi um “direito revelado”. Como a religião é interpretada por Durkheim como um fato social, objetivo, cujo simbolismo seria mais que a soma das consciências individuais, transcendendo-as, os interesses aos quais o direito religioso (ou penal) serve são sobretudo sociais: “são as ofensas à sociedade que os deuses vingam pela pena, e não a dos particulares; ora, as ofensas contra os deuses são ofensas contra a sociedade”. Idem, p. 47.

coletiva porque é criminoso, mas é criminoso justamente porque ofende a consciência coletiva. Apesar de Durkheim considerar “ilusórios” tais sentimentos, não deixa de tomá-los como “necessários”.

É, pois, a natureza dos sentimentos coletivos que presta contas da pena e, por conseguinte, do crime. Além do mais, vê-se novamente que o poder de reação de que dispõem as funções governamentais, assim que surgiram, é apenas uma emanção do que está difuso na sociedade, pois nasce dela. Um é apenas o reflexo do outro, a extensão do primeiro varia com a do segundo.<sup>100</sup>

Dessa forma, o Direito penal simboliza uma espécie de solidariedade particular, à qual corresponde uma forma de coesão social, refletida em estados fortes de consciência comum, cuja agressão exige uma reação contrária violenta e exemplar, pois é a integridade ética e moral de uma sociedade que se coloca em xeque. Comportamentos desviantes devem ser rápida e incisivamente punidos.

Essa solidariedade exprime uma semelhança que é de valores últimos, existenciais, coletivamente compartilhados. Esse tipo de “solidariedade de fundo”, que Durkheim designa por mecânica – visando, com o termo, evidenciar uma espécie de cibernética que hoje caberia melhor sob o termo de “automática” – não só une os indivíduos pela semelhança, mas também “torna harmônico o detalhe dos movimentos”, “produzindo em toda parte os mesmos efeitos”<sup>101</sup>, numa espécie de *habitus*, para valer-me aqui do vocabulário de Bourdieu. Em suma, punindo o crime e o criminoso (punição esta de eficácia pedagógica duvidosa para o implicado), o direito repressivo visa não apenas garantir a manutenção e a reprodução de uma ordem social essencial (ligada a crenças e valores), mas impedir que a sociedade se desintegre pela perda da “vitalidade da consciência comum”<sup>102</sup>. Assim, as sociedades, em suas origens, desconhecedoras de um grau elevado de autonomia individual, tinham seus vínculos internos garantidos por este tipo de solidariedade, que ligava os indivíduos através de um sentimento de semelhança, de uma consciência coletiva, diretamente à sociedade.

Já a sanção restitutória aponta para uma classe de direitos que contribuem qualitativamente de maneira absolutamente diversa para o cômputo da solidariedade social. Como o direito repressivo ou expiatório possui um caráter coletivo muito mais universal e difuso,

---

<sup>100</sup> Idem, p. 54

<sup>101</sup> Idem, p. 55.

<sup>102</sup> Idem, p. 56.

a medida de sua pena é “automática”, e os órgãos encarregados de aplicá-la são sucintos; já em relação ao direito restitutivo, multiplicam-se os tribunais, instâncias, funcionários e os próprios códigos que o regulam. Embora este direito escape à consciência coletiva, ele não deixa de ligar-se parcialmente à solidariedade social, pois não trata apenas de mediar interesses privados, portanto restritos.

Assim, o Direito Civil, a princípio, não visa “ligar entre si partes diferentes da sociedade, mas, ao contrário, colocá-las exteriores uma às outras, marcar nitidamente as barreiras que as separam”<sup>103</sup>. O direito à propriedade e à liberdade individual, por exemplo, apenas regulam relações de pessoas entre si ou de pessoas com coisas – tais relações “negativas” não geram solidariedade, que requer uma relação com o *solidus*, o todo, a sociedade. Já naquelas matérias do Direito que regulam funções administrativas e governamentais, bem como nas relações contratuais em geral, onde o modo como os interesses econômicos particulares cooperarão, o bem comum ou a sociedade surgem como médium inalienável e parte interessada. Portanto, da divisão do trabalho social, das diversas especializações sociais, surge a necessidade de uma cooperação coletiva, para que os fins particulares possam se realizar sem prejuízo ao todo social. Assim, o direito restitutivo em parte espelhará relações solidárias, pois exprime uma dimensão de solidariedade social, na medida em que visa garantir a “cooperação” e o bom funcionamento das “obrigações recíprocas” de todas as partes do todo. Por trás destes direitos, a que se pode chamar também de “cooperativos”, está a necessidade de se garantir o bom funcionamento “orgânico” de uma sociedade tornada cada vez mais complexa em função das diferenciações sociais e das especializações profissionais.

Definitivamente, esse direito desempenha na sociedade um papel análogo ao do sistema nervoso no organismo. Este tem como tarefa regular as diferentes funções do corpo, de maneira a fazê-las trabalhar harmonicamente. (...) pode-se igualmente medir o grau de concentração ao qual chegou uma sociedade em decorrência da divisão do trabalho social, segundo o desenvolvimento do direito cooperativo com sanções restitórias.<sup>104</sup>

Portanto, os mecanismos de diferenciação social ocorrem paralelamente ao desenvolvimento da divisão do trabalho. Através dessa diferenciação, surge uma nova forma de solidariedade, uma vez que os homens são reciprocamente dependentes do produto do trabalho alheio. A dependência mútua das atividades humanas conduz a uma forma peculiar de

---

<sup>103</sup> Idem, p. 63-64.

<sup>104</sup> Idem, p. 68.

solidariedade semelhante àquela observável entre as diversas partes ou órgãos de um corpo: a solidariedade orgânica. Cabe, no entanto, notar, que esta forma de solidariedade é decorrente do surgimento de uma esfera autônoma, diferenciada de atividades, que coincide também com o surgimento da personalidade individual. Assim, a consciência coletiva precisa liberar uma porção de consciência individual, de modo a engendrar as funções especializadas, as quais não podem, por ela, ser reguladas. Gera-se, em contrapartida, um novo efeito sobre a estrutura da sociedade. Ela se torna tão mais complexa e integrada quanto maior for essa diferenciação de suas partes específicas, expressas pela divisão do trabalho<sup>105</sup>.

Nesse sentido, embora Durkheim veja nas organizações sindicais indícios de uma organização profissional mais sistematizada, aponta como fatores limitantes, além do fato de ser uma organização privada, sem poder regulamentador mais amplo, a ausência, ali, de condições morais para que um “Estado de Direito” pudesse se instaurar, na medida em que a grande fragmentação e heterogeneidade dos sindicatos os impediriam de constituir uma união sólida, na qual a concorrência e os interesses mais particulares não imperassem. Nas relações que se estabelecem entre sindicatos, não brota um sentimento moral comum como nas antigas corporações de ofício, onde os egoísmos e a lei do mais forte eram amainados pela solidariedade comum. Durkheim surpreende-se com a qualidade moral dos regulamentos corporativos medievais, que de forma alguma poderiam ser julgados como resultado de um “século bárbaro”.

Em suma, Durkheim desenvolve uma sociologia que pode ser entendida como uma *Sociologia do Direito*, onde o desenvolvimento deste aparece associado ao desenvolvimento da sociedade e, além disso, o Direito ali consta como um *símbolo* apto a servir como um indicador das condições sociais. A partir deste objeto privilegiado, Durkheim pode reconhecer dois tipos de solidariedade fundamentais para a criação da solidariedade social: uma que liga diretamente o indivíduo à sociedade (solidariedade mecânica) e outra que liga as partes *dependentemente* da sociedade (solidariedade orgânica). No primeiro caso, a “sociedade” aparece como um conjunto transcendente de valores e crenças últimas coletivamente compartilhadas; no segundo, a “sociedade” é vista como um “sistema de funções” que articula “relações definidas”:

---

<sup>105</sup> Esta preocupação de Durkheim o fez levantar questões que seriam cruciais para o pensamento sociológico do séc. XX, colocando intuições que seriam depois perseguidas por G. H. Mead, como, por exemplo, os laços existentes entre o “homem individualizado” e a “solidariedade social”. Como se passa que o indivíduo, embora cada vez mais autônomo, se torne cada vez mais dependente da sociedade? Como se pode ser, simultaneamente, mais individualizado e solidário? A intuição de Durkheim era que ambos os movimentos, aparentemente contraditórios, se desenvolviam paralelamente.

(...) dentro da vida social, o direito faz mais que representar esse papel negativo envolvendo restituição e restauração, pelo qual protege a sociedade de comportamentos desviantes. Ela também representa um papel positivo através da produção de solidariedade. O estado de direito, de fato, representa, no final das contas, simplesmente aquelas ideias e sentimentos que são reconhecidos pelos membros de uma sociedade como desejáveis e considerados como obrigatórios, *porque* são, para eles, exemplares. Como o direito, em seu papel negativo, também em seu papel positivo, corrobora para duas finalidades principais. Ela funda tanto uma similaridade entre os membros de uma sociedade quanto uma dissimilaridade (complementar). No primeiro caso, a solidariedade (positiva) é mecânica e, na segunda, orgânica. O direito repressivo representa a primeira, enquanto o direito restitutivo, a segunda.<sup>106</sup>

Enquanto a primeira forma de solidariedade requer “semelhança”, a última requer “diferença”; enquanto a primeira só é possível mediante a anulação da individualidade pela sua absorção pela consciência coletiva, a segunda só se faz com diferenciação, especialização, individuação – só assim as funções cooperativas que articulem partes individuais em um todo concatenado podem se desenvolver. “Portanto, aqui a individualidade do todo cresce ao mesmo tempo em que a das partes; a sociedade torna-se mais capaz de mover-se como conjunto, ao mesmo tempo em que cada um de seus elementos tem mais movimentos próprios.”<sup>107</sup> Para este último tipo de solidariedade, que acabou por prevalecer na contemporaneidade, a ideia de autonomia é essencial e, a partir dela, abre-se a possibilidade de tratá-la, dentro do Direito, através de conceitos como “reconhecimento” e “reciprocidade”, que terão importância central para modelos teóricos que ligam solidariedade à democracia, e serão explorados, dentro de paradigmas distintos, na segunda parte deste trabalho.

Em suma, na análise de Durkheim, a perda do cimento moral (que operava naturalmente) seria compensada pela interdependência dos vários setores e indivíduos que se especializaram. À medida que os papéis e os atores se diferenciaram, as leis se tornaram mais complexas e se capilarizaram mais profundamente no interior do mundo da vida, alçando o Direito ao patamar de principal mantenedor da coesão social, outrora legado à solidariedade mecânica (que, no entanto, não deixa de operar). Aqui, os valores morais são cristalizados e salvaguardados no Direito. Durkheim vê como solução para as forças desintegradoras e anômicas da sociedade uma normatização profunda da vida econômica, o detalhamento dos direitos e

---

<sup>106</sup> SCHLUCHTER, op. cit., p. 260.

<sup>107</sup> DURKHEIM, E.: “Da divisão do trabalho social”, op. cit., p. 70.

deveres de cada ramo da indústria, o que certamente pressupõe um Estado bastante presente e regulador, não muito distante, portanto, daquelas posições do positivismo francês.

Para Durkheim, portanto, a solidariedade não é um ideal ético a ser alcançado pelo homem, mas sim “uma lei inerente aos processos de socialização”<sup>108</sup>. A sociologia de Durkheim insere-se, assim, no rol de pensadores que durante o séc. XX se preocuparão com a relação ambígua e complementar da individualização do indivíduo e sua socialização simultânea.<sup>109</sup>

O grande mérito de Durkheim foi ter contemplado, em sua teoria da solidariedade, todas as dimensões históricas do conceito: sua dimensão moral, como obrigação; sua dimensão religiosa; sua estreita ligação com o Direito; sua dimensão prática como luta, entre os trabalhadores; tudo isso dentro de um conceito mais amplo de coesão social.

O problema é que a sociedade, para Durkheim – entendida, sobretudo, em sintonia com a ordem social – é algo tão fortemente estruturado, que seu modelo de sociedade é quase estático, e tudo que fuja a sua concepção de ordem, apresenta-se como uma disfunção, desordem, anomia. Diante deste problema, que teoricamente engessa o conceito de solidariedade, e, principalmente, em face das radicais transformações que as sociedades viveriam no desenrolar do séc. XX, inúmeras interpretações da solidariedade surgiram a partir de sua sistematização inédita, que praticamente fundou a Sociologia.

De ponto de convergência, Durkheim e a solidariedade tornam-se um ponto de fuga.

## 1.6 O Solidarismo: embrião do Estado de bem-estar social

Como vimos, relativamente aos conceitos de liberdade, justiça e liberalismo, solidariedade é um conceito recente. Adquiriu proeminência entre os socialistas franceses na segunda metade do séc. XIX, fortemente impulsionada pela autonomização da Sociologia no campo intelectual e como sinônimo de fraternidade dentro das associações. A partir daí possuiria cada vez mais um significado político e científico. Mas a solidariedade tornar-se-ia um conceito-

---

<sup>108</sup> Ver TRAGL T.: op. cit. p.79.

<sup>109</sup> Segundo Luhmann, o objetivo de Durkheim foi “interpretar a relação do indivíduo com a sociedade de tal maneira que o fortalecimento de ambas as realidades se apresentassem simultaneamente como possíveis. A individualização pessoal não implica necessariamente um prejuízo à solidariedade social e vice-versa; na verdade, ambos os processos de acirramento se condicionam mutuamente e são apenas possíveis devido a uma estrutura social específica, resultante da divisão do trabalho que, por sua vez, é novamente possibilitada por aquela”. Ver LUHMANN, N.: “Einleitung: Arbeitsteilung und Moral” in Durkheim, Émile: *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1998. p. 19-41.

chave político somente na Terceira República<sup>110</sup>, através da doutrina solidária implantada pelo republicano de esquerda Léon Bourgeois<sup>111</sup>, quando do exercício de seu cargo de primeiro ministro, em 1895. A partir de 1885, a Terceira República conheceu uma séria crise econômica interna e problemas externos com a manutenção das colônias, além da ascensão do socialismo. De 1890 em diante, Bourgeois consegue aglutinar apoio político com o solidarismo, que alguns autores chamam de “ideologia da solidariedade”.

O conceito de solidariedade, dentro da doutrina, foi adotado e elaborado por Pierre Leroux (filósofo e amigo de Bourgeois), que buscava um conceito que expressasse uma relação entre iguais, mas que estivesse desprovido de qualquer sentido religioso, diferente do amor ao próximo, caridade ou filantropia. A solidariedade é definida, então, como “a base constitutiva da responsabilidade individual pela tarefa coletiva de manutenção da existência”<sup>112</sup> e pode se expressar de duas maneiras: uma baseada na semelhança e na proximidade, impelindo os homens à vida comunitária, uma espécie de sentimento compartilhado de ligação; e outra baseada na diferença, no senso de cooperação, como solidariedade prática. Nada muito distante daquela definição dada mais ou menos na mesma época por Durkheim, portanto. A originalidade de Leroux está na ênfase dada ao papel do Estado na tarefa de implantar ambas as solidariedades e fomentá-las, dentro de um contexto de reformas sociais não-violentas e através da ampliação jurídica dos direitos sociais, num claro distanciamento da postura dos socialistas tardios, em torno de Marx e Engels.

---

<sup>110</sup> “Quando se afirma que a sociologia nasceu na França em torno de 1880-1900, é difícil não perceber que se trata muito exatamente dos anos de fundação da Terceira República e, em seguida, da instalação do que hoje é chamado o Estado de bem-estar. Por isso, é importante interrogar-se sobre o conteúdo da ideologia republicana desta época, sobre as idéias, os valores partilhados pela geração que acompanha este evento político de importância considerável”. MUCCHIELLI, Laurent: “O nascimento da sociologia na universidade francesa (1880-1914)” in *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 21, nº 41, 2001 p. 35-54, p.42-43.

<sup>111</sup> Léon Bourgeois (1851-1925), dignatário do Partido Radical e da franco-maçonaria, primeiro Primeiro Ministro de esquerda da França, doutor em direito, foi advogado, prefeito, deputado, várias vezes ministro (da Justiça, da Educação, das Relações Exteriores, do Trabalho e da Previdência Social), presidente do Senado, presidente da Câmara dos Deputados e ainda presidente da Sociedade das Nações, embaixador da ONU, além de prêmio Nobel da Paz em 1920. Este prêmio deveu-se, sobretudo, às leis de cunho social levadas por ele às Câmaras, embora parte delas tenha sido barrada no Senado. Mesmo assim, suas realizações políticas no campo social marcaram seu pioneirismo. Apesar de sua notoriedade e reconhecimento políticos, talvez pelo fato de Bourgeois ter transitado demais *entre* campos diversos – heresia imperdoável, segundo Bourdieu – sua obra, não contaminada pelos jargões científicos, deixou de ser devidamente apreciada e incorporada pelo campo intelectual ao longo das décadas seguintes a sua morte.

<sup>112</sup> REISZ, Gesa: “Der solidarische Staat: Solidaritätsdeutungen in Deutschland und Frankreich und ihre politische Bedeutung heute” in KRACHT, H.J. (et al) (org.): *Das System des Solidarismus: Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ*, LIT Verlag Berlin-Hamburg-Münster, 2007, p. 32.

Na França, a partir da segunda metade do séc. XIX, instaurou-se um discurso amplo sobre a solidariedade, em que se articularam pela primeira vez vozes das tradições econômico-sociológicas e, também, católicas, representadas pelas escolas teológicas que inspirariam o solidarismo.<sup>113</sup> A solidariedade incorporava-se no discurso público por conta dos debates políticos da época. Estado e sociedade aos poucos iniciavam diálogos mais amplos, aprofundando a democracia na compreensão mais aguda e tácita dos papéis que exerciam ao pensarem-se mutuamente dentro de projetos políticos de longo prazo. O conceito de solidariedade entrou como conceito-chave – e certamente ideológico – na concepção dos projetos nacionais da República, entre os quais figuravam os do partido democrático de esquerda *Radicaux Socialistes*, encabeçados por Léon Bourgeois, personagem influente entre as organizações sociais de esquerda. Em 1895, quando se tornou primeiro-ministro, concebia a “sociedade do futuro” como uma “sociedade solidária”: “Ele publicou sua doutrina solidária e se valeu de suas redes e influência política para enquadrar, através de uma iniciativa doutrinária legal, todo orçamento voltado para o desenvolvimento e coesão sociais, sob o conceito de solidariedade.”<sup>114</sup> Nunca antes o conceito havia sido, de tal forma, empregado como slogan político. Solidariedade como conceito indissociável de um conceito republicano de esquerda, como marca registrada da política social francesa daqueles anos. Tais eventos seriam não apenas os precursores do Estado de bem-estar, mas um marco para a incorporação do conceito de solidariedade na tradição política democrática. Seu escrito programático *La Solidarité*, de 1896, é um tratado político eclético e uma síntese pragmática das grandes discussões da Sociologia francesa que lhe eram contemporâneas<sup>115</sup>. Se de Durkheim apoderou-se de sua classificação das formas de solidariedade, e de Guide suas análises da solidariedade imbricadas nas associações de trabalhadores<sup>116</sup>, cooperativas, etc., de Comte reteve o senso de dever moral que cada indivíduo

---

<sup>113</sup> A Teologia da Libertação, na América Latina, é um dos desdobramentos posteriores do solidarismo teológico.

<sup>114</sup> REISZ, Gesa, op. cit., p. 34.

<sup>115</sup> Além de *La solidarité*, de 1896, publicou também *La politique de la prévoyance sociale*, em 1912 e *Le traité de 1919 et la Société des Nations*, em 1920.

<sup>116</sup> Charles Guide publica, em 1893, um pequeno compêndio do “solidarismo” intitulado *L'idée de solidarité en tant que programme économique*, onde ele apresenta o conteúdo de inúmeras ideias acerca de solidariedade, de Durkheim até Secrétan (filósofo protestante que influenciou as concepções morais de Bourgeois). Como muitos autores do seu tempo, Guide parte da diferenciação entre a *solidarité de fait* e a *solidarité-devoir*. A solidariedade consciente e intencionalmente direcionada era a que lhe interessava e, na base desta questão, está a diferença que ele fazia também entre solidariedade e caridade. Dentre alguns exemplos concretos, ele aponta as cooperativas belgas, “socialistas”, em contraste com as cooperativas inglesas, “burguesas”. A iniciativa das primeiras em formar um fundo comum de investimentos para projetos futuros era, para Guide, um bom exemplo do tipo de solidariedade que lhe interessava, ao contrário das inglesas, que definharam devido à concorrência que ensejaram entre si. Guide diferenciava também três tipos de livre associação: as associações profissionais, as mutualistas e as cooperativas.

teria para com a sociedade na forma de uma “dívida” prévia (*dette social*), que herdaríamos de nascença e que deveríamos restituir ao longo de nossa vida: “o homem nasce em débito com a associação humana”, ele está obrigado aos seus contemporâneos e, sobretudo aos seus ancestrais e descendentes.

O solidarismo baseia-se, portanto, na ideia de uma *dívida social*, que se apresenta a todos os indivíduos no momento em que se tornam sujeitos de direito, isto é, a partir do momento em que dispõem dos direitos à educação, aos bens básicos necessários à sobrevivência e às formas de seguridade contra os riscos da vida moderna. Moralmente, todo ser social deve algo de si à sociedade que lhe deu forma e que lhe propiciou meios adequados a sua existência civilizada. Tal restituição garantiria continuamente o desenvolvimento e manutenção das estruturas sociais que permitiriam aos indivíduos desenvolver suas faculdades plenamente. “O indivíduo se desenvolve e, com ele, a coletividade; e o desenvolvimento do todo gera, por sua vez, o desenvolvimento do indivíduo.”<sup>117</sup> Se isso tudo hoje é lugar-comum em qualquer democracia (ainda que nominalmente), deve-se à Bourgeois. Dentre o rol de relações contratuais estabelecidas juridicamente, a solidariedade instituiria, ao mesmo tempo em que a liberdade, a igualdade não de condições, mas de direitos entre os homens.

Princípios morais e métodos científicos deveriam conjugar-se de modo que a caridade pudesse converter-se em solidariedade coletivamente organizada. Não foi Bourgeois quem criou o conceito, mas o melhor sentido político da solidariedade – como princípio de organização social – é de sua autoria. Confrontado com a “questão social” – termo novo no jargão político – Bourgeois criou na França o imposto sobre renda, normatizou o descanso semanal e a aposentadoria para trabalhadores, além de aprofundar a laicidade do Estado. Consciente da proximidade semântica do conceito de solidariedade com o mote republicano da fraternidade, definiu solidariedade como “um laço fraternal que obriga todos os seres humanos mutuamente”.

Esta eterna renovação da dívida e sua restituição seriam a base moral do “quase-contrato” social de Bourgeois<sup>118</sup>, que envolve concepções de moral, direito e troca, que guardam

---

Baseadas na livre vontade de seus membros e na intenção de postarem-se autonomamente em relação ao Estado e ao mercado, seus princípios básicos eram: democracia econômica, cooperação democrática e democracia social. Capital e trabalho encontram-se associados: a divisão dos frutos do trabalho (e dos lucros) é coletiva e democrática. Numa forma simplificada, pode ser englobado sob o solidarismo o movimento cooperativista, e o que hoje seria a chamada “Economia Solidária”, nos países da América Latina, é herdeira indireta do solidarismo europeu.

<sup>117</sup> REISZ, Gesa, op. cit. p. 39

<sup>118</sup> Portanto, Bourgeois pretende normatizar um princípio moral que, segundo Mauss, seria universal: a obrigatoriedade de se restituir algo que foi, anteriormente, dado. Este princípio, embora não explícito, é central na

vagas, mas inegáveis semelhanças com aquelas que Mauss desenvolveria em seu clássico “Ensaio sobre o Dom” (1923).

Em consonância com Rousseau e Fouillé, Bourgeois trata de um *quasi-contrat d’association*. O homem isolado não existe, um intercâmbio de serviços se estabelece automaticamente (*solidarité fait*), dívida e intercâmbio constituiriam o conteúdo do quase-contrato de associação, que coliga todos os homens. O *dette social* não seria uma obrigação de consciências, mas uma obrigação fundada no direito. Exatamente com essa ênfase – que as obrigações deveriam ser fundadas no direito.<sup>119</sup>

A intervenção estatal era um momento indispensável para a manutenção e alargamento dos laços solidários, a despeito do risco do surgimento de uma cultura tutelar (que de fato confirmou-se na experiência do Estado de bem-estar). Taxado pelos marxistas de “pequeno burguês” (terá seu sobrenome contribuído para a eficácia do estigma?) e pelos liberais como “tolhedor da liberdade”, a doutrina de Bourgeois foi também precursora das chamadas “vias alternativas” (recentemente mais conhecidas como “terceira via”) entre o individualismo liberal e o socialismo revolucionário (ou entre liberais e comunitaristas; individualistas e holistas). Entusiasta da sociologia que surgia e de um embasamento jurídico daquilo que ele batizou de “sociedade de semelhantes”, Bourgeois, como político e pensador não-acadêmico é, neste sentido, referência imprescindível para a compreensão dos fundamentos históricos das políticas de proteção social e do Estado de bem-estar.

O solidarismo de Bourgeois definir-se-ia, assim, por via da reforma pacífica, o “meio dourado” entre posturas radicais, baseado numa *solidarité devoir*, ativa, dentro de um conceito republicano de esquerda que não abrisse mão de uma sociedade de iguais (isto é, de indivíduos mutuamente dependentes) e de um Estado forte, ambos comprometidos com a realização da justiça.<sup>120</sup>

Como já mencionado, talvez sua postura herética, não abraçando nenhuma *doxa* e situando-se entre campos – o político e o intelectual – cuja lógica de “valorização” interna de um é precisamente a medida de desvalorização do outro (refiro-me aqui ao interesse “desinteressado”

---

solidariedade social expressa no contrato em que se baseia o Estado de bem-estar. Esta relação será explorada adiante.

<sup>119</sup> REISZ, Gesa, op. cit. p. 40.

<sup>120</sup> “Bourgeois é um representante original da Teoria do Contrato Social, para o qual desenvolveu uma nova dedução. Enquanto Rousseau partia, com o modelo de um contrato social, do indivíduo, Durkheim se ocupava não mais do indivíduo isolado, mas com suas conexões na sociedade. Bourgeois vai além e busca determinar as regras das relações do indivíduo e a sociedade. Trata-se de uma tentativa de formular normas de justiça como alternativa possível às normas liberais.” Zoll, op. cit., p.88

da política e ao desinteresse “interessado” da academia), fê-lo carregar a alcunha de “burguês” entre os acadêmicos e não ser lembrado, na política, pelos partidos de esquerda, como aquele que, pela primeira vez, realizou todas as principais demandas por direitos sociais que hoje relacionamos aos marcos normativos e institucionais da cidadania social. Raramente quando se fala do Estado de bem-estar social, é lembrada sua origem no solidarismo e no pensamento de Léon Bourgeois.

Antes da publicação da doutrina solidária de Bourgeois, o conceito de solidariedade já vinha sendo tematizado na Economia, na Sociologia, em associações intelectuais, no movimento trabalhista, entre maçons e protestantes. Uma particularidade do caso francês é que duas escolas católicas relacionaram ao conceito de solidariedade a diferentes concepções políticas. Na Escola de Anger, proveniente do círculo de juristas católicos do *Institut Catholique*, a solidariedade definia-se como uma “lei ética de origem divina” que impelia moralmente as pessoas ao altruísmo e à auto-ajuda. Tal escola pode-se dizer não-intervencionista, pois a solidariedade dependeria antes de uma disposição pessoal a engajar-se em tal ética, de modo que nem o sistema econômico nem Estado seriam questionados. Já a Escola de Liège pregava claramente um intervencionismo estatal para a realização dos potenciais da solidariedade. Durante os anos de 1880, publicaram vários textos acerca de uma economia e de uma ordem social não liberais, e sim baseadas em princípios cristãos. Demandas por leis trabalhistas, apoio a políticos católicos (que, em sua maioria, eram provenientes de Liège), e defesa e difusão da encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, sob o papado de Leo XIII, estavam entre as ações deste grupo.

Da solidariedade abraçada pelo movimento trabalhista, das concepções sociológicas sistematizadas por Durkheim, da “solidariedade como política” e da “política como solidariedade” praticada por Bourgeois, e das ideias destes círculos católicos, surgiu não apenas o solidarismo francês, mas também o alemão, cujo grande personagem é Heinrich Pesch, da *Societas Jesu*.

Com seu *Lehrbuch der Nationalökonomie* (Compêndio de Economia Nacional, desenvolvido entre 1905-1923) pode-se afirmar que o jesuíta Heinrich Pesch funda o solidarismo na Alemanha. Pesch diferencia três formas de solidariedade: a humana, geral; a proveniente do Estado, na forma de direitos sociais; e aquela observada em grupos com *status* semelhante, incluindo, entre outros tantos, os trabalhadores.

O pensamento de Pesch divide-se em duas fases: na primeira, desenvolve a ideia de uma “economia popular cristã”<sup>121</sup>, onde os bens comuns (públicos) da sociedade deveriam ser assegurados por uma vigorosa intervenção do Estado. Este, por sua vez, deveria estar subordinado à Igreja, posto que esta possuiria a autoridade moral. Em um segundo momento, já mais moderado, Pesch abandona sua verve antiprotestante e anticapitalista e passa a interpretar a solidariedade como “solidariedade celestial”, resultado da leitura do filósofo espanhol Juan Donoso Cortés, intelectualmente ativo nos idos de 1850.

O solidarismo em Pesch aparece associado a reflexões sobre economia em correspondência a um ideal ético-normativo cristão. Pesch enseja uma crítica às concepções quase darwinistas do progresso social (certamente em uma referência seja aos utilitaristas, seja aos positivistas liberais), frisando que jamais o “progresso da humanidade” em si é considerado, mas sempre o progresso de determinados setores que não se importam com os resultados desumanos de seus interesses. Sem compartilhar dos pontos dos socialistas/comunistas nem dos liberais, Pesch prega uma teoria econômica nacional interdisciplinar regida por um princípio social, o qual retiraria as ciências econômicas de seu isolamento habitual ao aproximá-las das humanas. Sua crítica ao socialismo centra-se na excessiva ênfase do modelo marxista em visões de mundo materialistas, relacionando a lógica da concentração aos impulsos humanos da ganância e da paixão. Já contra os liberais, nega o lugar que os interesses egoístas ocupariam na explicação das motivações da ação social. Através da influência das escolas francesas, o solidarismo para Pesch seria um meio termo entre o individualismo e o coletivismo, no qual a liberdade e a autonomia relativas seriam provenientes do aprofundamento ético-jurídico da sociedade, realizando neste processo sua unidade moral.<sup>122</sup>

Por ordem da *Societas Jesu*, Gustav Grundlach deveria dar continuidade ao pensamento de Pesch. Oriundo de uma tradição neo-escolástica, Grundlach via a solidariedade como uma grandeza ontológica. Para ele, todas as formas de solidariedade debatidas em seu tempo careciam de maior acuidade crítica, uma vez que não expressavam adequadamente a verdadeira solidariedade essencial dos homens.

Sob a influência de Grundlach, como conselheiro do Papa Pio XI e XII, o conceito de solidariedade passou a constar, ainda que nessa perspectiva metafísica, nas preconizações papais.

---

<sup>121</sup> Idem, p. 90.

<sup>122</sup> Ver KRACHT, Hermann-Joseph Große: “Zwischen Soziologie und Metaphysik: Zur Solidarismus-Konzeption von Heinrich Pesch SJ”, in KRACHT, H.J. (et all) (org.): *Das System des Solidarismus: Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ*, op. cit. p. 59-91.

Oswald von Nell-Breuning, designado pela *Societas Jesu* a dar continuidade à linha Pesch-Grundlach, apresentaria uma nova concepção de solidariedade, sublinhando a dimensão social do conceito, onde todos deveriam ter o direito de participação sobre o montante do produto social. Ao contrário de seus predecessores, Nell-Breuning conquistou certa simpatia nas organizações sindicais. Seu pensamento exerceria influência sobre os conselheiros sociais dos Papas João XXIII, Paulo VI e João Paulo II, que designariam os sindicatos (vide encíclica *Laborem exercens*, de 14.09.1981) como “um elemento indispensável da vida societária”.<sup>123</sup> A solidariedade trabalhista, como resistência contra as injustiças do sistema, seria considerada por João Paulo II “moralmente justificada”. Um ramo mais radical no interior da Igreja católica brotaria dessas discussões, com a teologia política de Johann Baptist Metz e com a Teologia da Libertação, na América do Sul.

A variante política do solidarismo que, após a II Guerra Mundial, conquistou espaço na Itália, seria mais moderada. Antes da irrupção da Guerra Fria, surgiu o movimento do solidarismo cristão no interior da *Democrazia Cristiana* que, através do político italiano Amintori Fanfani, obteve certo êxito político, suscitando discussões sob a possibilidade de uma terceira via entre o individualismo e o coletivismo e de um Estado de bem-estar na Itália.

O solidarismo, hoje em dia, é um movimento que possui mais valor histórico que prático. Entretanto, o solidarismo trouxe novamente à tona o veio “cristão” da solidariedade, que desde a Revolução Francesa e, especialmente, com o movimento trabalhista, havia submergido entre as demais acepções, numa longa odisséia secularizante. Com o solidarismo, solidariedade viveu seu primeiro reencantamento. Mas seu retorno é sintomático: mesmo inúmeros pensadores terem prognosticado a completa secularização da moral (e da solidariedade) cristã, durante o séc. XX, ela persiste. Entre os autores da Teoria Crítica, chegou-se a conjecturar que sua normatização seria apenas uma questão de submetê-la a uma crítica imanente, via esfera pública<sup>124</sup>. Entretanto, a moral religiosa vem se radicalizando não apenas nos grotões do planeta, mas também na nação mais capitalista e porta-estandarte da democracia, os EUA, para não mencionar os movimentos evangélicos na América Latina. Hoje o fundamentalismo não é apenas islâmico e isolado, mas

---

<sup>123</sup> Zoll, op. cit., p. 91.

<sup>124</sup> Parte da problemática referente a este assunto será abordada adiante. Para maiores detalhes, ver HABERMAS, J.: “Religion and Public Sphere” in *European Journal of Philosophy*, 14:1, 2006, p. 1-25; HABERMAS, J.: “Die Dialektik der Säkularisierung”, in *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 4/2008; JOAS, H.: “Social Theory and the Sacred: a response to John Milbank”, in *Ethical Perspectives*, 7, 2000, p. 233 e HABERMAS, J. & RATZINGER, J.: “Diálogo entre la razón y la Fe”, in [http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota\\_id=704223](http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=704223), de 2004.

também cristão e global. Qual terá sido o lapso da modernidade, que tem sistematicamente falhado em aglutinar as consciências coletivas no século? Qual a razão de os diversos modelos de sociedade abandonarem suas esperanças nas promessas da modernidade e do esclarecimento para “regredirem” às formas pré-modernas de consciência moral coletiva? Será isso uma regressão ou uma solução ante um impasse inerente à modernidade? Que potenciais isso enseja?

Deixemos tais questões, por ora, suspensas. Importante lembrar que a despeito da influência (restrita) dos pensadores do solidarismo francês e alemão para a difusão do conceito de solidariedade e da noção de “política social”, foram Léon Bourgeois, na França, e o partido social-democrata (SPD), na Alemanha, com seu foco em questões trabalhistas, que de fato fomentaram, no pré-guerras, ideias e práticas que somente no Estado de bem-estar social ver-se-iam completamente realizadas e que inseririam, definitivamente, o conceito de “política social” e solidariedade no vocabulário político contemporâneo.

### ***Zwischenbetrachtung: Solidariedade como reprodução ou transformação?***

Três linhas herdeiras do pensamento durkheimiano que chegaram até o presente interessam para as discussões deste trabalho. A primeira é aquela que se ocupa da questão central para Durkheim: o que é e como se processa a coesão social. O funcionalismo normativo de Talcott Parsons<sup>125</sup> seria o herdeiro mais notável dessa primeira linha. Numa segunda linha, a solidariedade é compreendida como uma questão moral, da qual se ocupam alguns dos muitos ramos da filosofia moral, desde aquelas com uma filiação marxista até as do pensamento católico. A terceira linha, ligada à filosofia social, atém-se à ideia de Durkheim segundo a qual a solidariedade desconectada do Direito (e, assim, da justiça) não seria possível.

Todas essas linhas serão abordadas nos capítulos seguintes, mas antes, gostaria de introduzir uma “discussão intermediária”, como preâmbulo aos temas e autores que abordarei a seguir.

---

<sup>125</sup> Talcott Parsons é profundamente influenciado por Durkheim. No livro *The Social System*, de 1952, Parsons distingue lealdade de solidariedade. Esta seria um momento posterior da lealdade. A lealdade é algo não institucionalizado que ajusta as expectativas e interesses entre as pessoas. Quando tais expectativas e interesses se institucionalizam na forma de obrigações, podemos falar de solidariedade. Como muitos sociólogos, Parsons também buscou uma síntese – a “velha” “terceira via” – entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Não chega a desenvolver uma teoria ampla da solidariedade, mas aponta para o teor afetivo de sua origem e a importância das relações familiares, na infância, para seu posterior desenvolvimento. PARSONS, T.: *The Social System*, Tavistock, London, 1980, p. 157-158.

Trata-se do livro já mencionado de David Lockwood – *Solidarity and Schism* – de 1992. Lá, ele coloca questões que, embora parcialmente desatualizadas, revelam algo acerca do conceito de solidariedade e da forma como cada ramo da raiz dúplice do conceito se desenvolveria e destacaria. Refiro-me aqui a um conceito “estático” (normativo, centrado no Direito) e um conceito “dinâmico” (centrado na reciprocidade e na esfera de valor da “vida vivida”) de solidariedade.

Sua tese é simples: a distinção entre conflito e consenso – que estariam na base das teorias de Marx e Durkheim, respectivamente, no tocante à compreensão da dinâmica social – é improdutiva.

O texto, em grande medida, é uma análise da obra de Parsons referente ao problema da “ordem social”; de resto, central para a Sociologia, e muito anterior a este autor. Dentro do espectro teórico posterior, os atalhos tomados pela etnometodologia (que não leva em conta estruturas), ou pelo marxismo estruturalista (que desconsidera os atores), atestam que “os problemas-chave do esquema de Parsons não foram removidos da agenda, mas meramente reproduzidos em diferentes termos, muito menos adequados analiticamente.”<sup>126</sup> A flagrante ausência das teses marxianas e marxistas na obra de Parsons colocou em pauta a necessidade de tematizar esse lapso, por diversas teorias e escolas que, sem o querer, criaram a estéril oposição entre conflito e consenso. Assim, o trabalho de Lockwood, considerando a integração social (e não meramente a sistêmica), analisará questões concernentes à ordem e desordem segundo os conceitos-limite de “solidariedade” e “ruptura”.

Em vista do fato de que Parsons desenvolveu a fundo a herança durkheimiana sem, no entanto, uma consideração adequada da contribuição dada por Marx e seus seguidores, o fulcro da análise de Lockwood é, na verdade, a relação problemática entre o legado teórico desses autores. E sua contribuição é original: haveria uma complementaridade de ambas as posições através de uma “teoria oculta”, não expressa, em cada escola, isto é: haveria em Durkheim uma “teoria da desordem” e em Marx uma “teoria da ordem”, que tanto um quanto outro não sistematizaram – na verdade, seriam elementos “residuais” que se desprendem do núcleo duro de suas obras. Se em Durkheim existe uma excessiva ênfase nos aspectos normativos<sup>127</sup> e

---

<sup>126</sup> LOCKWOOD, D.: *Solidarity and Schism*, op. cit., p. viii

<sup>127</sup> Importante atentar que o termo “normativo” possui acepções distintas na obra de Durkheim e na teoria crítica: enquanto para Durkheim “normativo” refere-se a valores e à moral (constituindo o fundamento das práticas, funcionariam como “normas”), na Teoria Crítica, “norma” teria outro sentido. Lockwood, junto com Giddens, critica a interpretação dada pelos funcionalistas normativos à dimensão normativa em Durkheim, que teria sido reduzida a

valorativos que subjazem à ordem (estando tais elementos ausentes nas parcas análises do caso oposto à ordem, a anomia, explicada vagamente através dos “efeitos perversos” da racionalidade econômica), de maneira similar, uma consideração normativa e valorativa, e não apenas utilitarista, relativamente ao problema da não-ocorrência de eventos revolucionários entre o proletariado das sociedades industriais avançadas está ausente em Marx. Em suma, se a essência “quase religiosa” da sociedade durkheimiana é excessivamente explicada por valores e normas, em Marx essa mesma sociedade é explicada exclusivamente em termos de uma racionalidade instrumental, utilitarista. Uma consequência disso é “a exclusão da consideração de como normas são incorporadas nos sistemas de status e, conseqüentemente, como avaliações não-rationais e utilitárias entram na definição do interesse de classe.”<sup>128</sup> A fraqueza teórica de um é a força do outro, e vice-versa. Cada qual com sua ênfase, Marx e Durkheim compartilham de preocupações semelhantes acerca da estrutura da ação social, mas com sentidos diametralmente opostos – na verdade, os conceitos residuais de estrutura e ação, em Marx e Durkheim, seriam *mutuamente complementares*.

O grande mérito do modelo de sociedade formulado por Durkheim, baseado na solidariedade e nas diversas manifestações institucionalizadas da moral, dos valores coletivos e do senso de cooperação, está precisamente em sua simplicidade e abrangência, “mas uma vez que os *insights* da teoria de Durkheim são profundos, suas deficiências são, em todo caso, também notáveis e igualmente dignas de nota.”<sup>129</sup> Da mesma forma que a ausência de conflitos deflagradores da revolução é um ponto constrangedor na teoria da transformação social para os marxistas, as ambiguidades observáveis no trato dos processos anômicos, em Durkheim, é patente, a ponto mesmo de gerar um dilema (a “ética do fatalismo”<sup>130</sup>), levado ao extremo por Parsons e pelo funcionalismo normativo.

---

uma dimensão institucional. A ação social ali é fortemente dependente das instituições que as regulam. Ocorre que esta interpretação de Parsons acabou difundida como a leitura “legítima” de Durkheim. Dentro da Teoria Crítica, normas referem-se a todos aqueles conteúdos morais que puderam ser suficientemente racionalizados e universalizados para se tornarem regras claras e abrangentes, seja como costume (sentido menos utilizado), seja como norma jurídica, sendo este último o sentido mais corrente ali. Portanto, o sentido normativo da teoria crítica (que guarda semelhanças com a leitura dada pelo funcionalismo normativo) rejeita precisamente a dimensão dos valores, crenças, pois a eles pode faltar a generalidade necessária para serem “universais” ou simplesmente fazerem parte de uma eticidade entre outras, portanto desprovidos dos requisitos necessários para clamar por uma universalidade exclusivista. De certa forma, a teoria crítica não faz jus à profundidade semântica que o conceito de solidariedade possuía com Durkheim.

<sup>128</sup> LOCKWOOD, D.: *Solidarity and Schism*, op. cit., p. viii

<sup>129</sup> Idem, p. 3.

<sup>130</sup> A ética do fatalismo refere-se a uma situação extrema, anômica, mas paradoxalmente não pela ausência de regras, mas pelo sufocamento de uma vida completamente normatizada, que ou oprime o indivíduo ou transforma-se em

Conexão e regulação são categorias-chave, via solidariedade, da teoria da sociedade de Durkheim. Na leitura feita pela escola do funcionalismo normativo, se a sociedade possui uma estrutura básica, ela é dada, em última instância, por uma ordem moral que se expressa em valores compartilhados e normas derivadas e que se legitimam na medida em que conservam e incrementam o bem comum. O contrato social é resultado de um complexo consenso moral, do qual emanam todas as demais estruturas que, ritualizadas e institucionalizadas nos processos de socialização, geram a ordem social.<sup>131</sup> A ação social é profundamente dependente de instituições e das normas sociais, que as regulam. Entretanto, a ideia reducionista de que as normas constituem o fundamento do sistema social e da solidariedade social (e, assim, da ordem social) seria altamente criticada. “Deste ponto de partida moderno na obra de Durkheim, o funcionalismo normativo comprometeu-se com aquela solução do ‘problema da ordem’ que atribui grande importância ao consenso acerca de valores e crenças.”<sup>132</sup> Onde inexistente o consenso, a ordem é substituída pela desordem. Esta leitura altamente seletiva (e influente) da obra de Durkheim toma a solidariedade, enquanto consenso em torno de valores, como condição necessária e suficiente da ordem social.<sup>133</sup>

A partir dessas considerações acerca do reducionismo que o funcionalismo normativo empenhou sobre a obra de Durkheim, Lockwood se propõe a reflexões mais incisivas, a saber, sua teoria das “categorias residuais”.

Na obra de Durkheim, seguindo interpretação dada pelos funcionalistas normativos, as possibilidades estruturais de coesão social – a ordem e a desordem – correspondem a gradações dadas pelo estado de consenso moral e normativo de uma sociedade, sendo a solidariedade pura, e anomia os casos extremos. Se a primeira espelha um consenso moral e normativo absoluto, a última é uma ausência tal desse consenso que a sociedade entraria num estado quase hobbesiano

---

letra morta, devido a seu descolamento da realidade. Durkheim chega a mencionar, como exemplos, casos de suicídios de escravos. Este é um “ponto cego” dentro do funcionalismo normativo de Durkheim (e especialmente seus seguidores, na linha de Parsons, com reflexos mesmo na Teoria Crítica), pois o ideal de um mundo normatizado e regulado esbarra, no limite, na sua dissolução. Em Marx, o ponto cego é a “tábula rasa” que faz da ação social dos indivíduos, atores basicamente utilitaristas. Com isso, jamais pôde explicar a ausência da revolução, que depende, na verdade, também da dimensão simbólica da vida social e a maneira como ela se interioriza nos indivíduos, orientando suas motivações, disposições e ações.

<sup>131</sup> Segundo Lockwood, “o funcionalismo normativo se distingue pela prioridade analítica conferida à estrutura normativa da ação e, mais particularmente, pela concepção de que a ordem social é baseada num amplo consenso acerca de normas e valores. Não se trata de uma ordem lockeana criada por egoístas racionais que são também suficientemente ‘razoáveis’ para reconhecer que seu interesse próprio é mais bem realizado pela adesão a regras comuns”. Idem, p. 8

<sup>132</sup> Idem, p. 13.

<sup>133</sup> No capítulo seguinte deste trabalho, através da leitura do trabalho de Aafker Komter, mostrarei que a ordem independe menos do consenso do que das relações de reciprocidade.

de esfacelamento, de guerra total. Mas existe uma outra possibilidade não contemplada, que é a polarização desse consenso em dois polos antitéticos, que seria precisamente a ruptura social. A questão é que nem um nem outro ocupa lugar nessas teorias funcionalistas, *uma vez que a sociedade é tomada como ela é*, isto é, a partir de seu estado atual, não cabendo a discussão do que seriam esses casos atípicos, patológicos.

Por um lado, a anomia absoluta permite ser pensada como um interregno entre um novo estado de organização consensual em torno de valores e crenças compartilhadas (a ideia da “reclassificação” de Durkheim nega a hipótese de que a anomia, como “luta sem fim”, conduza ao fim da sociedade como a conhecemos); por outro, uma sociedade polarizada em duas ordens morais opostas não é concebida, pois uma nova moralidade “minoritária”, que poderia ser a geradora da polarização (ruptura social), é tratada sempre, desde o princípio, *como “herética”, com motivações utilitárias*. Tal situação simplesmente não é contemplada por Durkheim nem pelos funcionalistas normativos. A mera explicação da ruptura por mecanismos utilitaristas casuais, envolvendo distribuição de “homens, coisas, riqueza, poder e recursos”, apresenta, por fim, um caráter sistêmico nada casual e que faz a explicação da ruptura desembocar numa espécie de teoria protossistêmica<sup>134</sup>.

Assim, a hipótese que Lockwood apresenta é que, dentro do esquema durkheimiano-funcionalista de solidariedade, está implícita, *residualmente*, uma teoria que considera a ruptura e a desordem como coisas, de alguma forma, *socialmente estruturadas*.<sup>135</sup> A teoria da anomia não deixa de ser implicitamente uma teoria da desordem. Se ambas as possibilidades de desordem são insuficientemente explicadas pelo funcionalismo normativo, esse dilema só pode ser respondido se considerarmos que a teoria da ordem social, ou da solidariedade de Durkheim, necessita “abandonar a assunção de que a estruturação das necessidades e interesses é principalmente um problema de regulação moral, e reconhecer que os interesses são também moldados por um sistema de relações sociais que não tem necessariamente correspondência com a ordem institucional ou normativa”.<sup>136</sup> De certa forma, procurarei explorar este problema no próximo capítulo, através do paradigma do dom.

Já em relação à herança marxista, o problema é análogo. Todas as grandes escolas que se propuseram a analisar o problema da ideologia esbarraram no problema da passividade da classe

---

<sup>134</sup> Ver LOCKWOOD, D.: *Solidarity and Schism*, op. cit., p.153-154.

<sup>135</sup> Idem, p. 18.

<sup>136</sup> Idem, p. 19

operária mais ou menos genericamente em todas as sociedades, inclusive naquelas teoricamente mais propícias à consolidação prática de uma “solidariedade de consciências reveladas” rumo à revolução. Se o dilema de Durkheim se encontrava na anomia, na desordem – simplesmente pela incapacidade de se reconhecer que o conflito possuía dimensões normativas (hoje diríamos sistêmicas) – com uma racionalidade instrumental que opera, via dinheiro e poder, a distribuição equivalente de status, visões de mundo, estilos de vida (a “comunidade de valores”, a “ordem” em Durkheim, mas “ideologia”, para os marxistas), no marxismo, este dilema reside no postulado inquestionável de uma classe e uma consciência proletária (como sinônimo de “revolucionária”) que seria, deveria ser, ou será, *una*. Essa unicidade em hipótese alguma é colocada em questão, pelo menos não seriamente.

Esse axioma, seja pelo viés da ontologia do ser social (nivelador já em Marx, em que a individualidade é abstraída em nome do “trabalho humano abstrato”, gerador de um sujeito coletivo)<sup>137</sup>, seja pelo tratamento dado à sociedade civil e ao pluralismo, pelo marxismo tardio, gera uma *circularidade* na explicação da dinâmica social. A deflagração definitiva da transformação social por aquela classe que, *una* e generalizadamente, compartilhava de uma mesma consciência e prática, reduziu-se melancolicamente a um cão correndo atrás do próprio rabo: a ausência de consciência revolucionária era explicada pela ideologia, e a subordinação irresistível à sedução ideológica era explicada pela ausência de consciência revolucionária.<sup>138</sup> Na ausência da revolução (finalidade histórica inquestionável) urge explicar as razões do porquê de o proletário não se revoltar! Tais teorias circulares ou pendulares resultaram em explanações ou positivistas (a história, o socialismo, a revolução-come-fim) ou idealistas acerca do papel da classe operária em sua “odisséia emancipatória”. Assim, a cada nova crise econômica e ameaça de recessão, fulguram os signos fatais da revolução; a cada adiamento, bate a ressaca da intransponibilidade da falsa consciência. Dependendo de tal ou qual teoria, o partido aparece seja como catalisador destas forças irresistíveis, seja como bastião e última trincheira da consciência não alienada. Portanto, as incoerências do esquema de ação marxista são exacerbadas tanto na suposta unicidade cognitiva do proletariado *como um todo* nos eventos precedentes e presentes na ação revolucionária, como no prostramento ideológico coletivo de individualidades, convertidas

---

<sup>137</sup> Ver nota 67, p. 29 deste trabalho.

<sup>138</sup> “A resposta à questão do por que a classe operária não se insurgir parece estar na falsa consciência de sua posição, devido a sua sujeição à classe dominante ideológica; e a resposta à questão de qual evidência pode ser invocada para mostrar que a classe operária está, na verdade, em estado de subordinação ideológica, parece ser que, à classe trabalhadora, falta consciência revolucionária.” LOCKWOOD, op. cit., p. 342.

em massa de manobra apáticas. E ambas só podem ser superadas se abandonado o conceito de um ator proletário unitário. E, de fato, os teóricos marxistas continuamente se veem constrangidos a decompor a massa operária em unidades menores, articuladas e diferenciadas segundo lógicas muito mais simbólicas e éticas que utilitárias.

A grande contribuição de Lockwood é demonstrar que, a despeito das diferenças fundamentais do tratamento teórico que marxistas e funcionalistas durkhemianos conferem ao tema da ordem ou desordem social, ambos se aproximam quando são obrigados a se valer de categorias residuais que, nas teorias de um, são centrais na obra do outro; portanto, suas teorias a princípio excludentes são na verdade complementares. Se nos primeiros a ênfase é na estrutura cindida das classes sociais, nos últimos o que conta é a estrutura socialmente integrativa de status. E essa complementaridade implica dizer que questões de ordem e conflito social estão, de alguma forma, igualmente *inscritos* na dinâmica social. Na concepção durkheimiana, a estrutura ganha enorme relevância frente a *approaches* de natureza utilitarista; entre os marxistas, as explicações “econômicas” estão em primeiro plano. Os elementos residuais em cada caso, que encontram complementaridade na obra do outro, podem ser, genericamente falando, identificados nos traços utilitaristas de explicação da anomia em Durkheim e nos traços “morais” ou “tradicionais” que a explicação marxista fornecerá a respeito da não-deflagração revolucionária, que aparece hoje em dia nas questionáveis teorias (puramente marxistas) da dominação ideológica<sup>139</sup>. O marxismo, à revelia, teve de se deter, inevitavelmente, ao estudo dos determinantes normativos da ação social, embora tais determinantes sempre tenham sido tratados como ideologia. O que aparece como incongruência teórica em um é precisamente a solução dos dilemas no outro.

Mas o que realmente chama a atenção na obra de Lockwood, paralelamente a sua relevante constatação teórica, é a ausência completa de referências mais detidas em obras de autores, contemporâneos seus, que justamente buscam um equacionamento entre as obras de Marx e Durkheim, tendo inclusive Parsons como leitura de fundo. Mesmo tendo sido publicado em 1992, seu livro menciona, de Habermas, apenas os distantes *Técnica e Ciência como Ideologia* (1968) e *Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio* (1976) e não a *Teoria da Ação Comunicativa* (o qual teve 10 anos para ler) e outros escritos posteriores, nos quais justamente o problema de Lockwood é tematizado, embora não exatamente nos termos em que ele colocou em

---

<sup>139</sup> Citaria como exemplo o livro *O Poder da Ideologia*, de István Mészáros, publicado pela Boitempo em 2004. No capítulo sobre solidariedade, esta, grosso modo, é tratada meramente como um sofisticado construto ideológico, cuja função, na atualidade, via sociedade civil, seria – como sempre – impedir o proletariado mundial de tomar consciência de sua situação de classe e de seu poder revolucionário.

seu trabalho. Chama igualmente a atenção a ausência de qualquer menção a Pierre Bourdieu. Friso este autor porque muitas das implicações teóricas que Lockwood sugere, ao longo de seu livro, como uma possível decorrência frutífera da conjunção entre as teorias de Marx e Durkheim (bem como de suas respectivas “teorias residuais”), correspondem quase que exatamente a ideias que Bourdieu tratará sob os conceitos de *habitus*, campo, estilos de vida<sup>140</sup>.

Assim, em relação ao tema da solidariedade pretendo, *mutatis mutandis*, explorar a mesma ideia de complementaridade colocada por Lockwood, mas em outros termos. No capítulo seguinte, tratarei de dois grandes paradigmas – o comunicativo e o da dádiva –, nos quais antevjo a possibilidade de se efetuar se não uma síntese teórica, ao menos uma aproximação frutífera, precisamente pelo potencial de complementariedade que existiria entre as virtudes/fraquezas mútuas. Se não é possível equacionar a influência e o peso relativo de “Durkheim e Marx” na Teoria Crítica, comparativamente à obra de Mauss (pois Mauss não realizou uma síntese de elementos provenientes de ambos, como a Teoria Crítica)<sup>141</sup>, podemos, no entanto, perseguir estas “complementaridades”. Se no paradigma comunicativo existe uma preocupação normativa universalista no trato da ação e das relações sociais, proveniente da incorporação dos conceitos de autodeterminação e autonomia kantiana dessubstancializados de qualquer conteúdo ético específico (ainda que o indivíduo seja entendido em sua dimensão indecalcável de seus contextos de origem), no paradigma da dádiva, a substância moral é identificada logo de partida: o “dar, receber e retribuir”, sem que, com isso, conforme atestam os dados da etnografia, se perdesse a “universalidade”. Se no paradigma comunicativo a intersubjetividade se constrói comunicativamente, na dádiva ela se dá pelo intercâmbio e pela reciprocidade, não apenas de coisas (que devem ser entendidas sempre como símbolos), mas de gestos, palavras etc. Se o paradigma comunicativo se insere na tradição das “grandes teorias” (padecendo, no caso de Habermas, de certa imobilidade “funcionalista”); o paradigma da dádiva

---

<sup>140</sup> Em várias passagens, Lockwood, tratando dos limites da visão extremamente ritualizada que Durkheim confere à ação social (entendida como “ordem”), sem o saber, dá crédito a Bourdieu. Cito um trecho: “Deve-se então concluir que, uma vez que a anomia resulta de mudanças súbitas nas condições materiais, o fatalismo tem de alguma forma ser explicado com referência a uma extraordinária estabilidade de uma classe idêntica de fatos sociais. A forma que tal explicação assumiria foi explicada acima. O que é indisputável é que, enquanto o fatalismo é concebido como condicional ou ideológico, representa um estado de solidariedade imperfeita *cujas elucidações necessitam referências precisamente àquelas variações em crenças e na diferenciação social (classe ou status) que Durkheim deliberadamente ignorou em sua busca pela base ‘religiosa’ primordial da ordem social*”. LOCKWOOD, op. cit., p. 64, itálico meu. Tais ancoramentos que Lockwood propõe são realizados por Bourdieu com seus conceitos de *habitus* e em suas diferenciações feitas a respeito de “situação de classe” e “posição de classe”.

<sup>141</sup> Entretanto, seria bastante interessante comparar a “sociologia da reprodução” de Pierre Bourdieu e a sociologia de Habermas precisamente pelo viés da incorporação que ambos realizaram das obras de Durkheim e Marx.

é extremamente dinâmico e fundado nas relações vis-à-vis cotidianas, mas ainda a espera de formulações mais abrangentes e com um nível apenas incipiente de normatização.

Levando-se em conta as implicações destas questões para o conceito de solidariedade, percebe-se que não faz mais tanto sentido opor “conflito” e “coesão”, pois a própria solidariedade floresce e se desenvolve simultaneamente como conflito e estabilidade, como ruptura e laço social. Se o conflito contém um cerne “estruturado”, a solidariedade contém também o gérmen do conflito. Estas duas dimensões estão presentes no conceito de solidariedade provenientes dos dois paradigmas. Se a Teoria Crítica lida com um mundo extremamente dinâmico das lutas por reconhecimento que, no entanto, adquirem uma formalidade “estática” no âmbito dos direitos, da normatividade, a solidariedade da teoria do dom provém de um “rochedo moral”<sup>142</sup> (a própria dádiva, segundo Mauss) estático e eterno que, no entanto, se desdobra de maneira extremamente rica e dinâmica nas inúmeras e incodificáveis relações de reciprocidade que se processam a todo instante, diariamente. Assim, o caráter “estático” e “dinâmico” presentes em cada paradigma, que são distintos, quase opostos, poderiam bem complementar-se. De um lado, parte-se do dinamismo dos conflitos cotidianos para se chegar a uma moral dessubstancializada e em normas universais; de outro, parte-se de uma moral substancial universal para se penetrar no universo multifário das reciprocidades diárias. Se existe uma “teoria residual” na Teoria Crítica, esta poderia ser a da reciprocidade, que sempre é tentativa, nunca de fato alcançada. Como veremos, a ênfase linguística e normativa da Teoria Crítica sempre dá a impressão de que ela fica algo a dever à realidade prosaica do mundo da vida, de fato sua grande preocupação. E se existe uma teoria residual no paradigma da dádiva, esta é precisamente uma teoria normativa, pois a dádiva emana de um núcleo moral sólido e atemporal. Porque é tão difícil normatizá-la, se ela é constituída pela “liberdade e obrigação” simultâneas?

Portanto, da mesma forma ocorrida com as categorias “ordem” e “conflito”, que segundo Lockwood, em Durkheim e Marx ocupavam respectivamente uma centralidade complementada residualmente pelas teorias do outro, algo semelhante se passaria – e esta será a minha tese – com a Teoria Crítica (na esteira de Habermas) e a teoria da dádiva de Mauss, que só recentemente emergiu. Neste sentido, podemos igualmente pensar na existência, nas teorias de ambos, *de traços residuais mutuamente complementares*.

---

<sup>142</sup> “(...) cremos aqui ter descoberto um dos rochedos humanos sobre os quais nossas sociedades se alicerçam”

Assim, a partir daqui, explorarei dois paradigmas: dentro da Teoria Crítica, a solidariedade terá seus desdobramentos contemporâneos perseguidos dentro do *paradigma comunicativo*. Dentro de seu projeto de radicalização e condução da modernidade e da democracia às suas últimas consequências, esse paradigma obteve notável êxito teórico na exploração dos dois primeiros motes da Revolução – liberdade e igualdade, sob as formas da autonomia e justiça (Direito) – mas esbarra em alguns impasses quando a fraternidade (solidariedade) é considerada. Entre esses impasses, que desenvolverei a seguir, está o caráter compartimentado e funcionalista da solidariedade (de um ponto de vista “sociológico”), que se mostra completamente ausente dos sistemas e como “recurso escasso” do mundo da vida; adicionalmente, de um ponto de vista mais “filosófico”, a dificuldade de se continuar apostando num *projeto secular (universal) de solidariedade simétrica*, suficientemente codificável pelo Direito, através da normatização das demandas centrais dos novos movimentos sociais, que está nas bases das teorias de reconhecimento mútuo. Tal pretensão, como demonstrarei, envolve um considerável grau de idealização. Os problemas são vários: além de as formas de solidariedade *assimétrica* serem francamente mais comuns e possuírem papel considerável nos dinamismos sociais, sua componente de irracionalidade não é desprezível, o que coloca em xeque as pretensões de validade proeminentemente normativas em face daquelas de natureza valorativa. Algumas dimensões do “mundo vivido” – em que a dignidade dos atores e suas exigências morais de respeito são colocadas à prova – não podem ser satisfatoriamente contempladas, no limite, por normas universais que, justamente por isso, perdem sua validade. Conflitos em torno de valores e formas de vida dignas comportam muitas configurações e particularidades. Não à toa, boa parte das discussões da Teoria Crítica recente se dá em torno do problema do pluralismo e da religiosidade na contemporaneidade.

O segundo paradigma é o que chamarei de *paradigma do dom*<sup>143</sup>, resultado dos ensaios de surpreendente atualidade, com amplas e inexploradas implicações morais e para o Direito, de Marcel Mauss. A sua famosa lei universal do dar, receber e retribuir – que não se resume a uma mera “teoria da troca”, que relaciona a coisa dada ao espírito do doador (em uma espécie de explicação “mística” da mesma) – desconcerta pela sua simplicidade e possui até hoje notável

---

<sup>143</sup> Na verdade, vários autores se referem às ideias esboçadas no *Ensaio sobre o dom* (ou dádiva) como um paradigma específico, ou ao menos um complexo capaz de confrontar outros paradigmas. Além da já citada obra de Aafker Komter, ver também: CAILLÉ, Alain: “Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don”, in *Revue Européenne des Sciences Sociales*, Tome XXXIV, n. 105, 1996, p. 181-224 e GODBOUT, J.T.: “Introdução à dádiva” in *Revista brasileira de Ciências Sociais*, Out 1998, vol.13, no.38, p.39-52.

valor heurístico, lançando novas luzes sobre o conceito de solidariedade<sup>144</sup>. Talvez a sua contribuição mais relevante, para o conceito de solidariedade, seja a de complexificar as relações de reciprocidade envolvidas nas relações solidárias para um nível muito mais sutil que aquele proposto pela Teoria Crítica, iluminando aqueles âmbitos “irracionais” e assimétricos da solidariedade (pelo resgate das dimensões relativas à moral, às obrigações e às prestações totais), justamente os mesmos que a Teoria Crítica encontra tanta dificuldade em equacionar de maneira universalista segundo seu modelo de crítica imanente. Como esta vertente, adicionalmente, tem a vantagem de se embasar em numerosas pesquisas empíricas, foi possível a essa escola avançar num conceito de solidariedade<sup>145</sup>, ainda em vias de consolidação.

Assim, para encerrar esta discussão, proponho o seguinte paralelismo, que desenvolverei detalhadamente a seguir. O mérito de Durkheim foi oferecer uma visão da ordem social considerando sua dimensão normativa, fortemente estruturada em crenças e valores, deixando a desejar em sua abordagem do conflito. Já o mérito de Marx foi evidenciar a dimensão utilitarista da vida econômica – que necessariamente coloca a sociedade em um estado de insuperável tensão, de conflito – capengando, no entanto, em explicar a ausência da revolução iminente. E a explicação para isso está precisamente naqueles aspectos estruturados simbolicamente nas relações entre poder e status.

Ora, o grande mérito da Teoria Crítica e da “virada linguística” de Habermas foi novamente trazer o sujeito para o centro do debate, revitalizando sua autonomia e sua capacidade de ação. Entretanto, padece de limitações evidentes no tocante à amplitude do conceito de solidariedade, que insiste em ser tratada limitadamente como conceito simétrico dentro das lutas por reconhecimento, e compartimentado, no mundo da vida. Por outro lado, o paradigma do dom amplia consideravelmente o conceito de solidariedade, sistematizando nuances do conceito que antes passavam despercebidas, enriquecendo a discussão da relação entre solidariedade e reciprocidade, num nível mais “microsociológico”, mas padece em não considerar as implicações normativas e políticas amplas do conceito.

Assim, a partir do contraponto análogo que se faz entre Durkheim e Marx, é possível teorizar o seguinte: a contribuição do paradigma comunicativo para o paradigma do dom estaria

---

<sup>144</sup> Alguns autores, como aqueles do círculo do M.A.U.S.S. (*Moviment Anti-Utilitariste en Sciences Sociale*), colocam-se favoráveis a este tipo de leitura: “(...) partindo de Durkheim, a Sociologia francesa só se realiza plenamente com Mauss.” CAILLÉ, op. cit., p. 182. Esta afirmação, um tanto temerária, como o mesmo admite, inicia uma discussão sobre o lugar de Mauss na sociologia francesa, sobre o qual não me aprofundarei aqui.

<sup>145</sup> Refiro-me ao conceito de “solidariedade segmentada”, que Aafker Komter, em *Solidarity and the Gift* desenvolve detalhadamente com base nas constatações resultantes das referidas pesquisas.

em permitir o resgate da dimensão política pelo viés da valorização da autodeterminação dos sujeitos e pela possibilidade de encarar o dom normativamente, para além de meras prescrições ingênuas de caridade e doação. Por outro lado, a contribuição do paradigma do dom para o paradigma comunicativo é que, ao oferecer um conceito mais sofisticado de solidariedade e reciprocidade, generalizado por todo tecido social e não compartimentado em alguns âmbitos funcionais, permitem vislumbrar as relações e intercâmbios prosaicos do dia-a-dia como um *momento vital da intersubjetividade* muito mais que apenas linguística, mas, sobretudo, *simbólica*. A ênfase linguística e normativista da Teoria Crítica a coloca a todo instante sob o risco daquela “ética do fatalismo” criticada por Lockwood, quando as normas, de tão gerais ou generalizadas, perdem sua eficácia e conduzem à anomia.<sup>146</sup> Isso permite retomar uma crítica imanente algo estagnada (pelo menos no tocante à solidariedade, por levar em conta apenas sua modalidade *simétrica, juridificável*, seja ela proveniente de consensos argumentativos, seja pelas lutas por reconhecimento) e, assim, dar prosseguimento ao projeto de radicalização da democracia, cuja chave pode estar além do mero *procedimentalismo*.

Com isso, evidentemente, não se espera superar o dilema da ação entre as escolas mencionadas, mas aprofundar sua dialética dentro daquela intuição levantada por Lockwood de que, se ordem e conflito correspondem a momentos distintos de um só processo social, o mesmo vale para as categorias de reprodução e transformação, dentro das quais a solidariedade é constantemente reinventada.

---

<sup>146</sup> Goetz Ottmann, numa crítica à ética do discurso e ao conceito de esfera pública, dirá: “como uma esfera pública que não cessa de professar lições de moral pode auxiliar na formação de soluções no plano da *Realpolitik*?”. OTTMANN, G.: “Habermas e a Esfera Pública no Brasil: considerações conceituais”. In *Novos Estudos*, CEBRAP, n° 68, São Paulo, 2004, p.68.

## Capítulo 2. Ramificações contemporâneas

Ao contrário dos conceitos de liberdade e igualdade, extensamente abordados não apenas pela Teoria Crítica, mas sobretudo por seus antecessores kantianos e hegelianos, estendendo-se pela filosofia moral, pela teoria do Estado e pela teoria dos contratos, a solidariedade (fraternidade) só tardiamente veio ali a ocupar lugar de destaque, já desde o início articulada às reflexões acerca da radicalização da democracia, entendida como o núcleo normativo das sociedades emancipadas. O conceito de solidariedade passou a ser mais discutido a partir de *Teoria da Ação Comunicativa*, de 1981. A partir deste livro, a teoria democrática ganha fôlego analítico com a associação de seus enunciados à teoria do sistema e do mundo da vida. A solidariedade surge da releitura de Durkheim e da assimilação de parte do funcionalismo normativo de Parsons, na construção da teoria sistêmica, e aparece como fonte de coesão social típica das associações diversas do mundo da vida sob a categoria de *interação*. É tomada, ali, como importante recurso de resistência contra os imperativos sistêmicos.

Com *Faktizität und Geltung* (por aqui, traduzido por “Direito e Democracia”), de 1992, uma teoria do Estado democrático de Direito é concebida com base na teoria do discurso. A partir daí, o Direito, como disciplina e como instituição democrática, passaria a ocupar uma centralidade analítica inalterável. Ele aparece como médium entre o sistema e o mundo da vida justamente por estar enraizado e sorver recursos de ambos os lados. Diante da perspectiva discursiva que se abriu na relação entre demandas sociais e direitos, a solidariedade deixou de ser uma “fonte de resistência” para tornar-se elemento imprescindível para as mobilizações políticas que, via esfera pública, poderiam ter suas demandas reconhecidas e acatadas pela lógica sistêmica, obrigada a recuar. A solidariedade – agora “ofensiva” – constantemente apareceria nas obras que enfatizam tanto os potenciais da sociedade civil (Cohen e Arato, 1995) como sua dimensão existencial na formação de indivíduos aptos a agir socialmente num universo pluralista (Honneth, 1992), dentro das releituras hegelianas sobre as teorias do reconhecimento. Finalmente, uma leitura mais recente frisa a vocação universalista e normativista intrínseca da solidariedade (de resto, já apontada na Teoria da Ação Comunicativa, nas duras críticas que Habermas direciona a Durkheim, no tocante aos fundamentos “religiosos” da sociedade), que faz a solidariedade conceito-chave para a discussão jurídica dos direitos humanos, constituição global, cosmopolitismo (Brunkhorst, a partir de 1996).

Entretanto, em todas essas leituras, referentes a campos diversos, a solidariedade foi ganhando formas como um *conceito simétrico*, cuja eficácia e validade estão diretamente associadas as suas possibilidades de adquirir um sentido secular sob uma forma normativa, sobretudo jurídica. Se todos somos iguais, uma solidariedade que emergisse de uma crítica imanente só poderia ser simétrica. Se o conceito assim lapidado abriu portas para a tomada do Direito, dentro da ética do discurso, como um instrumento privilegiado de emancipação, tem enfrentado, entretanto, dificuldades diversas, sobretudo pela desconsideração das solidariedades assimétricas, daquelas de fundo religioso e daquelas que envolvem o âmbito das interações cotidianas, a “vida vivida” dos indivíduos não necessariamente engajados. Tais solidariedades não podem ser “normatizadas”, universalizadas, tampouco desconsideradas por uma “crítica imanente”, uma vez que constituem a ambiência diária das interações, das intersubjetividades, das reciprocidades.

Estas infinitas pequenas formas de interações, reciprocidades, mutualidades, engendram solidariedades diversas que não são apenas discursivas ou com significado político. E segundo o paradigma do dom, o dar, receber e retribuir objetos, símbolos, palavras, ideias, coisas, constituem um princípio fundamental e inalienável da vida social, através dos quais se evidencia não apenas o núcleo moral da sociedade, mas também a lógica de boa parte das relações de interdependência prática no cotidiano. Por isso – e essa leitura era cara tanto a Durkheim quanto a Mauss – a necessidade de se articularem as reflexões sobre a moral ao Direito. O substrato moral da dádiva seria de enorme valia para a discussão e fundamentação das normas jurídicas. As possibilidades de exame da interface entre os paradigmas são, portanto, promissoras.

A partir do momento em que o Direito adquire tal centralidade analítica – ponto intermédio entre o sistema e o mundo da vida – surge uma série de questões de fundo *perspectivista* considerável: se o Direito possui esta centralidade e importância, de onde fala ou deveria falar a teoria, o intelectual? Da perspectiva dos movimentos sociais, do mundo da vida? Da perspectiva sistêmica? Ou de dentro do próprio Direito? Ou, ainda, de lugar nenhum?<sup>147</sup> Vou aqui enumerar rapidamente algumas destas implicações perspectivistas.

Por exemplo, a perspectiva kantiana nas discussões sobre eticidades, em que o bem aparece como dever, impõe uma ênfase excessiva nas pretensões de validade normativa sobre as

---

<sup>147</sup> Peter Dews em “Law, Solidarity and the Tasks of Philosophy”, de 1999, de certa forma, cobra da teoria crítica uma tomada de posição de um dos *pontos de vista* – como se Dews perguntasse a Habermas: “afinal, de onde falas? Do sistema ou do mundo da vida?” DEWS, P.: “Law, Solidarity and the Tasks of Philosophy” in SAVIC, O. (Ed.): *The Politics of Human Rights*, Verso, London, 1999, p. 84-100.

valorativas. A perspectiva parte de algum lugar entre o sistema e o próprio Direito. O distanciamento às pretensões de validade típicas do mundo da vida, ou a negligência delas, de caráter ético e valorativo, operadas praticamente nas reciprocidades linguísticas e materiais de sentidos, implica um impasse para aquela discussão que se propõe a uma normatização completa, via Direito, de todas as formas de solidariedade. O fundo moral das eticidades que compõem o mundo da vida e definem seu sentido de ação não pode se universalizar plenamente pela via normativa do Direito. O direito, sem dúvida, é um reflexo de uma parte importante desta moralidade e de uma eticidade (ao menos, *tentativamente*) universal, mas o problema é que, dentro das discussões de “justiça como igualdade”, precisamente uma parcela significativa desta moralidade permanece *incodificável pela linguagem jurídica*, pois não se resume as suas normas, nem as abarca em sua totalidade. A atual tentativa de diálogo entre a fé e a razão é senão uma faceta – inclusive, como veremos, já tematizada publicamente – desta questão, mas ela não se limita, nem se expressa privilegiadamente, apenas neste debate.

Esta questão do lugar de onde fala a teoria é também problematizada pelo perspectivismo antiutilitarista do paradigma da dádiva, como sugerem Godbout, Caillé e Komter. Como o paradigma do dom opera em uma lógica não-utilitarista, é possível relacioná-lo àqueles âmbitos da vida social que o paradigma comunicativo descreve como sendo típicos do mundo da vida. O paradigma comunicativo é um paradigma de trocas simbólicas. O mundo da reciprocidade intersubjetiva não é um mundo apenas linguístico, é o mundo da vida vivida, das eticidades concretas, lugares concretos onde as pessoas compartilham não apenas linguagens e discursos, mas sobretudo símbolos, valores e coisas, através dos quais criam, consolidam ou rompem seus laços. O fundo moral da dádiva é a consciência das inúmeras situações de excesso e carência que clamam por uma espécie de equilíbrio que, no entanto, *deve* ser instável. *O mundo da vida é o mundo da dívida*, não a que obriga, instrumentalmente, a sua solvência, através de um equivalente monetário, político ou jurídico, os *media* sistêmicos. Diz, antes, respeito à promessa de sua solvência por meios “em aberto” e não definitivos, expressos pela reciprocidade simultaneamente obrigada e desobrigada de coisas, palavras ou atos práticos de fundo sempre simbólico, numa circulação geradora de constantes assimetrias não-destrutivas, pois não-acumuláveis. Não se trata apenas de um interacionismo simbólico de interpretações e valorações mentais, uma economia semântica mentalista, pois a dádiva é concreta, material, seja com coisas agindo como símbolos, seja com símbolos agindo como coisas. “Estabelecendo relações que são determinadas pelas obrigações que contraem ao se aliarem e dando uns aos outros, submetendo-

se à lei dos símbolos que criam e fazem circular, os homens produzem simultaneamente sua individualidade, sua comunidade e o conjunto social no seio do qual se desenvolve (...).”<sup>148</sup>

Este caráter “em aberto” é a definição mesma de liberdade social, dada intersubjetivamente nas relações, laços, alianças, trocas que, por sua vez, estão na base dos processos de consolidação do próprio *self*. Esta definição de liberdade não é aquela liberal, que trata a liberdade negativamente, isto é, pela interação social dada sempre em contextos de ação particularistas e pontuais, de sucessivas solvências instrumentais e utilitaristas de caráter definitivo, esvaziadas simbolicamente pela troca de equivalentes “absolutos”. Enfim, não se trata, aqui, daquela liberdade do *homo oeconomicus*. A intersubjetividade é sempre uma reciprocidade de símbolos, aos quais está ligada aquela obrigatoriedade moral que, por alguma razão, impele os homens a relacionar entre si – *ou entre os seus* . Eis o fulcro da gênese dos laços sociais, das alianças, e do próprio contexto moral do indivíduo socializado, ideias tão caras a Durkheim e a Weber que, na época do surgimento da Sociologia, não podiam concordar com o utilitarismo spenceriano então em voga.

Assim, a partir de ambos os paradigmas, pretende-se explorar equivalências e complementaridades. Tal aproximação parece sugerir que, ao mesmo tempo em que o conceito de solidariedade coloca limites ao ímpeto, digamos, “normatizador” da Teoria Crítica, permite um aprofundamento de suas pretensões dentro deste mesmo limite.

\* \* \*

Ao longo de seus escritos, principiados na década de 1960, o conceito de filosofia na obra de Habermas tem se alterado substancialmente. Em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, de 1962, Habermas ainda mantém vínculos estreitos com as concepções centrais de seus mestres “frankfurtianos”, embora, já nesta obra, esboce um âmbito da ação social – a esfera pública – infenso àquela racionalidade instrumental que teria, segundo seus predecessores, tomado conta da totalidade da realidade social. Em *Conhecimento e Interesse*, de 1968, a Filosofia é compreendida em seu papel de crítica ao positivismo da ciência, o que pressupõe uma reflexão acerca da própria autocompreensão da Filosofia. *Técnica e Ciência como ‘ideologia’*, do mesmo ano, é o prosseguimento da discussão anterior, agora sobre bases históricas mais fundamentadas. Dentro

---

<sup>148</sup> CAILLÉ, Alain: “Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don”, op. cit., p. 202.

do capitalismo tardio, técnica e ciência deixam de ser simples forças produtivas para tornarem-se, sobretudo, instâncias legitimadoras; logo, ideológicas. Portanto, até aqui, embora já com um distanciamento crítico, Habermas ainda não se afasta radicalmente do “núcleo duro” da impropriamente chamada “Escola de Frankfurt”, e enxerga modestamente na filosofia tão somente o papel de crítica à ideologia da ciência, dentro daquele ímpeto jovem-hegeliano de superar a filosofia pela crítica da ideologia que já havia, de resto, sido abandonada pelos seus mestres.

Entretanto, como veremos, aos poucos este papel é ampliado na direção de uma vinculação mais incisiva a uma *crítica da modernidade*, sepultada desde Adorno e Horkheimer, uma vez que, entre estes, já não havia mais sentido em se falar de modernidade se já não havia mais futuro. Justamente a necessidade de se construir um conceito de razão mais complexo, que fizesse jus à própria complexidade das sociedades contemporâneas, fez com que Habermas paulatinamente realocasse a filosofia dentro de um papel crítico mais abrangente. A partir de sua *Teoria da Ação Comunicativa*, de 1981, no qual introduz um novo paradigma – o comunicativo – constituiu-se um novo marco no conjunto de sua obra, que se convencionou chamar de *virada linguística*<sup>149</sup>, em relação a sua orientação teórica anterior. Todos os desdobramentos posteriores, expressos na *teoria do discurso*, na *teoria do direito* e na *teoria da democracia*, a despeito de inúmeras críticas, mantêm vínculos com esta virada, até os dias atuais.

Neste percurso, a filosofia de Habermas reestrutura-se segundo papéis de “reconstrução”, “interpretação” e “crítica”<sup>150</sup>. A “reconstrução” visa recuperar o potencial normativo da razão através de uma nova teoria da racionalidade; a “interpretação” restabelece o lugar da Filosofia no espaço que abrange a cultura moderna de especialistas (que surgiu da diferenciação entre as esferas de validade “moral-direito”, “arte” e ciência”) e a crescente pulverização cultural contemporânea, em parte causada pelo pluralismo, em parte pela cultura de massas, dentro de um contexto de constante avanço dos imperativos sistêmicos. Finalmente, o terceiro papel da filosofia, a “crítica”, insere-se naquela tentativa de superar a perda do potencial crítico da filosofia por conta das aporias em que o “núcleo duro” da geração anterior adentrou. A

---

<sup>149</sup> Na verdade, a *Teoria da Ação Comunicativa* é o fruto acabado e mais conhecido de um processo de elaboração filosófica já iniciada na década de 70, quando a noção de “verdade como consenso”, deduzida da pragmática universal (ou formal), surge das reflexões sobre as condições de possibilidade do entendimento linguístico ou comunicativo.

<sup>150</sup> Ver REPA, Luis: *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*, Tese de Doutorado, FFLCH-USP, 2004.

partir de uma redefinição da razão operante a partir do binômio sujeito-objeto, agora nos termos de uma razão dialógica, e de um novo conceito de sociedade, a partir da incorporação de elementos da teoria dos sistemas e da linguagem, o conceito marxista de reificação pôde ser reelaborado num quadro mais complexo, em que a razão instrumental, por força da expansão capitalista, mediria suas forças contras as dimensões estético-expressiva e prático-moral, e não mais apenas contra uma sociedade inerme.

Deste arcabouço, aflora a teoria da modernidade de Habermas. Da releitura da modernidade weberiana, com os recursos da linguística e da pragmática universal<sup>151</sup>, as esferas de valor de Weber convertem-se em *esferas de validade*. A cada esfera correspondem distintas dimensões de racionalidade, que engendram procedimentos argumentativos que se enraízam em respectivas pretensões de validade. Tais dimensões são a *cognitivo-instrumental*, a *prático-moral* e a *estético-expressiva*. O balanço e a preponderância dessas dimensões possibilitam um vislumbre do mundo contemporâneo pela ótica da relação entre todas as pretensões de validade, que definem – conforme o peso que cada pretensão consiga impor – tanto as características formais do chamado “mundo da vida”, quanto dos sistemas; bem como da relação entre ambos. As “patologias da modernidade”, segundo Habermas, são o resultado do predomínio da primeira dimensão sobre as demais, ou dos sistemas sobre o mundo da vida. A *teoria do discurso* substitui a *teoria dos interesses*, e a crítica deixa de debruçar-se sobre as ciências para ser o elemento reconciliador daquelas dimensões, incorporando as contribuições de outras ciências reconstrutivistas. A filosofia ressurge aqui, criticamente, como “intérprete-mediadora”, cuja tarefa é traduzir para o mundo da vida os conteúdos específicos de cada esfera de validade, negando, assim, a “perda de sentido” que Weber diagnosticou na modernidade. É esta capacidade da filosofia que permite à razão permanecer una, a despeito da multiplicidade das formas discursivas, pois as esferas de validade, como veremos, são interdependentes.

Enfim, as tentativas de recuperar o aguilhão crítico da razão e de um papel positivo, mas não positivista da filosofia, permitem a Habermas considerar a modernidade, ao contrário de seus predecessores, um projeto “inacabado”, mas que, no entanto, prossegue “esclarecido”.

A partir daqui, gostaria de aprofundar alguns pontos da Teoria Crítica de Jürgen Habermas, procurando ser, ao mesmo tempo, detalhista e não-exaustivo, até porque o foco deste

---

<sup>151</sup> De certa forma, Habermas abandona uma *crítica imanente* para abraçar uma *crítica transcendente*, isto é: deixa de buscar os fundamentos da crítica meramente nos referenciais concretos na realidade social, para ancorar esta crítica nos modos de utilização da linguagem corrente, bem como nas regras que estruturam as situações comunicativas. Eis a pragmática universal de Habermas, que *transcenderia* formas societárias específicas, culturas e períodos históricos.

trabalho não é a Teoria Crítica como um todo, mas sim o conceito de solidariedade e seus potenciais para a Teoria Social. Portanto, após uma breve introdução dos temas e problemas centrais do pensamento habermasiano, será privilegiado o recorte analítico de sua filosofia a partir daquela “virada linguística”, com ênfase em algumas obras basilares subsequentes à *Teoria da Ação Comunicativa*, perpassando o desenvolvimento de sua teoria do discurso, sua teoria do direito e, finalmente, sua teoria da democracia.

Todo o quadro conceitual, esboçado a seguir, caracteriza, grosso modo, o vasto conjunto de pensadores que, ainda hoje, se veem sob o guarda-chuva da “Teoria Crítica”. Destes, para o estudo da solidariedade, deter-me-ei em dois, além do próprio Habermas: Axel Honneth e Hauke Brunkhorst. Mas antes de fazê-lo, em momento oportuno, mais adiante, gostaria de passar em revista os pontos-chave do paradigma comunicativo de Habermas, paralelamente a uma análise de suas principais obras, antes de adentrar na especificidade do conceito de solidariedade, que ocupa um lugar central – ainda que polêmico – na teoria destes autores. O esforço de construção de uma Teoria Social e de uma filosofia bem mais ambiciosa que aquela desenvolvida pela primeira geração da Teoria Crítica expôs Habermas a inúmeras críticas. Com relação a estas, irei ater-me somente àquelas que guardem relação direta com os temas e conceitos aqui discutidos, e que possam elucidar aspectos relevantes para a compreensão do conceito de solidariedade.

## 2.1 A Teoria Crítica e o paradigma comunicativo de Jürgen Habermas

Já são bem conhecidos os pontos de ruptura do pensamento de Jürgen Habermas em relação ao “núcleo duro” da primeira geração da imprecisamente chamada “Escola de Frankfurt”, bem como as linhas mestras de seu pensamento posterior, para que se faça necessária uma análise exaustiva desses momentos.

A despeito de sua crítica contundente às aporias, para as quais o núcleo duro da primeira geração da Escola de Frankfurt, especialmente Adorno e Horkheimer, conscientemente enveredou, Habermas considera-se um herdeiro da tradição crítica desses autores por não ter perdido totalmente de vista a questão da emancipação, aliás, presente na já clássica definição de Horkheimer acerca da “Teoria Crítica”. Se na geração anterior este problema se enredou improficuamente na questão da “reconciliação com a natureza”, através de caminhos teóricos

hoje questionáveis, Habermas imprimiria uma nova condução teórica ao problema, ao buscar a práxis emancipatória numa crítica imanente da sociedade, isto é, sem jamais perder de vista as lutas político-democráticas concretas, historicamente manifestas, cujos germens encontram-se inscritos na própria realidade social.

Cabe lembrar que uma crítica social imanente, aqui, não significa apenas uma abordagem descritiva dos entraves sociais à emancipação, mas a avaliação crítica e constante do funcionamento das estruturas e relações sociais, de modo que as possibilidades de emancipação naturalmente inscritas possam ser corretamente evocadas pela crítica e pela práxis, não de uma maneira contrastante em relação a um “ideal substantivo” de vida boa e emancipada, mas em função do diagnóstico presente da realidade social, seus entraves e possibilidades históricas potencialmente aproveitáveis.

Embora os potenciais emancipatórios não possam ser substancialmente definidos, eles podem ser perseguidos, dentro de um quadro conceitual mais amplo propiciado pelos eventos desencadeados pela modernidade. Em sua já clássica *Teoria da Ação Comunicativa*, de 1981, Habermas, numa leitura sintética dos principais pilares da Sociologia e da tradição filosófica hegel-marxiana, a emancipação social descortina-se na análise dos potenciais comunicativos liberados na modernidade. Segundo o veio weberiano dessas análises, o enfraquecimento das autoridades tradicionais e dos costumes, bem como o florescimento de formas de vida plurais, paulatinamente submeteram a reprodução do saber teórico, as normas sociais e as manifestações estético-expressivas a um crivo crítico e reflexivo, cujas pretensões de validade encontrariam seu lugar de ser, a partir de então, em consensos intersubjetivos racionalmente motivados. Noções de “verdade”, “justeza” ou “veracidade” passam a configurar-se, num mundo pós-tradicional, inexoravelmente em função de discursos racionais construídos na base dos melhores argumentos, em contextos livres de coerções.

Evidentemente que uma tal compreensão da modernidade e dos discursos, mesmo que se pretenda “imanente”, encerra um considerável grau de idealização. Mas para Habermas, tais idealizações não são simplesmente teóricas, mas sim inerentes à estrutura linguística dos discursos voltados ao entendimento. Assim, toda a ação fundada numa justificação comunicativa, portanto não autoritária, parte do pressuposto de que os enunciados constitutivos da argumentação sejam igualmente compreensíveis por todos e que sejam emitidos em condições de simetria, de modo que o fluxo de argumentos não seja impedido por intervenções externas ao próprio conteúdo argumentativo. Valendo-me aqui de um contraponto com Bourdieu, tal

pressuposto é altamente questionável, uma vez que tais simetrias só se dariam em contextos muito específicos, uma vez que *habitus* distintos de *campos* distintos engendram necessariamente assimetrias simbólicas que sequer são conscientes aos implicados.

Mas Habermas, de certa maneira, não ignora totalmente estes problemas. É precisamente o papel da Teoria Crítica explorar, tanto na realidade social, quanto no teor das interações linguísticas, simultaneamente os entraves e possibilidades concretas de emancipação. É desta constatação que Habermas teoriza a respeito da “colonização do mundo da vida” pelo sistema (economia e poder administrativo), isto é, a ameaça de que os âmbitos de reprodução cultural e simbólica tenham sua lógica interna (supostamente livre de coerções) condicionada pelos imperativos instrumentais sistêmicos, em que os *media* padronizantes e interessados do dinheiro e poder (“monetarização” e “burocratização” da vida social) fazem as vezes comunicativas das relações interpessoais orientadas pelo entendimento recíproco. Por esta “ofensiva sistêmica” ao mundo da vida, tanto uma lógica instrumental basicamente orientada para a sua reprodução específica (e não do mundo da vida) quanto o engessamento dos potenciais de dissenso (fundamentais para a consecução das diversas etapas da emancipação), acabam por engendrar diversas formas de patologias comunicativas, entre as quais, a “perda de sentido”, anomias sociais, neuroses e reificações, num quadro analítico que, ironicamente, aproxima o diagnóstico do presente àquele de uma “sociedade totalmente reificada” da primeira geração da Escola de Frankfurt, da qual Habermas pretendia se afastar. Esse curioso impasse, na *Teoria da Ação Comunicativa*, pretende ser resolvido de maneira tímida através da teorização dos potenciais defensivos do mundo da vida, materializados nos chamados novos movimentos sociais, de resistência, de origem variada e não-classista, preservando formas de interação comunicativamente reguladas nas trincheiras limítrofes entre sistema e mundo da vida. Embora nesta obra Habermas tenha logrado o formidável esforço de construir uma teoria geral da sociedade convincente, cujo modelo crítico de emancipação abre mão de qualquer padrão substantivo de sociedade justa ou virtuosa, em nome de uma investigação dos potenciais sociais críticos de uma perspectiva intersubjetiva dos próprios implicados acerca de “formas de vida concreta” dignas, paira sobre seus diagnósticos uma certa frustração em relação ao abandono da ideia ofensiva de revolução, tão cara às gerações anteriores. Prevalece uma postura “defensiva”, que deposita suas esperanças numa práxis comunicativa constante de sujeitos que vivenciam formas de opressão social, cujos frutos, no entanto, são falíveis, cambiáveis e de consequências limitadas para a totalidade social.

Entretanto, em 1992, surgiriam duas obras que ensejariam uma “guinada ofensiva” àquele diagnóstico da contemporaneidade da *Teoria da Ação Comunicativa*. Jean Cohen e Andrew Arato publicariam *Civil Society and Political Theory*, onde, em linhas gerais, avançam nas discussões sobre o mundo da vida, descrevendo suas diferenciações internas e apontando uma dimensão outra que aquela ligada à manutenção do estoque de tradições embutidas na linguagem e na cultura. O enfoque agora é a sociedade civil e a esfera pública como lugares privilegiados de condensação de demandas comunicativas, em instituições e fóruns intermediários alocados entre o mercado, a administração burocrática e o mundo da vida. Pela via da consecução de direitos, pela pressão que exerceriam, poderiam ser encontradas soluções concretas e eventualmente ofensivas às patologias sociais anteriormente apontadas. Já em *Facticidade e Validade (Faktizität und Geltung*, traduzido aqui como *Direito e Democracia*), do próprio Habermas, aquela compreensão discursiva “dessubstancializada” da emancipação social encontra seu “núcleo normativo” na pretensão de uma “auto-organização democrática de uma comunidade jurídica”, por meio da qual mecanismos radicais de inclusão poderiam ser efetivados por uma autorregulação social via deliberação e tomada de decisões por meio do Direito, visto aqui como o maior pilar da manutenção da solidariedade social. Novamente arriscando uma aproximação com Bourdieu, o Direito aparece como médium entre as tensões (com pretensões estruturantes) das demandas sociais e as tensões estruturadas (portanto, conservativas), representadas pela lógica sistêmica (esse jogo será explicado pelo modelo de “comportas”).

Assim, pela teoria da sociedade civil e da esfera pública em sociedades pós-tradicionais, e pela via do Direito, a ação comunicativa passa a gozar de qualidades ofensivas. A esfera pública funcionaria como um sensível sistema de sensores que capta temas críticos não elaborados ao longo da sociedade; apesar da sua não-especialização e de suas limitações, a esfera pública elabora, verbaliza, organiza e dramatiza tais temas, ressoando-os em todas as direções (ao sistema e novamente ao mundo da vida) de forma ampliada e podendo acionar comportas sistêmicas diversas, especialmente em direção ao complexo parlamentar (que pode ser entendido como uma esfera pública “forte”, pois alocado no interior dos sistemas e com poderes decisórios).

Assim, por um lado, o procedimento jurídico-democrático assegura não apenas a distribuição das liberdades políticas e a criação das estruturas institucionais para permitir que as opiniões, tematizações e questionamentos de todos os concernidos possam ser apresentados em igualdade de condições nos processos formais de geração da vontade coletiva, mas também que a

autonomia das contribuições individuais possa ser preservada. Por outro, ao cristalizar os resultados desses embates comunicativos na forma do direito positivo, não apenas regula os processos de formação da opinião e da vontade, mas confere-lhes um caráter obrigatório, tornando todos os cidadãos e instituições imputáveis. Assim, vislumbra-se concretamente um caminho de emancipação “pacífico”, sem os sobressaltos de uma revolução e sem a mera passividade reformista-paternalista, ao dar ao poder comunicativo a possibilidade (teórica) de contrabalancear, em igualdades de condições, os imperativos sistêmicos, que operam de maneira muito mais automática e imediata que as débeis demandas por justiça oriundas de um mundo da vida ameaçado. Portanto, grosso modo, a partir das obras mencionadas, a práxis comunicativa meramente defensiva, tal qual teorizada em a *Teoria da Ação Comunicativa*, presta-se a uma postura ofensiva diretamente relacionada à elaboração de uma nova teoria da democracia, a *deliberativa*.

Entretanto, a partir daqui, Habermas sofreria novas críticas: ao já extensamente denunciado euro e norte-centrismo (herança de sua matriz weberiana), somar-se-iam críticas às suas idealizações fortes, antes relacionadas à linguagem; agora, aos potenciais dos movimentos sociais, da sociedade civil e do próprio Direito como instrumento de emancipação e de gerador de solidariedade. Em relação à linguagem e movimentos sociais, o próprio Honneth lhe tece críticas, em especial, ao caráter formal “apriorístico” das estruturas linguísticas e comunicativas em relação aos próprios conflitos, que ocupam um lugar secundário – Habermas preocupa-se mais com situações de “consenso” – sendo que os potenciais daquelas estruturas só possuem sentido *no conflito*, em que subjetividades e identidades são provadas. Em outras palavras: Honneth lê a *interação* baseada *no conflito*, e sua gramática moral, *na luta por reconhecimento*, base dos conflitos sociais.

De certa maneira, Habermas responde à parte destas críticas argumentando que sua teoria da sociedade e sua teoria da democracia, como uma reconstrução crítica de contextos e de teorias relacionadas aos países da Europa central, serviriam adequadamente a estes contextos, cabendo aos pensadores de outras localidades “reconstruir” uma Teoria Crítica imanente mais adequada aos particularismos históricos específicos. Quanto ao Direito, o autor não nega sua “ambiguidade”: se por um lado ele permite que o conteúdo das demandas do mundo da vida adquira um caráter normativo, limitando ou regulando os imperativos sistêmicos; por outro, o próprio sistema pode igualmente se valer da força legitimadora da forma jurídica para “conferir aparência de legitimidade ao poder ilegítimo”. Adicionalmente, podemos pensar também no

problema da relação fracamente explorada entre a sociedade civil e uma cultura de massa que vive um novo estágio técnico: como se sabe, a sociologia da comunicação de massas é cética quanto às potencialidades da sociedade civil, em função do poder do alcance dos *media*. A sociedade civil pode ser sensível na captação e amplificação de problemas, mas isso seria insuficiente, no mais das vezes, para reorientar processos de decisão do sistema político. A enorme complexidade do sistema midiático, fortemente ancorado na economia, tende a centralizar os meios de comunicação e com isso, diminuir a oferta de informações variadas e relevantes, que seriam utilizadas nas esferas públicas mais próximas do mundo da vida. Este “quarto poder” que se afigura como a contraparte sistêmica da esfera pública genuína (pois se apresenta como tal sem sê-la), “despolitizando-a” constitui, também, uma sombra à teoria da democracia deliberativa, pois traz de volta à tona os diagnósticos de Adorno e Horkheimer sobre a “indústria cultural”.

A despeito da elegância formal e dos potenciais democratizantes que promete, a teoria da democracia deliberativa – apesar de sua “imanência” – esbarra nos entraves funcionais do poder político real. As democracias contemporâneas, basicamente schumpeterianas, autocentradas em suas instituições, operando segundo rotinas poderosamente consolidadas nas instituições legislativas, parlamentares e judiciárias; tornadas ainda mais complexas pelo inegável poder autônomo da mídia em sua fase eletrônica e mundializada – fundamental na vida cultural e política de todas as democracias centrais e insuficientemente explorado por Habermas – constituem forte barreira à capilarização das demandas argumentativamente tecidas no mundo da vida, via sociedade civil. Em suma, as comportas não se abririam assim tão facilmente.

Todas estas questões guardam íntimo nexos com o conceito de solidariedade. A partir daqui, recuperarei (a) os momentos principais do pensamento habermasiano pré-*Teoria da Ação Comunicativa*, no tocante à emergência do “paradigma comunicativo”; (b) o percurso do conceito de solidariedade, em Habermas, a partir desta obra, basicamente centrado na noção de “solidariedade como o outro da justiça”; (c) as críticas de Honneth a Habermas, e sua concepção de solidariedade como “a terceira forma de reconhecimento”; e (d) o desenvolvimento do conceito de solidariedade como “patriotismo constitucional”, na obra de Hauke Brunkhorst.

\* \* \*

A partir do início dos anos 1970<sup>152</sup>, Habermas principia uma série de reflexões em torno da pragmática universal (que, ao contrário do que sugere o senso comum, diz respeito à competência comunicativa), que viriam a alterar o rumo de sua filosofia, de *crítica ideológica* em torno da teoria dos interesses cognitivos, para uma *crítica à modernidade e suas instituições-chave*.

As origens deste esforço não deixam de guardar sintonia com o texto seminal de Horkheimer *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937), pois Habermas procurará situar sua filosofia historicamente, vinculada reflexivamente à práxis, tanto no tocante ao seu contexto de origem quanto a sua aplicação prática. Inevitavelmente, essa filiação o levaria a uma retomada da crítica da razão e da modernidade, ambas então estagnadas. Dessa forma, se antes o fulcro da crítica era a análise marxiana da ideologia, voltada para a economia política, no capitalismo avançado, a ideologia deveria ser apreendida na compreensão do positivismo científico, expresso tanto no crescente emprego da ciência como técnica voltada para a produção<sup>153</sup>, quanto na consciência tecnocrática que se alastrou na administração e na esfera públicas. A partir do momento em que a “práxis” é substituída pela “técnica”, a Filosofia, ela mesma “ciência”, vê-se obrigada a uma autorreflexão radical, e a crítica à ciência se converte, então, na crítica de seu tempo e, assim, à própria sociedade, cujos alicerces são dados, em grande medida, pela técnica e ciência – e não mais pelo trabalho.

Desta forma, durante os anos 1970, o tema da complexidade da razão é novamente colocado em pauta, uma vez que a razão que se autocritica só pode fugir daquelas aporias que a geração anterior adentrou, se dispor, para si mesma, de recursos racionais não cooptados cognitivamente para fins de produção. Essas formas de racionalidade, livre das coerções produtivas, vão surgindo à medida que os estudos de Habermas se aprofundam na teoria da linguagem e da pragmática universal. A emergência de uma *teoria do discurso* coincide com a transposição de uma *filosofia reconstrutivista*, voltada exclusivamente para a *crítica da ideologia via crítica da ciência*, para uma *teoria crítica da modernidade*, mais ampla.

---

<sup>152</sup> Posso mencionar, dentre tais obras, *Teoria e Praxis*, de 1971 e uma série de textos dessa década reunidos no livro *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. [Estudos Preliminares e Complementos à Teoria da Ação Comunicativa] Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995

<sup>153</sup> Sobre um estudo detalhado de como a ciência básica cada vez mais se voltou à inovação técnica e sobre sua crescente utilização como força produtiva, visível pela multiplicação nos grandes conglomerados de centros P&D (Pesquisa e Desenvolvimento), ver LANDES, D.: *The Unbound Prometheus*. Cambridge, Cambridge University Press., 1980.

O processo de consolidação da teoria do discurso possui dois momentos, do ponto de vista filosófico, fundamentais, dos quais somente o último nos interessará aqui: o primeiro abrange toda aquela discussão, no interior da filosofia da linguagem, acerca das “situações ideais de fala” e das condições para uma “comunicação livre de dominação”, de onde surgirá uma *teoria da verdade como consenso*, norteadora da Teoria Crítica<sup>154</sup>. O segundo, consequência dos impasses do primeiro, resultará na elaboração de um modelo de racionalidade mais complexo, *procedimental*, central para a crítica da modernidade que ganhará contornos mais nítidos a partir da *Teoria da Ação Comunicativa*.

Sem entrar nos meandros da filosofia da linguagem, o estudo da pragmática universal ofereceu a Habermas um modelo para três formas de racionalidade, decorrentes de formas correlatas de argumentação: o discurso teórico, o prático e o terapêutico (da psicanálise). Ao tematizar, cada qual, um aspecto de validade dos atos de fala – a pretensão de verdade, de justeza normativa e de veracidade subjetiva – estes discursos permitiam vislumbrar formas distintas de racionalidade. No entanto, não é difícil perceber que tais formas discursivas de racionalidade estão nitidamente aparentadas ao processo de racionalização e às diferenciações das esferas de valor ciência, moral e arte, da análise weberiana da modernidade. Este “parentesco” seria tratado mais sistematicamente na *Teoria da Ação Comunicativa*, de 1981<sup>155</sup>. A única adequação realizada sobre a contraposição dos dois modelos é que o discurso terapêutico e a esfera de valor “arte”, parcial e imprecisamente se fundem para formar a dimensão “estético-expressiva” da razão, com uma pretensão de veracidade subjetiva, performativa.

Temos, repetindo, três pretensões de validade, às quais Habermas acrescentará mais uma, todas irreduzíveis entre si: a verdade, isto é, a “verdade” de um conteúdo proposicional; a justeza normativa, isto é, a adequação do proferimento a um contexto de normas compartilhado; a veracidade, isto é, a sinceridade com que se expressam intenções; e finalmente, a quarta dimensão (menos mencionada), a da *inteligibilidade* das orações, isto é, sua adequação e

---

<sup>154</sup> Albert Wellmer é reconhecidamente o crítico mais pungente desta fase da teoria do discurso de Habermas. Além de considerar excessivas, para os participantes do discurso, as exigências normativas que configuram uma situação ideal de fala, considera-a simplesmente idealista e utópica, na medida em que a situação ideal de fala é uma antecipação de uma forma de vida que se pretende alcançar pelo discurso. Em outras palavras, esta situação é, ela mesma, uma figura concreta da emancipação, uma petição de princípio. Muitas dessas críticas foram acatadas por Habermas.

<sup>155</sup> HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995, p. 307-320.

conformação às regras semânticas, gramaticais e mesmo fonéticas<sup>156</sup>. Nas comunicações cotidianas, essas quatro dimensões estão pressupostas e sempre constituem o pano de fundo dos processos de entendimento recíproco. Ninguém se comunica com outrem sem, inconscientemente, antecipá-las, o que, evidentemente, não constitui garantia de que elas serão cumpridas. Sempre que há um ruído na comunicação e, portanto, algum prejuízo àquele pré-consenso projetado pelos participantes do discurso, é porque uma ou mais dessas pretensões de validade estão sob questionamento. Neste caso, se a comunicação for livre de coerções e estiver orientada para o entendimento mútuo, as pretensões de validade serão imediatamente postas em xeque, processo que se dará mediante o desempenho argumentativo com base em boas razões. O bom entendimento pressupõe sempre a satisfação de todas estas pretensões – o que caracteriza a unidade de uma razão diferenciada, mas não cingida –, ainda que, sob determinados contextos, uma ou outra pretensão seja mais exigida.

Com base nestes elementos, fica patente não apenas o caráter intersubjetivo da racionalidade comunicativa, mas seu caráter *procedimental*, não substancialista, fundado na satisfação de determinadas pretensões de validade. Todas estas manifestações de racionalidade e respectivas pretensões, associadas a determinados atos de fala, quando exigidas, tem de estar fundamentadas e, por isso, sujeitam-se a críticas.

Mas existe outra pretensão de validade – igualmente fundamentada e criticável – até aqui não mencionada, mas que, mais adiante, será fundamental: a *pretensão de validade valorativa*<sup>157</sup>. Ao contrário de todas as pretensões anteriores, falta-lhe o elemento de *universalidade*. A pretensão de validade valorativa liga-se à expressão de gostos, preferências, e avaliações de cunho estético, constituindo um “resíduo” da esfera de valor “arte” de Weber, que não pôde ser adequadamente englobada pela racionalidade estético-expressiva, cuja pretensão de validade é a veracidade subjetiva (sinceridade). A pretensão de validade valorativa, dentro das práticas discursivas, constitui, na verdade, juízos de valor, individuais ou coletivos (culturais), que o agente comunicativo saca para justificar suas preferências que, evidentemente, não são universalizáveis. Assim, a crítica estética e os valores culturais específicos não se apoiam na base

---

<sup>156</sup> Esta é uma dimensão dos atos de fala que, por exemplo, na análise das demandas discursivas dos movimentos sociais brasileiros, deve ser especialmente relevada: o nível educacional da população, seu nível de formação e escolaridade, muitas vezes impede os envolvidos de expressarem-se de acordo com as pretensões de validade gramatical que conferem inteligibilidade a seus atos de fala. Daí a pertinência, conforme veremos adiante, da crítica de Honneth à ênfase linguístico-discursiva das lutas por reconhecimento em Habermas.

<sup>157</sup> HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I, op. cit., p. 36.

de validade dos atos de fala e não podem, portanto, como as outras quatro pretensões de validade, reclamar universalidade<sup>158</sup>.

Na verdade, como a universalidade e a racionalidade das pretensões de validade dos discursos teóricos e prático-morais são facilmente identificáveis, Habermas ligou-se mais a elas, desenvolvendo-as ativamente em sua trajetória intelectual<sup>159</sup>. As pretensões de validade dos discursos estético-expressivos e valorativos, a meu ver, não foram suficientemente diferenciados em sua obra<sup>160</sup>, e a característica de universalidade que se aplica à primeira e não à segunda, não me parece fortemente fundamentada. Como todos os discursos intersubjetivos, em alguma medida, matizam-se por saberes expressivos, privados, e por questões de gosto e preferências, francamente culturais e baseados em *standards* de valor não universalizáveis, fica difícil pensar a ética do discurso sempre sob a ótica da universalidade de suas pretensões de validade e de sua sempre pressuposta racionalidade. Quando, mais à frente, Habermas aposta no poder do Direito, fundado numa pretensão de validade (a normativa) e racionalidade (a prático-moral) claramente identificável e universal, para resolver boa parte dos problemas da acomodação dos conflitos decorrentes do pluralismo das sociedades ocidentais, sob o signo da “justiça”, dentro de uma teoria da democracia mais complexa (a deliberativa) e dentro de uma teoria da modernidade, tida como inacabada, que ainda se fia nos potenciais esclarecedores da racionalidade (daquelas duas primeiras formas discursivas, nos quais ela é clara), é impossível não desconfiar da presença de algum conteúdo ideológico subjacente. Esta é uma crítica a Habermas. A outra, não dissociada da primeira, é aquela de Honneth, sobre a ênfase excessiva na linguagem; na verdade, uma ênfase na própria racionalidade que, como vimos, só é clara no discurso teórico e prático-moral.

Desenvolverei estes pontos mais adiante, tanto no confronto com o paradigma da dádiva, de Mauss, quanto na análise da democracia deliberativa. Por ora, continuarei um desenvolvimento mais “neutro” dos principais conceitos e categorias do paradigma comunicativo.

---

<sup>158</sup> Idem, p. 34-72.

<sup>159</sup> Como se vê, este pressuposto de universalidade em Habermas é problemático. Ao negar “fundamentações últimas” e elementos *transcendentais*, não apenas na fundamentação das regras do procedimentalismo discursivo, quanto da própria ciência em si – Habermas assume, portanto, o caráter *falibilista* de seus pressupostos e de toda sua teoria, pretendendo, assim, evidenciar sua sensibilidade aos contextos concretos – esta mesma universalidade de partida coloca-se em xeque. Ou o falibilismo é um verniz que disfarça uma forte crença numa racionalidade transcendental, ou esta racionalidade aceita o exagero de suas igualmente fortes pretensões de generalidade. A saída que Habermas toma é recuar a ater-se àquelas racionalidades cuja universalidade é mais fácil de defender.

<sup>160</sup> HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I, op. cit., p. 226-232. O saber acumulável da racionalidade da esfera artística aparece apenas como “crítica estética” ou relativo às técnicas de produção artísticas. Em comparação com o saber acumulado pela esfera científica ou moral, fica patente a debilidade de associação desta esfera à uma forma de racionalidade “forte”, idem a sua pretensão correspondente de validade.

A mudança do paradigma da consciência para o paradigma comunicativo permitiu a Habermas manter uma unidade da razão por meio da elucidação do caráter procedimental e comunicativo da racionalidade, mantendo-se, com isso, próximo a Weber no tocante a sua teoria da diferenciação das esferas de valor, na modernidade, sem recair, no entanto, no diagnóstico da perda de sentido (cultural) e da liberdade (racionalidade dominadora da modernização via economia capitalista e Estado burocrático)<sup>161</sup>. Pois, em Habermas, a razão intersubjetiva sempre antecipa a possibilidade de consenso entre as dimensões da razão, ao chamar para si a tarefa de traduzir as pretensões de validade de cada esfera às demais. Não existe mais, como em Weber, esferas de valor que se diferenciam e se apartam, mergulhando cada vez mais numa lógica própria, e apenas uma racionalidade, a instrumental, com-respeito-a-fins, “desencantando o mundo”, numa relação sujeito-objeto. Portanto, se a crítica da modernidade em Weber era conduzida por uma razão instrumental, por sobre esferas de valor diferenciadas consubstanciada em instituições; em Habermas, a crítica da modernidade é conduzida por uma razão complexa, mas “unificada” pelo seu procedimento, por sobre uma sociedade sistemicamente diferenciada.

Com seu conceito complexo de razão, Habermas não apenas tece uma crítica à racionalidade, mas à própria modernidade, para ele, um projeto “inacabado”. Inacabado, pois essa mesma modernidade que fez aflorar uma razão simultaneamente diferenciada e una – a razão comunicativa – acabou privilegiando unilateralmente apenas o aspecto instrumental dessa racionalidade complexa. Assim, o “projeto da modernidade”<sup>162</sup>, que deveria ser tão complexo quanto às próprias dimensões da racionalidade que o sustentam, limitou-se à mera “modernização”, isto é, ao desenvolvimento de sua faceta técnica, ligada ao capitalismo. As dimensões prático-morais e estético-expressivas nitidamente não acompanharam o grau de desenvolvimento da primeira dimensão – eis a razão da incompletude deste projeto. A filosofia crítico-reconstrutivista de Habermas assume o papel de mediação entre essas dimensões e, como

---

<sup>161</sup> A teoria weberiana da racionalização e da modernidade possui dois planos: a modernidade cultural e a modernidade social (esta última, podemos chamar apenas de modernização). Na primeira, a razão substancial das imagens metafísicas e religiosas do mundo, típicas das sociedades pré-modernas, é substituída por esferas autônomas de valor (ciência, arte e moral), dessacralizadas e coerentes internamente, e também dotadas de uma nova racionalidade, não detalhada. É somente no plano da modernização que Weber desenvolverá a fundo um conceito de racionalidade específico, aquela “com-respeito-a-fins”, instrumental e estratégica, que, tomando conta da economia e do aparelho estatal, conduziria o mundo paradoxalmente a uma libertação daquelas imagens míticas do mundo e de sua autoridade correlata, e à submissão a uma nova forma de poder, dentro de um mundo administrado e esvaziado de sentido. Para maiores detalhes deste processo dentro da teoria weberiana da modernidade, ver: PIERUCCI, A.F.: *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34, 2003.

<sup>162</sup> Jamais encontrei em Habermas uma definição do que seria exatamente tal projeto, ou como seria uma sociedade “pós-moderna” no qual este estivesse realizado.

intérprete de seu tempo, buscará traduzir para as demais dimensões e segmentos da sociedade esse déficit na forma de vias alternativas que compensem este desequilíbrio e possam conduzir a modernidade a seu termo. O saber de fundo do mundo da vida é que fornece os meios cognitivos para esta mediação unificadora.

Como se sabe, esta empresa envolve a ideia de *radicalização da democracia* via inclusão ampla de todas as vozes, do pluralismo. E dentre as dimensões deficitárias, é somente a prático-moral, via teoria do direito e da democracia, que terá um tratamento mais aprofundado. As dimensões de racionalidade estético-expressiva e as formas de racionalidade dependentes de valores (com pretensão de validade valorativa) serão deixadas de lado: a primeira, por subsumir-se à crítica e hermenêutica estética, ao discurso psicanalítico e terapêutico e, como “estilo de vida”, àquelas formas contraculturais e boêmias, sem maiores possibilidades de transformação da sociedade; e a segunda, simplesmente por não se adequar a um tratamento “universalista” e “universalizável”, o que desviaria Habermas do foco kantiano que imprimiu a sua crítica da modernidade. Daí Habermas apostar suas fichas no Direito e abandonar completamente a possibilidade da emancipação pela via da crítica estética, como fizeram antes Adorno e Benjamin. Evidentemente, essa opção terá preço, que procurarei explorar ao final deste capítulo e no seguinte.

Assim, no primeiro tomo, mais “filosófico”, da *Teoria da Ação Comunicativa*, dando prosseguimento ao diagnóstico da modernidade weberiana, Habermas trata da unilateralidade da racionalização social, levado adiante pela modernização seletiva do processo capitalista. No segundo tomo deste livro, mais “sociológico”, Habermas demonstrará, com o auxílio da teoria dos sistemas parsoniana, como esse padrão de racionalização unilateral se consubstancia num modelo dual de sociedade, dividida entre sistema e mundo da vida. A primeira ainda subdivide-se em “poder administrativo” e “mercado”. O sistema seria o lugar, por excelência, da racionalidade instrumental, objetual, e o mundo da vida, da racionalidade comunicativa, ainda capaz de equilibrar todas as dimensões da razão e suas respectivas pretensões de validade. Ocorre que, com o advento da modernidade, o sistema tem crescentemente ampliado suas fronteiras para o interior do mundo da vida, processo que Habermas chama de “colonização do mundo da vida”, do qual proviriam inúmeras patologias sociais, entre as quais, o empobrecimento cultural e formas diversas exclusão social.

Se no mundo da vida prevalece ainda o poder, ação e razão comunicativos, nos sistemas vingam formas desumanizadas, monológicas e automáticas de comunicação que substituem, em

nome da eficiência, aquela comunicativa. Respectivamente, os *media* “poder” e “dinheiro” atuam como coordenadores funcionais da ação, atuando sistemicamente de maneira interligada na consecução de seus objetivos, em última instância, idênticos, que é a reprodução material da sociedade e a manutenção do processo de acumulação capitalista, tendo como efeitos reificadores a monetarização e a burocratização das relações sociais e pessoais (ver tabela abaixo).

<b>Diferenciação Estrutural</b>			
<b>Mundo da Vida</b>		<b>Sistema</b>	
<b>Mundo da vida diferenciado</b> (diferenciação discursiva)		<b>Sistemas sociais funcionalmente diferenciados</b>	
Cultura	Beleza/ autenticidade Verdade Justeza moral ...	Economia/mercado (capitalismo moderno)	Dinheiro
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Arte</li> <li>• Ciência</li> <li>• Filosofia prática</li> <li>• ...</li> </ul>		Administração pública	Poder
		Sistema legal profissional	Direito Positivo
		...	...
		...	...
Integração social	Legitimação democrática  Crença verdadeira Justeza normativa		
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Discurso público</li> <li>• Discurso religioso</li> <li>• Discurso político</li> </ul>			
Socialização	Autenticidade		
<ul style="list-style-type: none"> <li>• amor</li> <li>• família</li> <li>• terapia</li> <li>• ....</li> </ul>			
<b>Esfera de valor/ Discurso</b>	<b>Pretensão de validade</b>	<b>Subsistema</b>	<b>Meio genérico</b>

Funções estabilizadoras



Abastecimento simbólico

Tabela 1: Diferenciação da sociedade moderna<sup>163</sup>

Como podemos notar, a teoria da modernidade de Habermas é uma reconstrução da teoria da modernidade de Weber, não destoando em seus aspectos essenciais. Ambos veem a modernidade como um processo histórico de racionalização de alcance global. O que os diferencia é no tocante ao conceito de racionalidade: na emergência das esferas de valor,

<sup>163</sup> Esta tabela, elaborada a partir das conferências ministradas por Hauke Brunkhorst na Universität Flensburg, Alemanha, contém alguns acréscimos estruturais, sem, no entanto, prejudicar as divisões originalmente elaboradas por Habermas.

decorrentes da racionalização das imagens mítico-religiosas do mundo, Weber se vale de um conceito complexo e não totalmente diferenciado de razão; já para o processo de racionalização social – a modernização – Weber trabalha com um conceito preciso de racionalidade teleológica, com-respeito-a-fins. Para Habermas, é precisamente essa dualidade que faz Weber chegar àquelas conclusões sobre a perda de sentido e da liberdade<sup>164</sup>.

Do processo de desencantamento das imagens mítico-religiosas, Habermas vê o surgimento de estruturas modernas de consciência e de uma concepção descentrada do mundo. Essa imagem descentrada e a emergência das estruturas modernas de consciência articulam-se com aquelas “formas de mundo” a que os atos de fala fazem referência: um mundo objetivo de fatos e coisas; um mundo social normativamente mediado, dentro de uma ordem legítima; e um mundo subjetivo de vivências privadas. A tais mundos, coadunam-se estruturas de consciência racionais, fundamentadas em princípios universais que não mais necessitam de um referencial metafísico, cada qual, então, com uma pretensão própria de validade: a verdade e a eficácia para as coisas do mundo físico; a justeza normativa para o mundo socialmente partilhado; e a veracidade (autenticidade) para manifestação das vivências particulares. Como aquelas esferas de valor cingidas em Weber comportam, em Habermas, uma pretensão de validade, isto é, uma forma especializada de argumentação, que não podem prescindir dos saberes de fundo do mundo da vida para poderem se deixar traduzir, o projeto “inacabado” da modernidade caminha para sua completude na medida em que esta unidade procedimental da razão – que é uma unidade obtida pela via *discursiva* – oferece a possibilidade daqueles déficits das demais dimensões de se equilibrarem na prática social, com apoio das instituições sociais, de maneira argumentativa.

Entre o Habermas “sociólogo” e o Habermas “filósofo” da *Teoria da Ação Comunicativa* – aos quais voltarei mais adiante, quando do estudo da solidariedade em sua obra – surge uma brecha que se alargará no decorrer das obras seguintes<sup>165</sup>. O Habermas sociólogo aceita o diagnóstico weberiano da rígida separação das esferas de valor quando de sua elaboração de um conceito de sociedade dual, sistemicamente cingida, às quais corresponderiam determinadas formas de racionalidade (lembrar que o Direito, nesta obra, ainda é uma instituição do poder administrativo; portanto, sistêmica; assim, sua racionalidade específica não se deslocou

---

<sup>164</sup>Ver HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I, op. cit., p. 299-303.

<sup>165</sup> Sobre esta interessante questão, ver ZÜRCHER, M. D.: *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft: Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität*, Francke Verlag, Tübingen, 1998 e também DEWS, P.: “Law, Solidarity and the Tasks of Philosophy” in SAVIC, O. (Ed.): *The Politics of Human Rights*, Verso, London, 1999, p. 84-100.

ainda para algum lugar entre o sistema e o mundo da vida, como esboçado em *Facticidade e Validade*). Já o Habermas filósofo lida com um conceito unitário de razão que se debate entre suas formas diferenciadas encontrando, no entanto, seu momento de unidade no próprio procedimento discursivo-argumentativo. Quando olhamos a sociedade, vemos um mundo de racionalidades irremediavelmente separadas e conflitantes, restando ao mundo da vida aqueles saberes de fundo (indistintos) e uma comunicação livre de coerções, unificadores, que não só estão em constante ameaça, como não estão suficientemente diferenciados e especializados para fazer frente às demais racionalidades em discursos e contextos específicos. Já quando se olha a *teoria* da ação comunicativa, defrontamo-nos com dimensões racionais especializadas, mas que se comprazem numa união harmoniosa nas regras do discurso e no próprio caráter uno da linguagem, como se essas racionalidades, poderosas, soubessem-se subordinadas àquela, maior, a comunicativa... Ora, se a racionalidade comunicativa está presente em todos os discursos como pano de fundo, por que Habermas distingue tão fortemente na sua concepção sistêmica de sociedade o lócus de cada racionalidade? Os sistemas, em Habermas, são muito bem definidos como portadores de uma racionalidade voltada para o sucesso, aos quais não é feita nenhuma concessão e dos quais, tampouco, se pode esperar algo de “solidário”. Assim, jamais fica claro, em Habermas, se a diferenciação da razão mascara uma união aparente que só se dá no mundo da vida, ou se a união e interdependência fundamentais da razão já foram perdidas num mundo cingido sistemicamente. Parece que Habermas lida de forma idealizada – portanto, transcendental – tanto com seu(s) conceito(s) de razão quanto do mundo da vida. Sendo assim, fica igualmente difícil sustentar, simultaneamente, um universalismo *teórico* e um falibilismo *fático*...

Antes de avançar nas obras seguintes, centrais para o pensamento de Habermas, e antes ainda de contemplar o conceito de solidariedade em Habermas e nos demais autores da Teoria Crítica, gostaria de sumarizar os temas até aqui expostos. De uma pretensão modesta de situar a Filosofia como crítica da ideologia pela crítica da ciência, no contexto de um capitalismo avançado, Habermas teve de desenvolver um conceito complexo de racionalidade originário não apenas da teoria pragmática do discurso, mas também do diagnóstico da modernidade weberiana, via diferenciação da razão. Vimos que esta dupla influência, que se casa bem na aparência, traz problemas a um Habermas filósofo e sociólogo, e a uma teoria que se pretende ao mesmo tempo universal e falibilista. Mas até aqui, o modelo reconstrutivista de Habermas ainda não se aventura propriamente no campo da política e da emancipação social. Tanto é assim que, neste sentido, o resultado final da *Teoria da Ação Comunicativa* deixa muito a desejar: do diagnóstico de uma

forte ofensiva sistêmica colonizando o mundo da vida, Habermas apenas apresenta frágeis estratégias “defensivas” de um mundo da vida que mal consegue se organizar: resta-lhe, assim, apelar para a “práxis alternativa” de grupos dispersos localizados na “costura entre sistema e mundo da vida”, voltados para protestos pontuais, que se mobilizam segundo o modelo das “organizações de autoajuda”<sup>166</sup>. Nada que se compare ao conceito de luta de classes que antes perpassava a discussão da emancipação.

Apesar deste problema, a *Teoria da Ação Comunicativa* obteve grande repercussão acadêmica, por representar um esforço teórico consistente no sentido de recuperar a “grande teoria”, desacreditada especialmente pelos pós-modernistas, que há muito preconizavam uma abordagem ensaística da sociedade, mais condizente com um “mundo fragmentado”. Como mencionado anteriormente, o reflexo desta obra nos círculos acadêmicos norte-americanos fez com que por lá se elaborasse uma perspectiva “ofensiva” do mundo da vida, através da reativação do conceito de sociedade civil e esfera pública.

Como esta nova fase é intimamente ligada ao conceito de solidariedade, vou, a partir daqui, desenvolvê-la *pari passu* à evolução deste conceito, não só na obra de Habermas, como também na de Axel Honneth e Hauke Brunkhorst. No caso de Habermas, vou perseguir este conceito, em ordem mais ou menos cronológica, a partir da *Teoria da Ação Comunicativa*, até suas obras mais recentes, pelo qual se pretende não apenas evidenciar aspectos desta nova fase, em sua teoria, como equacionar o papel e o lugar do conceito de solidariedade, dentro desta fase mais recente.

### 2.1.1. Jürgen Habermas e a “Solidariedade como Justiça”

O conceito de solidariedade só aparecerá de maneira sistematizada no conjunto da obra de Habermas a partir da *Teoria da Ação Comunicativa*. Se, como mencionei antes, esta obra permitiu distinguir um Habermas “filosófico” e outro “sociológico”, não por acaso, a partir desta obra, o conceito de solidariedade – que será retomado de maneira central em inúmeras oportunidades – terá um tratamento em planos de análise distintos<sup>167</sup>: ora seria abordado dentro de uma *filosofia moral*, como um *princípio complementar à justiça* – Habermas inúmeras vezes

---

<sup>166</sup>HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995, p. 581.

<sup>167</sup>Ver ZÜRCHER, M. D.: *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft: Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität*, op. cit., p. 121-137.

falará da solidariedade como o *outro* da justiça – ora aparecerá em sua *filosofia social*, como um *recurso social escasso* pelo qual a sociedade garante sua integração.

No segundo tomo da *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas procura descrever a transição das formas pré-modernas de solidariedade, que garantiam a coesão social através das práticas rituais e da autoridade do sagrado, para as formas modernas, que Habermas procura compreender mediante o conceito de “linguistificação do sagrado” (*Versprachlichung des Sakralen*). Na modernidade, a autoridade do sagrado é gradualmente substituída pela autoridade do consenso. A aura de horror e fascínio do sagrado é substituída, nos processos de racionalização e diferenciação sociais, pela “força criticável das pretensões de validade” que se explicitam discursivamente.

Habermas desenvolve as reflexões de Durkheim sobre a evolução social das leis, tal qual expressa em *A Divisão Social do Trabalho*. Como explicitarei no capítulo anterior, a punição ao crime pela lei, para Durkheim, são maneiras de se restituir a perda de uma ordem decorrente de um senso de profanação a algo sagrado. Mas numa sociedade secularizada, o que garante o cumprimento dos contratos e a força da lei? Durkheim não se dá por satisfeito com a resposta de que a força coercitiva da lei, aplicada pelo aparato estatal, seria suficiente para garantir sua obediência. Em linhas gerais, sua resposta é que tal obediência é fruto de um acordo coletivo, a preservação de um bem comum para cuja manutenção todos convergem – o interesse geral. “A força conectora dos acordos morais fundados no sagrado só podem ser substituídos por acordos morais que expressem, numa forma racional, aquilo que sempre se buscou no simbolismo do sagrado: a generalidade dos interesses subjacentes”<sup>168</sup>. A sociedade e o Estado (ou a comunidade e autoridade mundana) seriam, para Durkheim, a matéria-prima das imagens religiosas. O interesse comum é o interesse divino, atribuído projetivamente. A dessacralização das imagens religiosas não destrói o respeito quase cerimonial pelas leis porque o interesse geral tem um forte componente moral, arraigado em todos os indivíduos, inconscientemente. Nas sociedades modernas, a democracia garantiria a reprodução desse interesse ou bem comum.

Em suma, para Durkheim, a racionalização da sociedade, na modernidade, destruiu as imagens mítico-religiosas do mundo, mas não seu fundamento sacro, cuja origem, na verdade, é o acordo pré-linguístico que está no interesse comum. Conforme o mundo “primitivo” passava das interações simbolicamente mediadas para as linguisticamente mediadas (no interior destas,

---

<sup>168</sup> HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II, op. cit., p. 124

surgem as religiões monoteístas), e destas, para as “normativamente mediadas”, as leis e contratos, antes divinos e que quase se confundiam com as práticas rituais mesmas, tornam-se, agora, totalmente seculares e discursivamente elaboradas e acordadas nos processos de formação política da vontade, dentro dos Estados democráticos: “Na moderna lei (...) os contratos privados extraem sua força conectiva (*bindende Kraft*) de sua legalidade, mas a lei que empresta sua legalidade deve, por sua vez, seu caráter obrigatório, exigente de reconhecimento, ao sistema legal legitimado, ao fim, pela formação política da vontade”<sup>169</sup>.

Durkheim pensa a passagem das sociedades pré-modernas nos termos de uma secularização do conteúdo sagrado das leis, por meio dos quais a própria integração social muda suas qualidades. Nas sociedades pré-modernas, a consciência individual perdia-se no mar da consciência coletiva. Com a diferenciação das estruturas na modernidade, a solidariedade mecânica gradualmente transforma-se em orgânica (restando, da primeira, apenas traços residuais). A racionalização das visões de mundo, a generalização de normas legais e morais, e, finalmente, a crescente individuação dos sujeitos (entendido como um “culto” à individualidade), completam o quadro desta passagem. Autônomos, estes indivíduos, livres das coerções morais das comunidades religiosamente integradas, puderam escolher mais ou menos livremente suas maneiras de viver. Com a dinamização da esfera do trabalho gerada por este processo, uma nova forma de solidariedade, *dentro das relações do mercado*, passaria a ligar os indivíduos e atividades, que agora atuariam *cooperativamente*. A solidariedade orgânica, portanto, é resultado direto da divisão do trabalho. A integração social pelas crenças daria lugar à integração social pela cooperação.

No entanto, todo este processo é compreendido, por Habermas, conforme explorado no primeiro tomo, dentro de uma determinada teoria da modernidade com forte matiz weberiana. Durkheim também compreende a secularização como racionalização, mas Habermas desenvolve as diferenciações em esferas de valor dentro de um processo de “linguistificação” das estruturas, no qual a necessidade de justificação e fundamentação racional das pretensões de validade inerentes às ações corresponde a uma sociedade diferenciada, sistemicamente cingida. Cada dimensão da racionalidade foi institucionalizada, e cada conjunto de instituições, agrupado segundo agires e racionalidades semelhantes, constituiu os subsistemas. Como sabemos, os dois subsistemas mais genericamente definidos foram o poder administrativo e o mercado,

---

<sup>169</sup> Idem, p. 126

diferenciados linguisticamente (no sentido da razão e ação correspondentes) do mundo da vida, embora não totalmente desacoplados, naquele processo que Habermas denominou “racionalização do mundo da vida”.

A partir dos *approaches* de Mead e Durkheim, Habermas reconstrói este processo segundo o paradigma comunicativo. Grosso modo, a “sociedade totalmente integrada” da era pré-moderna efetuava-se por efeito da religião, na qual “as estruturas das visões de mundo, instituições e personalidade individual” não estavam ainda “seriamente separadas” e estavam “fundidas com a consciência coletiva do grupo”<sup>170</sup>. A partir do momento em que as estruturas linguísticas da comunicação principiam a diferenciar-se – Habermas não define claramente como isso ocorre, se por força da instauração das relações de produção capitalistas ou por um processo puro e simples de racionalização – a formação (reflexiva) das personalidades e a própria integração social passam a operar pela lógica do entendimento recíproco, dissolvendo a relação simbiótica entre religião e sociedade: “somente quando as estruturas da ação orientadas ao entendimento se tornam efetivas, ocorre uma linguistificação do sagrado, cuja lógica de alteração das formas de integração social foi descrita por Durkheim”<sup>171</sup>. Portanto, com a emergência da ação comunicativa (os germens do mundo da vida), iniciou-se o processo de “linguistificação do sagrado” que veio a resultar não apenas na formação das personalidades individualizadas típicas da era moderna, como a ganhar contornos mais estáveis, em conformidade a determinadas necessidades de ação, dentro das instituições, que passaram a fundamentar suas orientações de ação especializadas de maneira racional e secularizada. Conforme o âmbito do sagrado regrediu, emergiram os subsistemas mercado e poder administrativo, além de um mundo da vida diferenciado; e se antes a reprodução da sociedade (e, evidentemente, de suas formas de integração) dependia do sagrado, esta passou a depender da reprodução do mundo da vida. Ora, a racionalidade e ação sistêmicas não são instâncias totalmente desacopladas do mundo da vida; pelo contrário, são especializações dela. Mas à medida que se especializaram em assuntos “estratégicos”, que exigiam respostas automáticas e não dependentes de acordos discursivamente alcançados – operacionalizados, portanto, segundo a lógica dos *media* dinheiro e poder – passaram a desempenhar um papel de reprodução de suas estruturas particulares, e não da sociedade como um todo. Este papel, que depende do estoque cultural e das tradições, bem como do substrato vivo dos indivíduos que se comunicam e agem cotidianamente, restou ao mundo da

---

<sup>170</sup> Idem, p. 134.

<sup>171</sup> Idem.

vida. Assim, o conceito de solidariedade, a partir da reconstrução do conceito de modernidade de Weber e Durkheim, dentro da *filosofia social* de Habermas, adquiriu um status singular: *não mais, como em Durkheim, é um atributo da sociedade como um todo*, na medida em que esta se consolida “organicamente” pela especializações decorrentes da divisão de todas as formas de trabalho, dentro da sociedade, e das múltiplas dependências e cooperações que engendram. Os processos anômicos pareciam mais com “ilhas” expansivas de comportamentos utilitaristas de determinados grupos ou setores da sociedade industrial. Durkheim não pensava a sociedade sistemicamente cingida. Como a lógica sistêmica, ao brotar do mundo da vida, verteu-se de maneira autofágica sobre sua própria base – aquilo que Habermas, como bem sabemos, designou por “colonização do mundo da vida” – parte-se já de um diagnóstico, poderíamos dizer, de “anomia polarizada”, em que um dos polos (o sistema) volta-se contra o outro (o mundo da vida, sem o qual não pode existir): a depender da autofagia sistêmica, a integração da sociedade como um todo está em risco. Portanto, em Habermas, *a solidariedade* – entendida como o recurso fundamental, por excelência, da reprodução e integração sociais – *é um atributo exclusivo do mundo da vida*, lugar de onde brota naturalmente, como resultado daqueles processos de comunicação livre de coerções, voltados para o franco entendimento. Dentro dos sistemas, segundo a visão de Habermas, por imperar um tipo de comunicação não-linguística, mas mediatizada por substitutos orientados estrategicamente ao sucesso, independentes da vontade de seus interlocutores, *não existe solidariedade, mas articulação funcional*. Sistemas funcionam de maneira autolimitadas em interações mecânicas com base em respostas do tipo sim/não.

Na *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas introduz, ainda em termos gerais, a ética do discurso e o papel que o Direito terá como cristizador dos consensos socialmente construídos. A universalização da lei e da moral, da qual falava Durkheim, passa a ser entendida como um problema de justificação e aplicação de normas decorrente de processos de formação de consensos, lógica esta inerente à linguagem<sup>172</sup>.

Em suma, Habermas reconstrói a análise durkheimiana da integração social com base neste processo designado “linguistificação do sagrado”. O conteúdo normativo genérico que antes orientava as ações, agora se divide em campos específicos: nos subsistemas, temos as ações orientadas ao sucesso e à autorreprodução sistêmica; no mundo da vida, ações especializadas em reprodução cultural, integração social e socialização que, por sua vez, decorrem da especialização

---

<sup>172</sup> Idem, p. 139-140.

estrutural do próprio mundo da vida nos componentes cultura, sociedade e pessoa. A comunidade religiosa que antes amalgamava estes âmbitos numa forma germinal não diferenciada, garantindo a integração, cooperação e reprodução sociais, vê aflorarem, no estágio da comunidade comunicativa pós-tradicional, todas estas especializações, como resultado mesmo das práticas comunicativas cotidianas. Se a reconstrução habermasiana, por um lado, oferece uma análise mais nuançada da passagem da solidariedade mecânica para a orgânica, sobretudo por entender este processo a partir de um impulso interno da própria racionalidade que, ao “linguistificar” o sagrado, criou dimensões de racionalidade e ação com pretensões de validade próprias – portanto, passíveis de justificação –, por outro, perdeu uma intuição fundamental de Durkheim acerca da solidariedade: *ela não é exclusiva de um determinado âmbito da vida social, mas está diluída pelo tecido social.*<sup>173</sup> Isto é algo que se apreende pela intuição: não faz sentido imaginar o âmbito sistêmico regido por leis exclusivamente mecânicas. No fundo, da mesma forma como o Habermas “filósofo” patina entre as pretensões universalistas e falibilistas de sua teoria (lembramos que Habermas, mesmo negando o transcendentalismo, que não se coadunaria com uma filosofia “pós-tradicional”, não abre mão de formas ideais na construção de sua ética do discurso); o Habermas “sociólogo”, apesar de frisar que o solo comum dos sistemas sempre é o mundo da vida, do qual não poderia prescindir, acaba tratando a sociedade de uma maneira *funcionalista*, cingida e algo mecânica. É claro que o funcionalismo da teoria da sociedade de Habermas é um funcionalismo mais “diluído” que a versão dura de Parsons, mas não deixa de ser rígido: sistema e mundo da vida são estruturas que se opõem e operam em lógicas claramente distintas, tanto é assim que a mais importante patologia social identificada por Habermas é a “colonização” do último pelo primeiro. Este ponto – ao qual voltarei adiante – explicita certo “mecanicismo” social não isento de problemas, que se refletirá especialmente em sua teoria da democracia.

---

<sup>173</sup> “De forma alguma um apologeta retumbante do progresso, cujo inconveniente ele viu na anomia e nos índices de suicídio crescentes, Durkheim de fato esperava que a tenacidade dos laços sociais da solidariedade crescesse e não diminuísse com o aprofundamento da especialização e da diferenciação das funções. (...) Com a divisão do trabalho, cresce a solidariedade. Assim, a transformação da solidariedade grupal mecânica simples para a complexa solidariedade orgânica entre grupos sociais e âmbitos funcionais – os ‘órgãos’ especializados da sociedade – leva o indivíduo, ‘apesar de cada vez mais autônomo, a depender cada vez mais da sociedade’. Ganho de liberdade através de laços sociais mais fortes – eis sua tese.” BRUNKHORST, H.: *Solidarität unter Fremden*, Fischer, Frankfurt am Main, 1997, p. 8

Habermas voltaria a tratar do conceito de solidariedade, na mesma acepção anteriormente esboçada na *Teoria da Ação Comunicativa*, no texto *A Nova Intransparência*<sup>174</sup>, de 1985. Senão, vejamos.

No texto, o autor discute a crise do Estado de Bem-Estar sob o ponto de vista do esgotamento das utopias que o sustentavam, decorrentes tanto da transformação dos indivíduos em clientes genéricos de uma burocracia incapaz de lidar com as diferenças (“fato do pluralismo”), quanto dos próprios efeitos estruturais de um capitalismo tardio que se baseava na corrida armamentista, na destruição ambiental, no desemprego estrutural transferido aos grotões do planeta e no empobrecimento cultural oriundo de uma mídia cada vez mais onipresente. O Estado de Bem-Estar ainda se apoiava fortemente no paradigma da produção e nas promessas emancipatórias do socialismo. A questão colocada é que, perdida a centralidade do trabalho, em função tanto dos avanços técnicos, quanto do pluralismo cultural nas grandes economias ocidentais, a possibilidade de uma solidariedade social gerada exclusiva e majoritariamente a partir das relações de trabalho – a qual caberia ao Estado concentrar e distribuir – não mais se sustentaria, fato este visualizado nas crises de legitimidade: “a nova ininteligibilidade é própria de uma situação na qual um programa de Estado social, que se nutre reiteradamente da utopia de uma sociedade do trabalho, perdeu a capacidade de abrir possibilidades futuras de uma vida coletivamente melhor e menos ameaçada.”<sup>175</sup>

Como reações possíveis a este quadro, Habermas cita Claus Offe, que aponta três reações políticas: a) uma postura conservadora (defensiva) da social-democracia em garantir a todo custo as conquistas do Estado Social, num ímpeto de busca daquele equilíbrio entre a democracia deste Estado e a modernização via economia de mercado, mas ignorando os efeitos da burocratização sobre o mundo da vida, bem como a crise sindical que constituía sua principal base política; b) um neoconservadorismo em ascensão, que (i) visa valorizar o capital em vistas de uma retomada dos processos de acumulação (tolerando, com isso, taxas de desemprego relativamente altas), concentração de renda, sobrecarga dos extratos inferiores e minimização das obrigações do Estado; (ii) ignora a necessidade de vincular administração à formação pública da vontade, tendo como argumento a necessidade de maior “governabilidade”, ganhando o mercado

---

<sup>174</sup> No original em alemão: HABERMAS, J.: “Die Neue Unübersichtlichkeit: Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien”, Merkur 39, Nr.431 (January 1985) p. 1-14. Aqui, utilizarei a tradução deste texto publicada na Revista Novos Estudos: HABERMAS, J.: “A Nova Intransparência: A Crise do Estado de Bem-Estar e o Esgotamento das Energias Utópicas”, Revista Novos Estudos, Cebrap, no. 18, setembro de 1987.

<sup>175</sup> Idem, p.106

maior poder de decisão e tornando o Estado um “parceiro entre outros”; e por fim, (iii) desqualifica a crítica (e os intelectuais) como “ávidos por poder e improdutivos”, ao mesmo tempo em que fomenta formas acríticas, entre as quais os patriotismos, as superstições religiosas e a cultura de massa, com o intuito de absorver uma possível reação crítica decorrente das decisões neoconservadoras; e c) uma “dissidência dos críticos do crescimento”, que engloba diversas correntes e movimentos sociais e que descreem no desenvolvimento econômico, seja ele carreado pelo mercado, seja pela regulação estatal, como forma de solução à falta de perspectivas. Esta modalidade se posiciona contra a colonização do mundo da vida pelos sistemas poder e dinheiro, mas não consegue superar o “fundamentalismo da Grande Recusa” e apresentar um projeto alternativo de Estado Social. Apontando as alternativas meramente defensivas dos “dissidentes da sociedade de crescimento”, Habermas não deixa, ele mesmo, como na *Teoria da Ação Comunicativa*, de fiar-se a uma postura defensiva e algo idealizada, dentro de um forte funcionalismo sistêmico, no qual a solidariedade novamente consta como *recurso escasso* proveniente exclusivamente do mundo da vida:

As sociedades modernas dispõem de três recursos que podem satisfazer suas necessidades no exercício do governo: o dinheiro, o poder e a solidariedade. As esferas de influência desses recursos teriam de ser postas em um novo equilíbrio. Eis o que quero dizer: o poder de integração social da solidariedade deveria ser capaz de resistir às “forças” dos outros dois recursos, dinheiro e poder administrativo. Pois bem, os domínios da vida especializados em transmitir valores tradicionais e conhecimentos culturais, em integrar grupos e em socializar crescimentos, sempre dependeram da solidariedade. Mas desta fonte também teria de brotar uma formação política da vontade que exercesse influência sobre a demarcação de fronteiras e o intercâmbio existente entre essas áreas da vida comunicativamente estruturadas, de um lado, e Estado e economia, de outro lado.<sup>176</sup>

Encerrando seu artigo, Habermas propõe uma “reutopização” do Estado Social pela transferência, via esfera pública, das atenções sobre a antiga solidariedade trabalhista, agora insuficiente, para a solidariedade proveniente do mundo da vida, através dos grupos que nela articulam suas demandas, numa constelação não muito diferente daquela preconizada no capítulo final da *Teoria da Ação Comunicativa*: “Nesta arena não se luta diretamente por dinheiro ou poder, mas por definições. Trata-se da integridade e da autonomia de estilos de vida, como, por

---

<sup>176</sup> Idem, p. 112.

exemplo, a defesa de subculturas tradicionalmente estabelecidas ou a transformação da gramática de formas de vida legadas”<sup>177</sup>.

Assim, dentro da análise dos potenciais utópicos de uma sociedade pós-industrial, a solidariedade trabalhista perde seu potencial heurístico: uma vez que a centralidade do trabalho desloca-se para as interações comunicativas, a solidariedade desmembra-se, dentro do mundo da vida, participando daqueles três momentos de sua reprodução (e sua ausência gerando patologias correlatas): reprodução cultural (perda de sentido); integração social (anomia); e socialização (psicopatologias)<sup>178</sup>. Estamos ainda, portanto, num marco meramente defensivo do mundo da vida, quando Habermas parece apostar nos potenciais da “reprodução cultural” dos subgrupos culturais (os chamados “novos movimentos sociais”) como maneira de “reutopizar” a sociedade, de modo que se possa fazer frente aos imperativos sistêmicos. Tratava-se de uma aposta improvável, idealizada, que só seria revisada nos anos 1990, quando sua “teoria discursiva da moral” – a ética do discurso – apresentou-se plenamente desenvolvida.

Dando ensejo precisamente a este projeto de desenvolvimento da ética do discurso, agora sob a perspectiva de sua filosofia moral, Habermas publica, em 1986, o texto *Justiça e Solidariedade: para uma discussão sobre o “estágio 6”*. Os seis estágios referem-se à tipologia de Kohlberg acerca do desenvolvimento do juízo moral nas crianças, o último dos quais, Habermas relacionará ao estágio “pós-convencional” de desenvolvimento moral das sociedades contemporâneas<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> Idem, p. 113

<sup>178</sup> Enquanto Habermas, nesta fase, parece depositar suas esperanças nos potenciais de reprodução cultural e “geração de sentido” dos subgrupos culturais, Honneth, em sua *Luta por Reconhecimento*, sublinhará, sobretudo, o processo de socialização, pois somente indivíduos psicologicamente bem formados, plenamente capazes de interagir comunicativamente, poderão participar ativamente nos demais processos de reprodução social e naqueles onde se contestam as injustiças – precisamente, a luta por reconhecimento.

<sup>179</sup> HABERMAS, J.: "Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über 'Stufe 6,'" in EDELSTEIN, W. & NUNNER-WINKLER, G.: *Bestimmung der Moral*, Frankfurt am Main, 1986, p. 291-318. Estes estágios agrupam-se em 3 níveis: Nível I: Moralidade pré-convencional. Neste nível, a criança responde aos rótulos de bom e mau, certo ou errado, mas os interpreta em função das consequências empíricas de seus atos. Etapa 1: a moralidade é entendida em termos de punição e obediência. Etapa 2: a moralidade é instrumentalmente entendida como uma forma de satisfazer os próprios interesses e deixar que outros o façam o mesmo. Nível II: Moralidade convencional. Neste nível, a satisfação das expectativas da família é valorizada, independentemente das consequências. A atitude característica é adaptar-se e ser fiel à ordem social. Etapa 3: a moralidade é entendida como desempenho de papéis de bom ou mau. Ser bom significa seguir regras, satisfazer expectativas, e demonstrar preocupação pelos outros. Etapa 4: moralidade significa cumprir seus deveres, zelar pela ordem social e pelo bem-estar da sociedade ou grupo. Nível III: Moralidade pós-convencional. Neste nível, a moralidade é marcada pela capacidade de distinguir entre a validade das normas morais e a autoridade dos grupos ou pessoas que a elas aderem. A validade não decorre da identificação do indivíduo com o grupo. Decisões morais refletem valores ou princípios que são (ou poderiam ser) acordados por todos os membros individuais de uma sociedade, porque eles representam o bem comum. Etapa 5: moralidade é concebida como os direitos básicos, valores e contratos de uma sociedade, mesmo quando estes entram

Este texto insere-se na sequência de trabalhos anteriores de Habermas – dentre os quais cito *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, de 1983 – no qual questões de moral e a ética discursiva vinham sendo, aos poucos, elaboradas. O conceito de solidariedade que aparecerá aqui associado à teoria discursiva da moral, será basicamente o mesmo que encontraremos nas obras seguintes.

Do debate entre os contratualistas e utilitaristas, na linha representada por Hobbes; e entre os “cognitivistas”, na linha de Kant, com relação à fundamentação dos julgamentos morais, Habermas se pergunta: “(...) como e por quais meios conceituais o *mesmo* potencial intuitivo que se torna acessível *a todos* na transição ao patamar pós-convencional de moralidade autônoma pode ser mais adequadamente explicitado”? Segundo Habermas, argumentativamente, e não através de uma filosofia cognitivista monológica<sup>180</sup>.

Assim Habermas, neste texto, irá primeiramente, esclarecer os méritos e fraquezas do *moral point of view* de Kohlberg, comparando-o com outros três autores contemporâneos (Rawls, Scanlon e Apel/Habermas). Em seguida, Habermas irá tomar a crítica central de Bill Pukas contra todas as abordagens deontológicas de proveniência kantiana, retendo seu núcleo legítimo. Aqui, interessa a Habermas “que se reúna tanto a *justiça* quanto a *benevolência* dos chamados princípios morais sob o ponto de vista do igual respeito por todos”.<sup>181</sup> Finalmente, mostrará que tal abordagem produz resultados novos com os meios da ética do discurso. A seguir, irei brevemente retomar os pontos principais de seu argumento.

A ética formalista busca um procedimento de juízo moral imparcial, isto é, busca julgar um conflito moralmente relevante de um ponto de vista... moral. Aí entra o imperativo categórico de Kant, não como uma máxima de ação, mas como um princípio de fundamentação. As máximas de ação só poderiam ser válidas se servissem de base a uma pretensa “legislação universal”, isto é, ao mesmo tempo em que garantissem a autonomia (liberdade individual de

---

em conflito com as regras e leis concretas de um grupo. Os indivíduos podem distinguir entre os valores e normas que são relativos ao grupo, e alguns valores universais e normas que têm de ser protegidos, independentemente da opinião da maioria. As leis e os direitos podem ser baseados em cálculos de utilidade geral. Etapa 6: moralidade é entendida como tudo aquilo que está de acordo com os princípios morais universais autodefinidos. Nesta fase, a razão que alguém tem para ser uma moral é que, como uma pessoa racional, percebe a validade dos princípios subjacentes e compromete-se a eles. A validade é conferida por ações ou máximas com base em princípios subjacentes. Quando ações ou máximas entram em conflito com princípios, age-se com base nestes últimos. Exemplos são os princípios universais de justiça, igualdade e respeito pela dignidade de todos os seres humanos. Ver FINLAYSON, J. G.: *Habermas: a very short introduction* Oxford University Press Inc., New York, 2005, p. 70-71

<sup>180</sup> HABERMAS, J.: "Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über 'Stufe 6'," op. cit., p. 293.

<sup>181</sup> Idem, p. 295.

ação segundo os próprios princípios) e um “princípio de universalização” que validasse normas igualmente quistas por todos: “A intuição fundamental é clara: do ponto de vista moral, tem de ser possível examinar se uma norma ou forma de ação poderia encontrar no círculo dos afetados um assentimento geral, racionalmente motivado e, portanto, não coercitivo.”<sup>182</sup>

Mas em Kant, como já dito, isso aparece de maneira formal, cognitivista. Interessam a Habermas os modelos contemporâneos “contrafáticos”, isto é, que incorporem a reflexividade do “*ideal role-taking*” de Mead. Somente assim seria possível instaurar uma postura da busca cooperativa da “verdade”, na qual a única coerção que se impõe é a “coerção não-coercitiva” do melhor argumento. Eis o elemento pragmático-universal sobre o qual Habermas pretende apoiar a validade das normas atingidas dentro da ética do discurso.

As abordagens deontológicas (neokantianas) sobre a ética sempre despertaram a suspeita de que a suposta imparcialidade dos julgamentos morais, na verdade, estivessem contaminados, com o avanço do capitalismo, pela influência burguesa no direito subjetivo privado. Neste contexto, seus detratores, sob diversos vieses ideológicos, retornam tanto à defesa da ética clássica, de cunho comunitarista, em que se destaca o primado das concepções de vida boa, quanto às propostas utilitaristas, centrada em questões distributivas, sem esquecer aquelas que apelam ao altruísmo, à compaixão e ao amor ao próximo.

De toda forma, a crítica às abordagens deontológicas centra-se naquelas fragilidades – sejam individuais ou coletivas – que não estariam adequadamente contempladas em termos de justificação de normas e do embasamento da validade de máximas de ação – em suma, o “dever” kantiano abstrairia demais os contextos e formas de vida concretas. Kohlberg buscará uma “terceira via”, entre liberais e comunitaristas, ao analisar questões de justiça e bem-estar dentro de um mesmo arcabouço. Isso será possível através do conceito de eticidade de Hegel, e da rejeição tanto do universalismo abstrato da justiça (Kant), quanto do particularismo do bem-estar concreto, como observados na ética aristotélica da *polis* e na ética do bem comum tomista.

Entretanto, para Habermas – que igualmente a Kohlberg, se propõe uma terceira via (de resto, apenas perfeitamente consumada *Facticidade e Validade*) – sua tentativa permanecerá tão deontológica quanto antes (apesar de seus avanços em relação a Kant). Em Kohlberg, como em Kant, concepções valorativas de vida boa devem permanecer separadas de questões normativas acerca de uma vida comunal justa, uma vez que as primeiras não podem ser tratadas racional e

---

<sup>182</sup> Idem, p. 296.

teoricamente, de maneira universalista. A consequência disto é que, por um lado, a teoria moral fica tão delimitada, que as questões de justiça são “estreitadas” de modo a não invadirem inadvertidamente as questões de vida boa (mesmo que, com isso, não se recaia no utilitarismo). Por outro lado, as questões de justiça tornam-se idênticas às questões de Direito, resumindo-se a estas. Além disso, por basear-se ainda num procedimento cognitivista e centrado no sujeito, a teoria moral é incapaz de considerar as questões de justiça e Direito intersubjetivamente, a partir da ética do reconhecimento mútuo. É este o diferencial que Habermas procurará desenvolver dentro da ética do discurso: sem abrir mão do universalismo kantiano, permanecer “sensível aos contextos”, isto é, fundir o melhor das teorias liberais e comunitaristas. Mais adiante, quando discorrer sobre a democracia deliberativa – que é a transposição desta discussão ao plano político – mostrarei os problemas e dificuldades desta empreitada.

Na apresentação da ética do discurso como alternativa, Habermas desenvolve suas críticas a Kohlberg. Embora Kohlberg se valha daquela leitura de Mead, para quem os sujeitos capazes de fala e ação só se individualizam via socialização, ele acaba por hipertrofiar os significados dos conceitos de tratamento igual (*Gleichbehandlung*) e benevolência. Parece a Kohlberg que o processo de individualização, via relação intersubjetiva, é tão acentuado na contemporaneidade, que o indivíduo ultraindividualizado acaba por renunciar àquela intersubjetividade que o formou (daí a suscetibilidade crônica das identidades nas sociedades contemporâneas). Com isso Kohlberg, de alguma forma, regride ao subjetivismo kantiano. Segundo Habermas, Kohlberg ignora a intuição fundamental do pragmatismo de que “os mecanismos de proteção moral não podem assegurar a integridade do indivíduo sem assegurar uma rede de relações vitais de reconhecimento mútuo, na qual o indivíduo só pode estabilizar sua frágil identidade, recíproca e simultaneamente à identidade de seu grupo.”<sup>183</sup> Os conceitos morais de benevolência<sup>184</sup>, e igual tratamento e respeito à dignidade do outro, oriundos desta visão do indivíduo ultraindividualizado, obscureceriam essa relação de proteção mútua. Assim,

---

<sup>183</sup> Idem, p. 310.

<sup>184</sup> O conceito de benevolência, em Kohlberg, ainda é subsidiário de uma concepção subjetivista da moral e da justiça, de modo que aquele se liga à noção de respeito (*Achtung*) pelo bem-estar do indivíduo atomizado e não ao bem-estar geral, tal qual pensado com a categoria instersubjetivista do reconhecimento mútuo. Isto só é possível substituindo-se benevolência por solidariedade: “O princípio do igual respeito relaciona-se, tal qual o princípio do igual tratamento, somente ao indivíduo. Um princípio de benevolência daí derivado só poderia, portanto, embasar uma preocupação pelo bem-estar individual do próximo (ou então, do próprio bem-estar), mas não pelo bem-estar geral, assim como o senso correspondente de comunidade.” Idem, p. 309.

Da perspectiva da teoria comunicativa resulta (...) uma estreita conexão entre a preocupação pelo bem-estar do próximo e o interesse pelo bem-estar geral: a identidade do grupo é reproduzida pela relação intacta de reconhecimento mútuo. Dessa forma, a perspectiva complementar ao tratamento igualitário dos indivíduos não é a benevolência, mas a solidariedade. Este princípio enraíza-se na experiência de que cada um tem que ter responsabilidade pelo outro, pois, uma vez consociados, todos devem, igualmente, ter um interesse pela integridade dos contextos de vida compartilhados. **A justiça concebida deontologicamente demanda como seu outro a solidariedade. Trata-se não tanto de dois momentos que se complementam, mas muito mais de dois aspectos da mesma coisa.** Toda moral autônoma tem que solucionar duas tarefas em uma: fazer valer a inviolabilidade de indivíduos socializados pela exigência de igual tratamento e, portanto, de igual respeito pela dignidade individual; e proteger a relação intersubjetiva de reconhecimento mútuo pela exigência de solidariedade dos membros de uma comunidade, nos quais foram socializados. A *justiça* diz respeito à igual liberdade de indivíduos únicos e autônomos, enquanto a *solidariedade* diz respeito ao bem-estar dos consociados que se encontram intimamente ligados numa forma de vida intersubjetivamente compartilhada – e, portanto, à manutenção da integridade dessa forma de vida mesma. As normas morais não podem proteger um sem o outro: não podem proteger os direitos iguais e as liberdades individuais sem o bem-estar do próximo e da comunidade ao qual pertence.<sup>185</sup>

“Justiça” e “solidariedade”, portanto, são dois lados da mesma moeda. No indissociável – uma vez que intersubjetivo – binômio “indivíduo/sociedade”, a justiça diz respeito à manutenção da autonomia do indivíduo e seus direitos, enquanto a solidariedade, à manutenção da integridade do tecido social, sem a qual as individualidades não podem desenvolver-se plenamente. Embora não faça aqui menção direta a sua teoria sistêmica, é evidente que Habermas pensa aqui a solidariedade como um componente típico do mundo da vida, ligado a todas aquelas funções de reprodução social.

Como parte de uma moral universalista, pós-convencional, essa solidariedade nada mais tem a ver com a solidariedade pré-moderna e tradicionalista, que se fundava num conceito etnocêntrico de oposição contra outro grupo: o “um por todos e todos por um”, propenso, ademais, àquela submissão coletiva visível, por exemplo, no fascismo.

**O conceito pós-convencional de justiça pode convergir com a solidariedade como seu outro**, se ela for transformada à luz da ideia de uma formação da vontade discursiva generalizada. (...) As ideias de justiça e solidariedade estão presentes, sobretudo, no reconhecimento recíproco de sujeitos imputáveis (*zurechnungsfähiger Subjekte*), que orientam suas ações por pretensões de validade. (...) Por esta razão, a

---

<sup>185</sup> Idem, p.311. O negrito é meu, pois a ideia ali expressa permanecerá ao longo da obra de Habermas, até o momento em que escrevo.

ética do discurso pode deduzir o conteúdo de uma moral universalista dos pressupostos gerais da argumentação, bem como fazer justiça ao fundamento coletivo da moral.<sup>186</sup>

O argumento geral de Habermas é que nas propriedades pragmáticas do discurso está inscrita a possibilidade de uma formação da vontade diferenciada, de modo que os interesses de cada indivíduo podem ser levados em conta sem destruir os laços sociais que os ligam previamente uns aos outros. Nos discursos práticos, cada pessoa permanece individualizada e, ainda assim, dependente de um contexto objetivo e geral. “Sob esta ótica, o modelo dos papéis (*Rollenübernahmmodell*) usado nos discursos não é equivalente ao modelo do contrato social. A ética procedimental é unilateral, enquanto a ideia de um acordo entre sujeitos originalmente isolados não é substituída pela ideia de uma formação da vontade racional no interior de um mundo da vida de indivíduos socializados”<sup>187</sup>. Tanto em seus métodos argumentativos, quanto em suas pressuposições comunicativas, o procedimento discursivo faz referência ao pré-entendimento existencial dos participantes em face das estruturas mais gerais de um mundo da vida, desde sempre, intersubjetivamente compartilhado. Mas somente o procedimento da vontade discursiva é insuficiente para se afirmar que a universalidade de interesses disputados é garantida exclusivamente pelo igual tratamento de todos os concernidos: “toda exigência de universalização permaneceria necessariamente impotente se também, do pertencimento a uma comunidade comunicativa ideal, não surgisse também uma consciência de irrevocável solidariedade, a certeza de um íntimo parentesco num contexto de vida compartilhado”<sup>188</sup>.

Assim, de acordo com a equação da “terceira via” habermasiana, tanto a irrestrita liberdade individual para tomadas de posição relativas a pretensões de validade normativa, pelas quais os acordos tornam-se verdadeiramente universais, como aquela sensibilidade solidária de se colocar no lugar do outro, são fundamentais para a geração de soluções verdadeiramente consensuais. O procedimento da formação discursiva da vontade leva em consideração o vínculo de ambos os aspectos: “a autonomia de indivíduos insubstituíveis e sua ancoragem processual em formas de vida intersubjetivamente compartilhadas.”<sup>189</sup>

Pode-se, não sem razão, perguntar-se qual o papel do Direito, de que tanto Habermas fala e, mais especificamente, de seu lugar: onde se posiciona o Direito, dentro da cisão entre sistema e mundo da vida? No sistema? No mundo da vida? Entre ambos? Mas, por ora, esta

---

<sup>186</sup> Idem, p. 312. O negrito é meu.

<sup>187</sup> Idem, p. 313.

<sup>188</sup> Idem.

<sup>189</sup> Idem, p. 314.

questão não será ainda tratada por Habermas. Em suas *Explicações sobre a Ética do Discurso* (1991), Habermas pretende consolidar os pontos anteriormente propostos na *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. É desta obra que tratarei a seguir.

Embora siga utilizando o termo “ética do discurso”, Habermas, em seu prefácio, menciona que desenvolverá uma “teoria discursiva da moral”. Como um todo, esta obra se trata de uma refutação, com base em Aristóteles, Hegel e alguns contemporâneos, dos conceitos universalistas de moral. Para além da “estéril oposição” entre um universalismo abstrato e um relativismo “que se contradiz a si mesmo”, a questão aqui, em última instância, volta a ser a defesa da primazia do “justo” (*right*) sobre o “bom” (*good*)<sup>190</sup>.

Mas Habermas não pretende fazer uma defesa de Hegel com base em Kant; muito mais, pretende mantê-lo como núcleo central da ética do discurso, resolvendo as críticas a ele endereçadas. Parte delas já foi desenvolvida anteriormente neste trabalho. Habermas as aprofunda, retomando Hegel em suas objeções ao caráter formalista, cognitivista, deontológico e universalista da ética kantiana<sup>191</sup>. Como veremos, Habermas, em relação à solidariedade, em nada divergirá de suas conclusões expressas em *Justiça e Solidariedade*; nesta obra, apenas esclarecerá os mecanismos procedimentais da ética do discurso.

Segundo a teoria discursiva da moral, as pessoas se tornam “indivíduos” a partir do momento em que crescem numa comunidade de linguagem e se introduzem num mundo da vida

---

<sup>190</sup> Novamente aqui é retomada uma crítica entre as posições “liberais” e “comunitaristas”, que retornará, mais uma vez, em *Facticidade e Validade*. A defesa do justo sobre o bom (e a conseqüente necessidades de justificação de pretensões de validade) está na base de todas as críticas à “teoria discursiva da moral” de Habermas. Tratarei disso mais adiante. Tomo como exemplo o problema da exclusão daquelas pretensões de validade valorativa (que se liga à concepções de vida boa), que embora racionais, não são universais (a “deixa” desta crítica é dada pelo antropólogo Luis R. Cardoso de Oliveira). A questão é que, mesmo que a ética do discurso se torne mais sensível aos contextos, permaneceria ainda por demais circunscrita a questões universais de justiça, que, ao fim e ao cabo, dizem respeito a contextos restritos da totalidade social. Questões que envolvem pretensões de validade valorativa são muito mais comuns no dia-a-dia e nos conflitos. Adicionalmente, menciono a crítica de Honneth à ênfase linguística de Habermas, que se faz necessária devido a esta necessidade constante de justificação quando questões de justiça se sobrepõem sobre questões de bem.

<sup>191</sup> Em suma, essas objeções resumem-se: 1) no formalismo da ética kantiana: o imperativo categórico exige a abstração de todo conteúdo determinado das máximas de ação e dos deveres; logo, a aplicação deste princípio moral só pode conduzir a juízos tautológicos; 2) no universalismo abstrato da ética kantiana: como o imperativo categórico exige a separação do universal do particular, os juízos válidos a tal princípio tornam-se insensíveis à natureza particular e aos contextos específicos que se pretende solucionar; 3) na impotência do simples dever: como o imperativo categórico exige uma rigorosa separação entre ser e dever-ser, este princípio moral não pode oferecer indicação alguma sobre como pôr em prática as ideias morais; 4) no “terrorismo da pura intenção”: como o imperativo categórico estabelece um corte entre as exigências puras da razão prática e o processo de formação do espírito e as concretizações históricas deste processo, não podem senão sugerir aos advogados de uma visão moralizante do mundo uma política que se coloca como meta a realização da razão e que, por mor da consecução de fins mais elevados, acaba aceitando e dando por boas ações imorais.

intersubjetivamente compartilhado. As “intuições morais” que se depreendem deste quadro necessariamente nos informam acerca da melhor maneira de nos comportarmos num contexto de *extrema vulnerabilidade* no mundo social, em que a individualização se dá no processo concomitante de socialização.

Quanto mais se diferenciam as estruturas de um mundo da vida, mais claramente se vê como a crescente capacidade de autodeterminação do sujeito individualizado se encontra entrelaçada numa crescente integração em redes cada vez mais densas de dependências sociais. Quanto mais avançada a individualização, tanto mais se vê o sujeito particular envolto numa rede cada vez mais densa e sutil de possibilidades recíprocas de desamparo e suscetibilidade, e de correspondentes necessidades de proteção que implicam num sem-número de riscos.<sup>192</sup>

Neste contexto, em que os indivíduos se individualizam no processo de socialização, e estando sujeitos a uma série de fragilidades, a moral há de cumprir duas tarefas: fazer valer a integridade dos indivíduos exigindo igual respeito à dignidade de cada um; mas, na mesma medida, “proteger também as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco pelas quais os indivíduos se mantêm como membros de uma comunidade. *A estes dois aspectos complementares respondem o princípio de justiça e o princípio de solidariedade*”<sup>193</sup>, isto é, respeito aos direitos iguais dos indivíduos, e a empatia e a preocupação com o bem-estar do próximo. “A justiça em sentido moderno se refere à liberdade subjetiva de indivíduos insubstituíveis. Em contrapartida, a solidariedade se refere à eudaimonia de indivíduos implicados e irmanados em uma forma de vida intersubjetivamente compartilhada”<sup>194</sup> Para a ética do discurso, como já comentado, ambos os princípios provêm de uma mesma raiz moral, uma vez que a proteção do indivíduo requer simultaneamente a proteção da comunidade e a proteção da comunidade é solo de onde podem brotar individualidades plenas.

No entanto, esses princípios sempre foram tratados separadamente: as éticas do dever se especializaram no princípio de justiça, e as éticas do Bem se especializaram na questão do Bem comum. Foi Hegel quem notou o equívoco dessa separação. Eis a negação de Hegel do universalismo abstrato da justiça, bem como do direito natural racional, tal qual desenvolvidos por Kant. A ética do discurso toma essa intenção básica de Hegel e a desenvolve através de meios kantianos:

---

<sup>192</sup> HABERMAS, J.: *Erläuterung zur Diskursethik*, 1991. Versão eletrônica. Seguirei a paginação sequencial. P. 14.

<sup>193</sup> Idem.

<sup>194</sup> Idem.

O verdadeiro núcleo do direito natural racional pode salvar-se, assim, com a tese de que todas as morais coincidem em uma coisa: todas extraem do próprio meio que representa a interação linguisticamente mediada, a que os sujeitos individualizados devem sua vulnerabilidade e os pontos de vista centrais que permitem uma compensação dessa debilidade e vulnerabilidade. Todas as morais giram em torno do trato equitativo, da solidariedade e do bem comum, mas estas são ideias básicas que derivam todas elas das condições de simetria e das expectativas de reciprocidade que caracterizam a ação comunicativa, isto é, (...) se supõem os implicados em uma prática cotidiana orientada ao entendimento.<sup>195</sup>

A estratégia da ética do discurso representa, em Habermas, um meio eficaz para formação de conteúdo de uma moral universalista, precisamente porque se baseia nos pressupostos universais da argumentação. A ética do discurso permanece universal como *procedimento* inscrito nas práticas cotidianas orientadas ao entendimento, e não mais como *substância transcendente* que um sujeito cognoscente intui. A partir daí, pode-se teorizar, adicionalmente, acerca do caráter universalizante gerado pela comunicação, pois esta, localizando-se mais basalmente à eticidade que as formas de vida concretas exprimem, tais como etnia, cultura, nação, abre, assim, espaço para que as eticidades distintas resolvam, no plano das interações societárias, suas diferenças, até então teoricamente irreconciliáveis, através de consensos racionais discursivamente elaborados acerca de um bom viver.

O processo de formação discursiva da vontade coletiva dá conta da conexão interna de ambos aspectos: da autonomia de indivíduos insubstituíveis e de sua inserção em formas de vida intersubjetivamente compartilhadas. Os iguais direitos dos indivíduos e o igual respeito por sua dignidade pessoal vêm sustentados por uma rede de relações interpessoais e de relações de reconhecimento recíproco. Por outra parte, a qualidade de uma vida em comum não se mede somente pelo grau de solidariedade e do nível de bem-estar, mas também pelo grau em que, no interesse geral, se contemplam *igualmente* os interesses de cada indivíduo.<sup>196</sup>

Na ética do discurso, o conceito intersubjetivista de autonomia leva em conta o fato de que o livre desdobramento da personalidade de cada um depende da liberdade de todas as pessoas, num tecido social íntegro e não anômico. Assim, Habermas supera o traçado puramente interno, monológico de Kant: “as éticas de tipo kantiano se especializaram em questões de *justificação*, deixam sem resposta as questões relativas à *aplicação*. (...) Nenhuma norma contém

---

<sup>195</sup> Idem, p.15.

<sup>196</sup> Idem.

as regras de sua própria aplicação.”<sup>197</sup> A ética do discurso opera no discurso público, no embate de interesses e argumentos, organizados e executados em termos intersubjetivos. O próprio consenso atingido só é um consenso verdadeiro se transcende o nível da justificação em direção, também, a sua aplicação.

Assim, ao invés de fundamentar a razão e suas máximas, como monologicamente faz Kant, Habermas opta por fundamentar o procedimento do discurso, deixando que as justificativas para ação brotem natural e dialogicamente. Habermas enuncia, então, dois princípios, ligados ao procedimento discursivo: enquanto o “Princípio da Universalização” (U) apregoa que uma norma é válida, *se e somente se*, as consequências previsíveis e os efeitos secundários do seu cumprimento, para os interesses e orientação de valor de cada indivíduo, possam ser livre e conjuntamente aceitos por todos os afetados, isto é, sem coações; o “Princípio do Discurso” (D) estabelece que somente são válidas aquelas normas de ação com as quais todos os eventualmente afetados poderiam concordar, se estes participassem em um discurso racional<sup>198</sup>.

É inegável a influência central de Mead na ética do discurso. Em última instância, as obrigações morais sempre nos afetam em primeira pessoa, mas enquanto participantes em discursos morais, não somos seres inteira e perfeitamente racionais, tampouco utilitaristas. Mas sendo a primeira pessoa sempre dependente, para sua formação, de imensa rede de terceiras pessoas – que constitui o “nós” – nossos interesses em primeira pessoa só podem garantir a manutenção do tecido social do “nós” se, como afirma Mead, possuímos o nível de desenvolvimento moral que nos habilita a nos colocarmos no lugar do outro. Conforme os interesses individuais se moldam também sob a perspectiva do reconhecimento dos interesses de todos os outros, o “self” social se amplia (ou, em outros termos, o “bem comum”), tornando-se cada vez mais capaz de gerar indivíduos mais individualizados e maduros para atuar socialmente.

É claro, toda esta elegante construção não está isenta de críticas. Se olharmos bem, o teste de universalização (U) e ética do discurso (D) são extremamente exigentes. Em relação a

---

<sup>197</sup> Idem, p.16.

<sup>198</sup> Finlayson, em obra já citada aqui, tece algumas considerações interessantes sobre esses princípios: “(U) é, de fato, o princípio do discurso. (D) diz respeito a normas de ação, isto é, normas em geral, incluindo normas legais bem como morais. Pertence ao discurso sobre normas, ao invés dos discursos enquanto tais. Nem todos os discursos envolvem normas, como por exemplo, discursos teóricos e estéticos. Seria provavelmente mais preciso chamar (D) o princípio de validade das normas em geral. (...) Habermas chama (U) o ‘princípio moral’ ou princípio da universalização. (U) não é, ele próprio, uma norma moral. É um princípio de segunda ordem, que testa a validade das normas morais de primeira ordem, checando se são ou não universalizáveis. Ele é projetado para capturar a prática do argumento moral e, particularmente, o processo de universalização que os argumentos morais envolvem”. FINLAYSON, J. G.: *Habermas: a very short introduction*, op. cit., p. 80-81.

uma norma moral, a concordância deve ser irrestrita, não pode haver um só voto dissonante. Ora, que normas morais, a não ser aquelas extremamente gerais, podem sobreviver a um teste de validação tão rigoroso? Habermas responde que, de fato, poucas poderiam sobreviver, mas tais poucas normas são precisamente aquelas que, por exemplo, constituem os chamados “direitos humanos”, fundamentais e que inspirariam ampla aceitação. Hauke Brunkhorst, como veremos adiante, vai perseguir esta linha de argumentação, não sem inúmeras dificuldades. A meu ver, embora Habermas tenha superado o problema do transcendentalismo da fundamentação das normas, como em Kant, não é capaz de ampliar significativamente o escopo das normas universalmente válidas. Poucos conflitos podem ser, de fato, solucionados via discurso moral, o que, por sua vez, faz questionar a centralidade da ética do discurso para a explicação da ordem social. A velha questão colocada por Durkheim “o que faz a sociedade coesa?” – no fundo, a mesma questão de Rawls “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável, mas profundamente dividida por doutrinas religiosas, filosóficas e morais?” – não me parece poder ser suficientemente respondida (bem como o “problema da ordem social” de Parsons) pela mera existência de normas morais válidas, discursivamente construídas. O simples fato de os “direitos humanos” estarem amplamente difundidos e enraizados, por si só não constitui evidência da suposta eficácia do discurso moral como cimento social<sup>199</sup>.

Prosseguindo, sem aprofundar demais, a ética do discurso se apropria da teoria hegeliana do reconhecimento mútuo para realizar uma interpretação intersubjetiva do imperativo categórico, sem necessariamente ver diluir a moralidade na eticidade, pelo historicismo. Persiste, como Hegel, na conexão entre justiça e solidariedade, mas com espírito kantiano, sem precisar se valer do subterfúgio, do primeiro, de um “espírito absoluto” que integraria moralidade e eticidade em sua saga pela história, nem expor-se, como Kant, à crítica à ética abstrata da intenção, uma vez que o princípio moral se assenta na reflexão voltada ao entendimento – a própria prática discursiva. Entretanto, “a ética do discurso, dado o limitado conceito moral com que opera” – embora ampliado em relação à Kant – “concentra-se nas questões de justiça.”<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> Novamente Finlayson levanta uma importante objeção contra o apregoado poder heurístico dos direitos humanos, cujo fulcro pretendo desenvolver mais adiante: “A razão pela qual as pessoas ao redor do mundo são ligeiras em fazer valer seus direitos humanos pode ser que tais direitos assegurem um benefício a seus portadores. Direitos colocam outros sob obrigação. Mas as pessoas raramente são tão ansiosas em fazer valer e cumprir seus deveres universais para com os outros. Isso dá margem para a suspeita de que pode haver – para usar uma terminologia habermasiana – razões sistêmicas e ideológicas para o crescimento do discurso dos direitos humanos. O discurso dos direitos humanos pode ser, ele mesmo, um exemplo da colonização do mundo da vida, ao invés de uma fonte de resistência.” FINLAYSON, J. G, op cit., p. 88.

<sup>200</sup> HABERMAS, J.: *Erläuterung zur Diskursethik*, op. cit., p. 41.

Com sua teoria discursiva da moral – a ética do discurso – Habermas pretende superar a oposição entre moralidade e eticidade, através da fundamentação de uma moral universalista não insensível aos contextos, tampouco substancialmente transcendente. A Habermas interessa menos o que *é* esta moral, mas muito mais, *como* ela deve operar. Este “como”, inscrito nos pressupostos comunicativos da própria linguagem cotidiana, é o *procedimento*. Suas regras, desprovidas de substância, ao garantir igual respeito e solidariedade universal com todos, apenas delimitam os meios pelos quais normas universalmente válidas – das quais nada se pode afirmar – podem emergir. Seu caráter intersubjetivo, superando a cisão entre moralidade e eticidade, torna as questões de justiça e a solidariedade indissociáveis, momentos de uma mesma unidade.

Neste percurso teórico, cada vez mais se aproxima o momento em que Habermas terá de tratar do próprio Direito:

O direito natural racional moderno (...) não chegou a articular conceitualmente bem a natureza intersubjetiva da formação da vontade coletiva porque esta não se pode pensar como uma formação da vontade individual, apenas concebida num formato maior. Temos que abandonar as premissas relativas à filosofia do sujeito, à filosofia da consciência, com os quais operou o direito natural racional. Do ponto de vista da teoria do discurso, o problema do entendimento entre partes cuja vontade e interesses entram em conflito, se descola no nível dos procedimentos institucionalizados e pressupostos comunicativos das argumentações e negociações, que se realizarão de fato.<sup>201</sup>

A intuição desta passagem se materializará na obra seguinte. Até aqui, é possível notar que a ética do discurso tornou-se o programa nuclear de sua obra. Se a *Teoria da Ação Comunicativa* a introduz, e a obra acima comentada, a consolida, *Facticidade e Validade*, de 1992, já a pressupõe. É deste livro, que inaugura a fase “ofensiva” da teoria da ação comunicativa, já com os recursos da ética do discurso, que tratarei a seguir.

Como vimos, a reconstrução habermasiana, que configura sua teoria da evolução social, culmina na constatação do estágio “pós-convencional” das sociedades contemporâneas, no qual a grande maioria dos sujeitos encontram-se já no estágio 6 de desenvolvimento moral de Kohlberg. Os sujeitos agem de acordo com princípios que podem discursivamente justificar. Conflitos surgem de pretensões de validade normativa não reconhecidas, isto é, como *desrespeito*, *injustiça*. A tensão gerada pela injustiça, pelo não reconhecimento de direitos, fomenta a gradual emergência discursiva de uma protonorma, a partir das discussões geradas pela insatisfação, que se processam sobre o fundo indiferenciado do mundo da vida. Discursivamente, essa protonorma

---

<sup>201</sup> Idem, p.46.

ganha ares de clara exigência conforme emerge do mundo da vida, atingindo então a esfera pública, onde estas pretensões normativas embatem-se com outras, burilam-se, e aos poucos adquirem tal evidência, que não podem mais deixar de ser reconhecidas, especialmente se atendidos (U) e (D), o que se dá em sociedades democráticas em que existam esferas públicas consolidadas e livres de coerções sistêmicas.

Mas esta é uma situação ideal. Para Habermas, as democracias sob o Estado de Direito ocidentais – especialmente as da Europa central e da América do Norte – são as que mais se aproximam moralmente do estágio 6 e, estruturalmente, de uma situação em que as esferas públicas estejam mais livres de coerções e que as Constituições nacionais sejam, de fato, efetivas, isto é, manifestem a vontade política popular e promovam sua formação.

Desta forma, o grande objeto desta obra é o próprio Estado Democrático de Direito. Já em seu prefácio, acerca da discussão sobre o Direito e a Constituição, Habermas diz:

Nas controvérsias que, sem solução de continuidade, sustentam-se desde o séc. XVII sobre a constituição jurídica da comunidade política, articula-se também uma autocompreensão prático-moral da modernidade em seu todo. Tal autocompreensão se expressa por igual tanto nos testemunhos da consciência moral universalista, quanto nas instituições do Estado democrático de direito, em que se articula a ideia de liberdade. A teoria do discurso é uma tentativa de reconstruir esta autocompreensão, de modo que se possa afirmar sua própria especificidade normativa, tanto frente às reduções cientificistas quanto às assimilações estéticas.<sup>202</sup>

Habermas refere-se aqui àquelas três dimensões de validade que se diferenciaram na modernidade. Para ele, o Direito, ao exprimir a autocompreensão prático-moral de uma dada sociedade, reflete o estágio moral de seu desenvolvimento institucional – e aqui Habermas pretenderá responder a seus críticos que a teoria da ação comunicativa seria cega às instituições – e surge como uma forma de “solidariedade historicamente armazenada”, que se consubstancia tanto nos direitos e nas estruturas jurídicas como nas próprias instituições<sup>203</sup>.

Nessa obra, o Direito é claramente deslocado do sistema para aparecer como “médium” entre as racionalidades sistêmicas e comunicativas, entre sistema e mundo da vida. Também, aqui, as instituições sistêmicas parecem reter um pouco de solidariedade, embora não devamos

---

<sup>202</sup> HABERMAS, J.: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, p. 11.

<sup>203</sup> Mencionando as concessões que os partidos fizeram aos imperativos sistêmicos, acovardando-se diante da tarefa de impulsionar o Estado Social, Habermas afirma que aos partidos “carecem uma sensibilidade, sequer aproximadamente similar [em relação àquela demonstrada pelos recursos poder e dinheiro] frente ao recurso *propriamente* ameaçado – uma solidariedade social conservada nas estruturas jurídicas e necessitadas de regeneração.” Idem, p. 12.

nos iludir: ela continua como atributo, por excelência, do mundo da vida. O diferencial, dessa obra, é que Habermas crê capturar o momento ofensivo da ação comunicativa, que ele enxerga na própria história das constituições e do Direito. O Direito, e não mais a revolução, é o grande agente transformador das sociedades. As próprias revoluções, se vistas de perto, são “revoluções” dentro da história da evolução jurídico-política.<sup>204</sup> Como o fora para Weber e Durkheim, o Direito passa a ser uma instituição fundamental para a compreensão da sociedade: “(...) o modo de operar de um sistema político constituído pelo Estado de Direito não pode ser adequadamente descrito, mesmo empiricamente, sem fazer referência à dimensão da validade do Direito e à força legitimadora da gênese democrática do direito.”<sup>205</sup>

Para Habermas, a contemporaneidade, se quiser insistir em seu projeto de modernidade, precisa regenerar a solidariedade social, cristalizada em seu sistema jurídico-político, em direção a um programa de “democracia radical”, a ser levado adiante com meios da ética discursiva. Somente ela poderia garantir a própria permanência do Estado democrático de Direito: “em última instância, os sujeitos jurídicos privados não poderão gozar de iguais liberdades subjetivas se eles mesmos, em comum exercício de sua autonomia política, não se aclaram acerca de interesses justificados e critérios, e não se põem em acordo sobre quais serão os aspectos relevantes sobre os quais os iguais serão tratados como iguais e os desiguais, como desiguais.”<sup>206</sup>

Ocupando o Direito o papel de médium, funcionando (e aqui me arisco a uma terminologia de Bourdieu) como uma *estrutura estruturante* e como *estrutura estruturada* – no primeiro caso, como mediador das tensões sociais entre sistema e mundo da vida; no segundo, como solidariedade cristalizada na forma de direitos – isto é, como uma instituição ao mesmo tempo transformadora e conservadora, Habermas não pode furtar-se de tratar desta ambivalência, expressa no tema da relação externa entre *facticidade* e *validade*, que empresta o título ao livro. Na verdade, trata-se da *cooriginariedade entre direito e democracia*, entre direitos humanos e soberania popular. A ideia de uma democracia radical não pode se separar de uma radicalização dos direitos. Essa tensão entre facticidade e validade também perpassa a solidariedade, pois ao mesmo tempo em que o Direito é uma de suas expressões mais acabadas, a soberania popular também o é, na medida em que constitui fortes laços sociais. O direito positivo é a solidariedade

---

<sup>204</sup> Hauke Brunkhorst, como mostrarei adiante, desenvolverá detalhadamente esta questão.

<sup>205</sup> HABERMAS, J.: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, op. cit., p. 349.

<sup>206</sup> Idem, p. 13.

normatizada numa forma particular; os movimentos sociais e a democracia são a solidariedade em vias de normatização. Portanto, a solidariedade possui uma reflexividade intrínseca – a solidariedade-lei precisa garantir a possibilidade da solidariedade-discurso que, por sua vez, legitimará a primeira.

Assim, o papel estruturante do Direito depende intimamente de sua própria autocompreensão normativa, isto é, da compreensão de suas estruturas historicamente consolidadas. A tensão entre facticidade e validade manifesta-se, deste modo, mais precisamente, “(...) entre a autocompreensão normativa do Estado de Direito, explicitada pela teoria do discurso, e a facticidade social dos processos políticos – em alguma medida desenrolados em formas legalmente constituídas”. Com isso “(...) concluímos que o sistema de direitos tem que ser interpretado e configurado, na formação das constituições históricas, e implementado, na ordem institucional. Saltarei ambos os planos, de uma doutrina constitucional comparada e de uma análise política das instituições, para buscar, em seu lugar, uma transição dos modelos democráticos normativos substantivos para as teorias sociológicas da democracia.”<sup>207</sup>

Da autocompreensão normativa do Direito e da percepção de sua íntima relação histórica com a democracia – ou, mais precisamente, da evolução do Estado democrático de Direito –, Habermas, atendo-se à dimensão estruturante do Direito, que a ética do discurso descortina, retoma o fio condutor da relação entre modernidade, Direito e democracia e, permanecendo fiel ao projeto da modernidade (inacabada), busca pensar a *radicalização do processo histórico democrático* dentro do marco institucional do Estado de Direito. O Direito assegura a democracia e a democracia legitima o Direito. A solidariedade flui nesse circuito da seguinte maneira: ela garante as associações discursivas de formação de vontade que, por sua vez, fortalecerão essas garantias.

Para esta empreitada, Habermas terá de repensar a teoria do Estado e da democracia, para localizar as possíveis contribuições da ética do discurso para este tema. Fá-lo-á através da contenda entre liberais e comunitaristas (republicanos), da qual emergirá sua proposta alternativa – o modelo democrático *deliberativo* – que supostamente aglutinaria as virtudes de ambos os modelos, superando também suas limitações.

A partir daqui, gostaria de fazer uma pequena regressão, aprofundando-me nesta discussão, que será fundamental para o desenvolvimento das argumentações deste trabalho.

---

<sup>207</sup> Idem, p. 349-350.

Reconstruirei aqui os principais pontos do debate entre liberais e comunitaristas apoiando-me, além do próprio Habermas, em Rainer Forst, outro autor da Teoria Crítica contemporânea, que em seu livro *Kontexte der Gerechtigkeit* (“Contextos da Justiça”) de 1994, retoma e aprofunda esta temática.

\* \* \*

Desde Hegel, as sociedades modernas têm de equacionar o problema da coexistência entre um “pluralismo de convicções éticas” (que coloca em xeque as identificações coletivas com uma comunidade política), e a necessidade cada vez maior de “solidariedade social” e autogoverno democrático. A este dilema acompanha um aumento da complexidade social e diferenciação sistêmica. Como se articulam solidariedade e tolerância, democracia e complexidade social? Como é possível fundamentar moralmente uma teoria da justiça? Como equacionar a necessidade que as normas jurídicas têm de serem, ao mesmo tempo, *imanentes aos contextos* (isto é, originárias das realidades concretas de seus destinatários) e *transcendentes ao contexto* (isto é, universais), ou, em outros termos: suficientemente concretas e abstratas? Liberais e comunitaristas deram respostas distintas a esta questão.

Habermas introduz assim as diferenças essenciais entre ambos:

Segundo a concepção liberal, o processo democrático se executa exclusivamente na forma de compromissos de interesses. As regras da formação do compromisso, que devem assegurar a equidade dos resultados através do direito geral e igual ao voto, da composição representativa do corpo parlamentar, do modo de decisão, da ordem dos negócios etc. são, em última instância, fundadas nos direitos fundamentais liberais. Em oposição, segundo a concepção republicana, a formação da vontade democrática se executa na forma de uma autocompreensão ético-política, onde o conteúdo da deliberação pode se apoiar num pano de fundo consensual de cidadãos privados, culturalmente orquestrado: essa pré-compreensão social integradora pode ser renovada mediante a lembrança ritualizada do ato republicano fundador.<sup>208</sup>

O modelo liberal defende o primado das iguais liberdades individuais sobre concepções substancialistas de vida boa. Partindo de uma concepção empirista de poder e instrumentalista da política, no modelo liberal de democracia o poder social se coloca *acima* da sociedade. Este poder social, transformado e legitimado como poder político pelas eleições gerais e pelas disputas

---

<sup>208</sup> Idem, p. 359.

de interesse, pelos partidos, serve, em seguida, via aparato administrativo, à regulação de interesses organizados que, por sua vez, no pleito seguinte, podem influenciar a composição do poder político, num processo circular. A forma democrática aqui descrita seria, na verdade, uma *plutocracia elitista*, em que associações, organizações e partidos competem pela distribuição do poder em arranjos que terminam por atingir um suposto estado de equilíbrio dinâmico, à maneira das descrições econômicas de fatias de mercado que cabem a cada empresa. Neste modelo elitista, a participação da sociedade resume-se fundamentalmente nos pleitos eletivos, cujo escopo é apenas a escolha de quem mandará.

Justamente o que faltava ao liberalismo é chamado a ocupar lugar central nas teorias comunitaristas. Valores, práticas, instituições – e as “identidades” aí envolvidas – constituiriam o horizonte normativo-identitário das comunidades políticas e, conseqüentemente, das normas de justiça. O bem comum seria definido em função deste contexto valorativo fortemente dependente das identidades: aquele teria prioridade no debate sobre o que é “justo” e “direito”, ambos, centrais no liberalismo. Portanto, o cerne da crítica dos comunitaristas aos liberais é seu atomismo e a prioridade dos direitos individuais sobre o bem comum da comunidade política. Evidentemente, tais diferenças se refletem também em sua concepção de cidadania: para os primeiros, ela é eticamente orientada em direção ao bem comum, enquanto para os segundos trata-se apenas do status legal primário das liberdades individuais iguais. Nesse sentido, a integração político-social, para os primeiros, surge como uma criação da unidade societal através do compartilhamento de valores ético-culturais que conecta as identidades individuais e coletivas, ao passo que a posição liberal se ocupa minimamente da questão da constituição da integração da comunidade política. “Em poucas palavras, a *comunidade política* aparece numa leitura como pré-política, como uma *comunidade ética* culturalmente integrada, e na outra, como uma comunidade de cooperação social composta por uma pluralidade de sujeitos com direitos individuais e reivindicações recíprocas – portanto, essencialmente, como uma *comunidade legal*.”<sup>209</sup>

Se, por um lado, a crítica dos comunitaristas aos liberais se concentra na tese de que estes não podem explicar adequadamente os pressupostos político-culturais necessários para a constituição e manutenção de uma comunidade democrática, pois na “dialética do liberalismo”, o indivíduo desincumbido e desenraizado das relações sociais torna-se, no limite, um indivíduo

---

<sup>209</sup> FORST, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996, p. 144.

privatizado e desprovido de poder, que relega as preocupações com o bem comum a um “despotismo burocrático e benevolente”; por outro, a crítica aos comunitaristas reside justamente sobre essa *obsessão com o contexto*, que impede o tratamento da justiça sobre um ponto de vista universal.<sup>210</sup>

Analisando diversos autores do liberalismo político contemporâneo, Forst identifica um núcleo em comum. Grosso modo, no liberalismo, as questões éticas politicamente relevantes tendem a aparecer como “questões privadas”, nas quais o Estado não deve interferir. Sua crítica a esta posição é que a defesa da coexistência pacífica, pela estrita garantia dos direitos individuais, poderia redundar numa “neutralização dos discursos políticos”: o “pluralismo ético conduz a um minimalismo político-legal referenciado a questões de legitimidade política e integração.”<sup>211</sup>

Em relação ao comunitarismo, Forst irá identificar dois grupos, nos quais o “*ethos* democrático” se caracteriza diferentemente: o “comunitarismo substantivista” e o “comunitarismo republicano-participativo”. No primeiro caso, o bem comum é considerado uma “substância” ou “essência” pré-política (“pressuposta”) que precisa ser afirmada dentro de uma comunidade de indivíduos fortemente identificados; a cidadania é concebida como a filiação a uma comunidade ética constitutiva das identidades individuais, em que os discursos políticos aparecem como uma “autocompreensão ética” e “afirmação dos laços pré-existentes de amizade cívica” (urbanidade). Aqui o termo “identificação” é decisivo. No segundo caso, o bem comum surge como resultado do processo discursivo, da participação na prática política comum: surge como um compromisso com a práxis política, o que pressupõe algumas virtudes cívicas, como em Rousseau. Aqui, o termo central é “participação”: assim, “uma posição enfatiza a necessidade de forte identificação do indivíduo com o bem-estar público; a outra, a necessidade de uma participação geral.”<sup>212</sup>

Da passagem pelos diversos representantes do comunitarismo, Forst extrai o conceito mais problemático dessa vertente, especialmente numa sociedade pluralista e multicultural: o bem comum, a ideia de uma comunidade política pressuposta. Esta totalidade dotada de uma vontade própria e uniforme não se coaduna à complexidade das sociedades modernas, tendo, por isso, um alcance democrático muito mais local, comunitário, que nacional ou supranacional. Em

---

<sup>210</sup> Rainer Forst faz um trocadilho com as respectivas posições: segundo o autor, a ênfase liberal no primado do “justo” ou “direito” sobre o “bem” é “omissora de contextos” – *kontextvergessen* – ao passo que a ênfase contrária dos comunitaristas é “obcecada por contextos” – *kontextversessen*. Idem, p. 15.

<sup>211</sup> Idem, p. 151.

<sup>212</sup> Idem, p. 164

contraste à percepção da pluralidade de comunidades éticas na estrutura das comunidades políticas, engendrando configurações associativas e identitárias em constante redefinição, tanto a assunção hegeliana da comunidade política, na forma de um “macrossujeito eticamente integrado” (o “espírito absoluto” em sua epopeia pela história), quanto o princípio da soberania popular rousseauiana, como um corpo soberano de cidadãos, forçam uma ideia de homogeneidade cultural e de ação inviáveis na compreensão dos processos políticos de sociedades diferenciadas.

A pluralidade de concepções de vida boa, expressas pelos movimentos sociais, exige o abandono da noção de bem comum, uma vez que as práticas políticas nas sociedades avançadas constituem antes uma “afirmação de particularidades” que uma busca pela realização de uma concepção qualquer de vida boa. Em última instância, a ideia de bem comum, em contextos pós-convencionais, acaba por revelar-se um referencial transcendente, uma *substância sem substância*: seu problema, nas sociedades pluralistas, é que ela se apresenta como uma orientação quase metafísica em direção à qual a pluralidade concreta deveria se voltar, como se fosse uma meta que ao mesmo tempo existe (pois pressuposta idealmente) e inexistente (pois ainda não realizada).

Apresentadas as características de ambas as concepções, suas virtudes e problemas, Forst prepara o terreno para introduzir os elementos de uma política e modelo democrático alternativos. Equacionando-se novamente as categorias que nas trajetórias teóricas anteriormente comentadas mostraram-se dissonantes, a saber: a) integração política, b) cidadania e c) legitimidade política, Forst pretende deduzir uma teoria da democracia que fosse além do liberalismo e do comunitarismo.

Em relação à *integração política* (a) e ao problema da “substância sem substância” de uma comunidade política que se pretende, a um só tempo, eticamente pluralista e solidária, deve-se aceitar a separação entre “ethnos” e “demos”, formulada da seguinte maneira:

(...) a comunidade política não é uma comunidade ética, “constitutiva”, no qual a identidade dos sujeitos é formada no sentido de constituir suas personalidades e auto-imagem. (...) Um terceiro elemento deve ser adicionado a esta dicotomia. A comunidade política não é nem um bem “convergente”, no qual preferências subjetivas confluem, e que ali se dissolvem, tampouco um bem-comum ‘imediate’ que, similarmente à amizade como um valor, é um bem compartilhado, conjuntamente apreciado por seu interesse próprio. Nem um bem puramente *subjetivo* nem *objetivo*, mas *intersubjetivo*, a comunidade política é uma comunidade de cidadãos políticos autônomos que a percebem como um “bem” na medida em que dela provém as pré-

condições (institucionais e materiais) que a todos capacita para o entendimento de si mesmos como membros plenos.<sup>213</sup>

Dentro de uma concepção intersubjetiva da democracia, o “bem comum” se manifesta não-somente *como* aquelas condições asseguradas de livre participação e entendimento, ou seja, *como o próprio procedimento*. O problema da “substância sem substância” resolve-se mediante sua “substancialização” não através da eleição ou constituição de uma determinada forma de vida ética, mas a partir do conteúdo das regras discursivas, inscritas nas próprias estruturas da linguagem, orientadas ao entendimento mútuo. Paralelamente, este caráter intersubjetivo configura-se numa rede mais densa e estabilizadora que aquela que se deduz do liberalismo, pois aqui os indivíduos agem estratégica e pontualmente, computando seus simples interesses individuais na arena política, como um “cidadão-mônada”, para logo em seguida retirar-se a sua esfera privada.

A diferença entre comunitaristas e liberais se expressa também em sua concepção de *cidadania* (b): para os primeiros, ela é eticamente orientada em direção ao bem comum, enquanto para os segundos trata-se apenas da atividade performativa do status legal primário das liberdades individuais iguais. Do ponto de vista intersubjetivo, na mesma medida em que o conceito de cidadania precisa ser definido formalmente, abstraindo dos direitos gerais dos cidadãos quaisquer resquícios culturais ou éticos, não se pode desconsiderar as “virtudes políticas” liberais exigidas por teóricos liberais mais recentes, tais como a tolerância e a imparcialidade. Do modelo intersubjetivo proposto, emergem as “virtudes dialógicas” da boa vontade e da prontidão para cooperar e argumentar em busca de consensos, que, por sua vez reforçam o senso de responsabilidade pela comunidade. O reconhecimento mútuo, dentro de uma concepção intersubjetiva de cidadania, inclui não apenas o reconhecimento de diferenças éticas e isonomia, mas também responsabilidade política.

Em relação à *legitimidade* (c), o critério substantivo do princípio de justiça para se definir o que é arguível em discursos tem prioridade sobre os princípios procedimentais de legitimidade política; para os comunitaristas ou substantivistas, a legitimidade só pode significar congruência com uma identidade coletiva antecedente: “as posições participatórias embebem os procedimentos de legitimidade discursiva numa coletividade de cidadãos virtuosos ao invés de compreender os discursos políticos de maneira restrita – como os liberais – ou substantivamente

---

<sup>213</sup> Idem, p. 178

– como os comunitaristas.”<sup>214</sup>. Pelo discurso, o particular pode ser tornado “público”, sendo aí, na forma argumentativa, posto à prova da refutação e aprimoramento, e à conseqüente possibilidade de engendrar consensos, configurando uma comunidade ética pluralista que não precisa, necessariamente, descambar numa fragmentação de discursos atomizados de “pessoas de direito” ou em éticas substancializadas de um bem-viver qualquer.

Assim, a razão prática desloca-se dos direitos humanos fundamentais (liberalismo) e das formas concretas de eticidade de comunidades particulares (comunitarismo) para as regras do discurso e a formas de argumentação, extraindo seu conteúdo normativo, legitimado pelo consenso racional e comunicativo, das próprias estruturas da linguagem:

A teoria do discurso agrega elementos de ambos os lados e os integra conceitualmente num procedimento ideal de deliberação e tomada de decisão. Esse processo democrático estabelece um nexó interno entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de autocompreensão e discursos de justiça, fundamentando a suposição de que sob as condições de um afluxo de informações relevantes e de um tratamento adequado dos mesmos, atingem-se resultados racionais e equitativos.<sup>215</sup>

A partir dessa concepção intersubjetiva do processo democrático, lançam-se as bases para o tratamento normativo do Estado e da sociedade e, conseqüentemente, para uma teoria da democracia deliberativa. Embora as conotações normativas, com a teoria do discurso, sejam mais fortes que no modelo liberal, e mais fracas que no modelo republicano, Habermas frisa que a contribuição de ambas as correntes forja um modelo mais equilibrado e realista: mantendo a importância da Constituição (os direitos fundamentais), como no Estado de direito liberal, o modelo discursivo nem por isso perde de vista a centralidade dos processos políticos de formação da vontade, fundamentais no comunitarismo. Além disso, evita tomar, como os comunitaristas, o Estado como um metassujeito que encarna a totalidade social: o modelo discursivo, por focar-se, antes, no procedimento e nos pressupostos da comunicação livre, operando por instituições variadas da sociedade civil e do sistema através de canais comunicativos intersubjetivos que se condensam em nós mais ou menos amplos e complexos (esferas públicas), entende a sociedade de uma maneira *diferenciada e descentrada*.<sup>216</sup> O tratamento e elaboração pública de temas

---

<sup>214</sup> Idem, p. 180.

<sup>215</sup> HABERMAS, J.: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, op. cit., p. 359-360.

<sup>216</sup> Assim, as teorias recentes acerca da sociedade civil e os modelos da democracia deliberativa releem, de certa forma, as concepções hegelianas e rousseauianas: “Seu objetivo é substituir a noção de um macrosujeito político eticamente integrado através de uma teoria da pluralidade das formas democráticas e associações que tratam questões

através de réplicas e tréplicas argumentativas, cruzando diversas arenas e esferas públicas até, eventualmente, sensibilizar a esfera pública parlamentar, pode converter-se em poder legítimo através do Direito via legislação. Os limites entre o Estado e “sociedade” são respeitados (pela legitimidade do Direito como médium integrador e regulador), o que implica um entendimento da totalidade social como um equilíbrio dinâmico normativamente estabilizado (na medida em que não é anômico) entre as cifras de linguagem dinheiro, poder e solidariedade: “a força social integradora da solidariedade – que não pode mais ser retirada apenas da fonte da ação comunicativa – deve desenvolver-se sobre um amplo leque de esferas públicas autônomas e sobre os processos de formação democrática da vontade e da opinião constitucionalmente institucionalizada, e poder impor-se através do meio Direito sobre os outros mecanismos de integração social, dinheiro e poder administrativo.”<sup>217</sup>

Fechando este parêntese acerca da contenda entre liberais e comunitaristas – de onde Habermas desenvolve seu conceito de política e democracia deliberativa, que comecei aqui a expor – sob o ponto de vista da ação e da razão comunicativas, deve ficar claro que *tão mais legítimo será o exercício de poder político quanto maior for o aporte de racionalidade a ele agregado*. No liberalismo, “a formação democrática da vontade tem tão-somente a função de *legitimar* o exercício do poder político”<sup>218</sup> e essa vontade, visualizada e quantificada precisamente pelo resultado dos pleitos eleitorais, transforma-se numa licença que legitima o uso de poder pelo governo instituído. No comunitarismo, os resultados eleitorais apenas reatualizam o mito do ato fundador da República, no qual os vencedores, entre ideias concorrentes, montam equipes que espelham o conjunto da sociedade, aqui entendida quase no sentido de uma “comunidade dirigente”. A teoria do discurso coloca outra ideia, que pretende sintetizar e superar ambas: “processos e pressupostos comunicativos da formação democrática da opinião e da vontade funcionam como a mais importante comporta para a racionalização discursiva das decisões de um governo e administração vinculados ao Direito e à lei. *Racionalização* significa mais que mera legitimação, mas menos que constituição do poder.”<sup>219</sup> Ao mesmo tempo em que o poder político é um sistema à parte com poder específico de ação, seu diálogo com a sociedade

---

de legitimidade argumentativamente em discursos políticos públicos institucionalizados ou não, questões que precisam ser manejadas numa sociedade complexa e pluralista.” FORST, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, op. cit., p.113

<sup>217</sup> HABERMAS, J.: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, op. cit., p. 363.

<sup>218</sup> Idem.

<sup>219</sup> Idem, p. 364.

não se encerra após as apurações eleitorais, mas se molda continuamente, de maneira ofensiva ou defensiva, conforme as comportas<sup>220</sup> das esferas públicas derramem novos discursos coerentes e razoáveis elaborados coletivamente a partir de situações problemáticas, que, por sua vez, exigirão respostas concretas deste poder. Mais claramente, segundo o próprio Habermas: “[o poder válido comunicativamente produzido] corresponde à interação entre a formação da vontade constitucionalmente institucionalizada e esferas públicas culturalmente mobilizadas, que encontram, por sua vez, uma base nas associações da sociedade civil distanciada igualmente do Estado e da economia.”<sup>221</sup>. A política deliberativa constitui a base de sua legitimidade na própria estrutura discursiva da formação da opinião e da vontade, nas próprias condições procedimentais de um debate, que precisam ser constantemente aprimoradas, de modo que a *qualidade* da racionalidade gerada delimite, *a fortiori*, o espaço das tomadas de decisão, este sim operacionalizado pela regra da maioria. A legitimidade da regra da maioria não é algo meramente quantitativo, mas fundamentalmente *procedimental*.

Do esboço do significado da democracia deliberativa, mencionei de passagem alguns conceitos ainda não muito explorados, como sociedade civil e esfera pública. Mas é precisamente da dinâmica da relação entre estas instâncias, dentro dos processos políticos deliberativos, que emergem os pressupostos normativos de uma *teoria da democracia deliberativa*. Esta vem a inserir-se de maneira privilegiada na teoria da modernidade de Habermas. Inacabada, a modernidade só terá realizado integralmente seu projeto “civilizador” por meio da radicalização da democracia.

\* \* \*

---

<sup>220</sup> O modelo das comportas, introduzido originalmente por B. Peters em *Die Integration moderner Gesellschaften* (“A integração da sociedade moderna”) faz alusão ao complexo mecanismo de filtros e sensibilizações sucessivos de diversas esferas públicas, numa espécie de efeito cascata invertido, por meio das quais demandas “cruas” por direitos que se elaboram, num nível quase inarticulado, a partir do substrato cotidiano do mundo da vida, paulatinamente ascendem por tais esferas. Ganham, a partir daí, maior articulação e especificidade em cada etapa, até, finalmente, penetrarem o âmbito sistêmico, principalmente o poder parlamentar, de modo que provoquem aí uma resposta inevitável e incontornável. As comportas são uma metáfora do mecanismo e obstáculos que a demanda comunicativamente elaborada precisa superar até chegar àquele ponto em que produz uma resposta de dentro do poder político: “A pressão da opinião pública força, então, um modo extraordinário de elaboração de problemas que favorece a regulação, pelo Estado de direito, da circulação do poder; portanto, atualiza a sensibilidade para *responsabilidades políticas* juridicamente reguladas.” Idem, p. 433.

<sup>221</sup> Idem, p. 365.

Como vimos, para Habermas, o Direito assume um papel central na compreensão da política deliberativas, pois ao mesmo tempo em que soluciona problemas não suficientemente abordados pelo sistema, esboça um horizonte de sentidos no qual os conflitos podem ser regulados, sem se perder de vista a persecução de um conjunto de valores coletivamente desejados:

Assim o direito é um médium através do qual as conhecidas estruturas de reconhecimento mútuo, a partir de interações simples e comportamentos solidários naturais, influenciam, em formas abstratas, porém engajadas, os domínios de ação complexos e crescentemente anônimos de uma sociedade funcionalmente diferenciada. Internamente, entretanto, o direito é estruturado de tal forma, que um sistema político constituído sob o Estado de direito, só pode *manter* uma performance integrativa natural, que se efetua sob o limiar da articulação do direito formal, *num nível reflexivo*. A integração social politicamente realizada tem de passar por filtros discursivos. Onde outros reguladores falham – como por exemplo, os padrões correntes de coordenação sobre valores, normas e rotinas de entendimento formais – a política e o direito elevam, por assim dizer, esses processos naturais de solução de problemas acima do limiar da consciência.<sup>222</sup>

Evidentemente, o pretensioso modelo de democracia deliberativa de Habermas (democracia entendida como a tradução, em termos sociológicos, de sua teoria do discurso) funda-se num conceito altamente exigente de Direito, aqui responsável, simultaneamente, pela *regulação* dos processos econômicos e políticos sistêmicos tradicionais, e também pela *integração social*, consubstanciada em formas cada vez mais elevadas de solidariedade. Esta, reflexivamente, aprimora-se pelo binômio conflito/resolução discursiva, performance esta *racionalmente* conduzida na forma de bons argumentos (ainda que falíveis), efetuada, primeiramente, em esferas públicas de diversos níveis, penetrando e influenciando, em seguida, o parlamento, e se concretizando, enfim, em leis *efetivas*. Assim, esta performance, no qual o Direito constitui simultaneamente meio e finalidade, condiciona o mesmo a um tratamento sempre o mais racional e universalizante possível para questões pragmáticas, morais e éticas, que a integração funcional da sociedade não pôde dar conta.

Mas a reconceituação do papel do direito e de sua ligação intrínseca com a democracia só foi possível a partir do relevo dado ao conceito de sociedade civil que Jean Cohen e Andrew Arato elaboraram. Eles formalizaram uma teoria contemporânea da sociedade civil, baseada na teoria habermasiana da ação comunicativa e na concepção da sociedade como constituída por sistema e mundo da vida. A sociedade civil aparece “como um reino que é integrado não

---

<sup>222</sup> Idem, p. 386-387.

sistemicamente, mas através da força comunicativa do consenso social e da solidariedade (sob a proteção dos direitos básicos)”, o espaço por excelência onde o problema contemporâneo da tensão entre identidade coletiva e o pluralismo se manifesta: “as instituições da sociedade civil incluem a família, bem como as comunidades éticas, étnicas e culturais ao longo de associações voluntárias e grupos politicamente orientados”, nos quais, os movimentos sociais são especialmente paradigmáticos aqui<sup>223</sup>. Da forma como é posteriormente apropriada por Habermas, “(...) designa uma subseção societal interna de associações e esferas públicas nos quais os cidadãos discutem problemas comuns e interesses e, se necessário, inserem suas demandas por justiça dentro de processos politicamente institucionalizados”<sup>224</sup>, sem confundir-se sociedade civil e sistema político. Comunidade política aqui é o “*contexto total*” dos fóruns da sociedade civil, uma “comunidade de comunidades sociais”, plexos onde os cidadãos são simultaneamente autores das demandas normativas e seus endereçados.

Diversas manifestações sociais, não identificadas com o Estado e com a economia, podem ser classificadas como componentes da sociedade civil, por estarem ancoradas nas esferas privadas do mundo da vida e estarem apoiadas nos direitos fundamentais: liberdade de expressão, de reunião, de associação e de participação e na proteção da privacidade, em todos seus âmbitos e aspectos, da integridade física à autonomia cognitiva. Todas essas características reforçam um dado peculiar da sociedade civil: sua “autorreferencialidade” na prática comunicacional, isto é, sua independência em relação a atores e temas no tocante a um objetivo que pode ser inconsciente ou secundário aos mesmos: *a própria reprodução e manutenção da sociedade civil*, das estruturas da esfera pública e, em última instância, do mundo da vida. Por isso Cohen e Arato dirão que toda política da sociedade civil é ao mesmo tempo *ofensiva e defensiva*: ao mesmo tempo em que visa conquistar certas reivindicações específicas através da sensibilização da esfera política, visa à manutenção deste espaço público, ampliando-o, diferenciando-o, através de toda uma série de recursos organizacionais, que vão desde a criação de contra-esferas públicas até defesas de identidades coletivas. Aqui, a palavra chave é *solidariedade*.

---

<sup>223</sup> FORST, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, op. cit., p. 185. Cito ainda a definição do próprio Habermas: “Seu núcleo institucional forma numerosas associações e organizações livres não-estatais e não-econômicas que ancoram as estruturas comunicativas da esfera pública no componente societário do mundo da vida. A sociedade civil compõe-se de movimentos, organizações e associações mais ou menos espontaneamente criadas, cuja ressonância, que ecoa os problemas sociais no âmbito privado da vida, é acolhida, condensada e amplificada na esfera pública política.” HABERMAS, J.: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, op. cit., p. 443.

<sup>224</sup> FORST, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, op. cit., p. 180.

Essa sociedade civil que aflora nos modelos deliberativos passa a exigir uma “legitimação deliberativa da lei” mediante “procedimentos de justificação pública”, bem como um modelo de integração social que faça jus tanto à pluralidade política quanto à manutenção das condições de realização dessa nova forma de democracia, a deliberativa.

O problema da identidade coletiva e pluralismo é equacionado no contexto da discussão acerca da legitimação procedimental da democracia: quando é possível se falar em “interesse geral”? No que se constitui essa solidariedade? Cohen e Arato respondem essa questão associando de maneira determinante o consenso democrático à afirmação concomitante de uma identidade societal coletiva (em que o conceito de solidariedade é fundamental), estabelecendo com isso, nos discursos, *um critério mínimo para o que tem de ser afirmado num consenso*<sup>225</sup>. Em outras palavras, normas legítimas validadas consensualmente *não podem violar* identidades coletivas de uma comunidade política: sua(s) identidade(s) constituem a “referência substantiva” dos discursos políticos. Segundo Forst, no entanto, não fica claro na obra dos autores se essa(s) identidade(s) coletiva(s) são anteriores ao discurso ou resultado do mesmo. A despeito desse problema, essa “identidade coletiva pós-convencional” está na base das questões relativas à legitimidade da democracia, uma vez que provêm o conteúdo de normas políticas válidas. Fica suspenso, porém, o problema da inexistência de um critério normativo substantivo anterior (a identidade coletiva não o é) que sirva de critério ao “consenso geral” na determinação da “legitimidade dos interesses gerais”. Wellmer enxerga a “substância ética” da identidade política pós-convencional, conforme já afirmei aqui, justamente em seu “núcleo procedimental”<sup>226</sup>. O procedimentalismo e a ideia de uma linguagem pública pressupõem, por sua vez, a ideia de uma esfera pública política, na qual os cidadãos desenvolvam seus argumentos responsabilmente. Sem a dimensão da esfera pública e responsabilidade, o conceito de democracia aqui carece de justificação pública:

---

<sup>225</sup> Idem, p. 117.

<sup>226</sup> Assim, conforme o conceito de democracia deliberativa vai emergindo e ganhando forma, seus problemas vão se tornando evidentes, como nesta discussão acerca da formação de uma identidade pós-convencional capaz de legitimar o procedimentalismo. “O que permanece insuficientemente determinado aqui é, de um lado, a relação da falta de uma ética comum entre os cidadãos e um modo procedimental de *legitimação*; e, de outro, a necessidade de uma *integração* político-normativa e de reconhecimento e responsabilidade mútuas enquanto cidadãos. A ideia acima conduzida, de uma identidade política pós-convencional, está, sob essa ótica, em vias de ser analisada: que ‘virtudes’ tal identidade pressupõe, que implicações substanciais ela possui?” Idem, p. 188. Por ora, entretanto, vou evitar entrar nesta discussão, deixando-a para adiante.

Os cidadãos têm de assumir responsabilidade por suas razões políticas perante toda a comunidade de cidadãos; e a comunidade tem de ser capaz de conjuntamente assumir responsabilidade por suas decisões políticas. (...) Neste sentido, uma comunidade de justificação procedimental é uma comunidade de responsabilidade que, ao menos, possui a “substância” de que os cidadãos entendem a si mesmos como participantes de tal comunidade: para responder reciprocamente e alcançar decisões para as quais a responsabilidade pode ser assumida coletivamente.<sup>227</sup>

Mas afinal, o que diferencia esfera pública e sociedade civil? Se os sistemas, em Habermas, se subdividem em dois subsistemas, o mundo da vida, embora não se “divida” estruturalmente (apenas se diferencie em discursos específicos), dela se depreendem “especializações” quase estruturais: a sociedade civil constitui, digamos, um “espaço público” do mundo da vida (uma vez que este possui um componente privado, nossos lares, por exemplo); a esfera pública, constitui os plexos discursivos e éticos, condensadores das demandas semielaboradas da sociedade civil, que se coloca diretamente em contato com os sistemas. Possui as seguintes características: enraíza-se no subsolo comunicacional do mundo da vida através da sociedade civil; é um sistema sensível de sensores que capta temas críticos não elaborados ao longo da sociedade; apesar da sua não-especialização e de suas limitações, a esfera pública elabora, verbaliza, organiza e dramatiza tais temas, fazendo-os ressoar em todas as direções (ao sistema e novamente ao mundo da vida) de forma ampliada e podendo acionar comportas sistêmicas diversas, especialmente em direção ao complexo parlamentar. Não é uma instituição, uma organização, tampouco um sistema, dada a ausência de uma estrutura normativa que a regule e de fronteiras que delimitem seu escopo; antes, ela é uma rede comunicacional, fluxo de informações fundadas na prática comunicativa cotidiana, as quais, eventualmente, se condensam em nós mais densos, onde temas mais específicos e urgentes se detêm, pressionando, por meio de determinados canais, sua elaboração mais especializada dentro do sistema político, através de sucessivos fluxos e contrafluxos comunicacionais negociados entre sistema e mundo da vida. Habermas fala de três tipos de esferas públicas<sup>228</sup>: a *episódica* (bares, rua, cafés); a *organizada* (teatro, shows, encontros de partidos etc.) e a *abstrata*, gerada pelas mídias. Na esfera pública não se tomam *decisões*; fomentam-se opiniões focalizadas e tomam-se posições a respeito de assuntos socialmente relevantes (que não se confundem, a princípio, com “opinião pública”, em seu sentido estatístico). Temas controversos, problemas, críticas que brotam do

---

<sup>227</sup> Idem, p. 190.

<sup>228</sup> HABERMAS, J.: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, op. cit., p. 452.

mundo da vida e que caminham em direção a níveis mais elaborados de esferas públicas ou até ao parlamento, vão perdendo seu caráter leigo e espontâneo (e certamente volúvel) e ganhando elaborações mais formais e intelectualizadas (e certamente menos abrangentes). Cabe aqui perguntar em que medida, nesta cascata de abstrações, que vão do solo pungente de um mundo da vida face-a-face até as camadas “superiores” da esfera pública, fragmentos existenciais diversos de demandas morais por reconhecimento não se perderiam em meio a pressões por temas “mais importantes”. Esse processo ocorre e é uma das facetas do falibilismo da democracia deliberativa.

Assim, segundo Habermas, a “soberania popular” é definida como “um procedimento” intersubjetivo, cujos resultados falíveis ao menos gozam da pretensão de serem razoáveis, na medida em que as associações voluntárias, organizações e comunidades (esferas públicas restritas) da sociedade civil buscam, juntamente com as instituições políticas e demais interesses, a formação de consensos numa esfera pública geral – através de um procedimento de justificação recíproca via melhores argumentos, que conferirão posteriormente legitimidade às normas –; sempre ressaltando aí a importância da mídia, no tocante às mediações na esfera pública, e do direito. Interessante notar que “a possibilidade de participação política geral não é um fim em si; antes, uma condição para a assunção de que as possíveis contrarrazões dos afetados sejam apropriadamente consideradas nas questões políticas.”<sup>229</sup> Adicionalmente, “democracia deliberativa significa que nem a síntese das vontades individuais nem uma ‘vontade geral’ é a fonte da legitimidade, mas antes o processo de formação discursiva, argumentativa e deliberativa de uma decisão política amplamente justificada, que é sempre apenas provisória e passível de revisão.”<sup>230</sup>

Gostaria de encerrar esta apresentação geral da teoria da democracia deliberativa acompanhando algumas reflexões que Forst realizou. Forst afirma que “o princípio da democracia deliberativa é um princípio de legitimidade democrática”, princípio este que implica três propriedades ou funções: (a) racionalidade e equidade; (b) crítica e conflito e (c) reconciliação e solidariedade; propriedades que se relacionam, respectivamente, às tarefas de *encontrar*, *problematizar* e *afirmar* uma linguagem pública entre os membros de uma comunidade política<sup>231</sup>.

---

<sup>229</sup> FORST, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, op. cit., p. 191.

<sup>230</sup> Idem, p. 192.

<sup>231</sup> Idem, p. 193.

Em relação à (a), a democracia deliberativa possui pressupostos cognitivos fortes, em comparação ao modelo liberal e comunitarista, relacionados à exigência, por parte dos cidadãos, de uma capacidade de agir comunicativamente e de se adotar a perspectiva do outro. Pode-se argumentar que tais pressupostos, aliados a critérios procedimentais de publicidade e generalidade da formação da vontade, não bastariam nem garantiriam a racionalidade do resultado do procedimento. Pode-se aqui insistir na crítica que Honneth fará, acerca da excessiva ênfase discursiva da democracia deliberativa: “As razões que são reconhecidas por todos permanecem conectadas a demandas e interesses de grupos e pessoas – não constituem uma ‘pura linguagem’.”<sup>232</sup> De toda forma, argumentos ligam-se a interesses e são posteriormente testados publicamente. Sempre um conjunto de argumentos é publicamente examinado; posteriormente o são seus contra-argumentos, o que pode definir positivamente uma nova reordenação do discurso político, sempre matizado por novos pontos de vista morais, pragmáticos e éticos. Permanece em aberto, no entanto, a questão do grau de generalidade que a linguagem pública discursiva pode assumir.

Em relação à (b), Forst se pergunta: Como é possível dar voz àqueles que não estão incluídos ou são contemplados pelos processos de julgamento e formação da vontade nos espaços públicos? Até que ponto os discursos públicos são políglotas? O modelo discursivo da democracia deliberativa responde melhor a esta questão que os modelos discursivos e de espaço público oferecidos por liberais e comunitaristas. Enquanto os liberais se digladiam entre o que é um assunto “público” ou “privado” – isto é, entre o que é legítimo de ser discutido politicamente –, os comunitaristas acabam abstraindo o “não-idêntico” – sem problematizar sua ausência de voz – ao hipostasiar a importância de “virtudes cívicas” e “bem comum” das formações identitárias tradicionais. Ambos, de certa forma, delimitam o escopo das questões que podem fazer parte dos discursos políticos. Mas se aparentemente a teoria da democracia deliberativa parece responder melhor a este problema, por pressupor a valorização das identidades individuais, bem como as virtudes burguesas de participação e identidades coletivas, ela própria se vê alvo de duras críticas por parte das feministas, que apontam “três ilusões” em seu cerne: a ilusão da “realidade”, da “possibilidade” e da “desejabilidade” de uma linguagem pública coletiva.

A “ilusão de realidade” da generalidade dessa linguagem pública é observável na própria prática discursiva concreta: a passagem do “eu” ao “nós”, que essa concepção envolve, esbarra

---

<sup>232</sup> Idem, p. 196.

em inúmeras dificuldades, que vão desde o fato de que grupos bem posicionados dentro de uma esfera pública possam se valer de subterfúgios para definir as pautas dos debates, quanto à própria natureza formal dessa linguagem – grupos subordinados talvez não encontrem “palavras” e “formulações” corretas e adequadas a seus anseios, e quando o conseguem, talvez simplesmente não sejam ouvidos. Ou quando o são, tem suas demandas patriarcalmente apropriadas por grupos que se arrogam interpretá-los e representá-los. Isto é bastante comum em sociedades com níveis culturais heterogêneos, como a brasileira. Talvez Bourdieu tenha sido o teórico que mais avançou no tocante à exposição cruel de como essas barreiras simbólicas, altamente exclusivas e fundadas numa lógica da distinção, operam inconscientemente em seus protagonistas. Em suma, é difícil imaginar, em sociedades pluralistas heterogêneas, como seria possível uma linguagem ou discurso público “coletivo”, uníssono: “uma linguagem política coletiva não é uma linguagem ‘pura’, ela permanece sempre ligada aos contextos (idiomáticos) de identidades particulares”.<sup>233</sup>

Essa discussão imediatamente releva a questão da “desejabilidade” normativa de uma linguagem coletiva. Sua realização não levaria a cegar-se aos contextos, o que justamente se procura evitar? Sua efetivação não seria um comunitarismo de segundo nível, um comunitarismo que devoraria os demais em nome desse “bem comum” chamado “procedimento”? “O requerimento de universalidade é uma coerção poderosa”.<sup>234</sup>

O que está por trás das críticas que as feministas norte-americanas introduziram – e que será adotado na crítica de Honneth à ética discursiva – é a ideia de que *não são os discursos que se confrontam na esfera pública*, não são argumentos e melhores justificações, *mas tão somente pessoas, grupos e identidades reais*. Desta forma, a crítica feminista procura deslocar o foco na linguagem, no discurso, nos argumentos, para o processo de transformação moral que o confronto pluralista desperta, no momento em que as necessidades dos outros, que nos eram estranhos, penetram nossa consciência, nos sensibilizam. Trata-se, mais do que “convencimento”, e sim de “sensibilizações”, aquele colocar-se no lugar do outro de que falava Mead. Este processo tem um momento discursivo, mas o transcende. Tal sensibilidade conduziria a um novo patamar de intersubjetividade (não meramente linguístico), a uma “comunidade de necessidades e solidariedades”, na qual os sujeitos tomam consciência de que, a par de suas diferenças, são mutuamente dependentes em suas fragilidades, na medida em que todos carecem, de alguma maneira, de reconhecimento. De tal processo emergem categorias morais como responsabilidade,

---

<sup>233</sup> Idem, p. 202.

<sup>234</sup> Idem, p. 203- 204.

ligação, compartilhamento, aos quais correspondem sentimentos morais de amor, cuidado, simpatia, solidariedade. Enquanto, neste sentido, Benhabib defende uma “reformulação ética do discurso político”, Iris Young enfatiza a necessidade da afirmação dos distintos contextos e grupos, em sua própria especificidade. Ela duvida expressamente da possibilidade de uma “linguagem coletiva”. Sua ênfase é na criação de mecanismos institucionais que garantam a possibilidade de grupos enquanto grupos “ter voz”, mas sem qualquer exigência de “poliglotismo” ou desembaraço linguístico que, na forma apresentada por Habermas, na verdade acabava por privilegiar certos grupos em detrimento de outros menos desenvolvidos. Por fim, na mesma linha das autoras acima mencionadas, Nancy Fraser constrói o conceito de “*subaltern counterpublics*”, pois identifica na esfera pública institucionalizada uma tendência a criar filtros seletivos de temas relevantes e, com isso, uma suposta linguagem em comum. Esta esfera pública oficial teria de ser confrontada com essas esferas públicas alternativas. Fraser questiona a abrangência da solidariedade da esfera pública oficial com aquelas solidariedades manifestas nas “contraesferas públicas”.

Tais contrapontos colocam a linguagem coletiva do discurso político sob a suspeita de hierarquizar interesses, subordinando interesses particulares a supostos interesses coletivos, que, na verdade, seriam tão particulares quanto os demais: “as pretensões por reconhecimento colocam essa linguagem em xeque, que deságuam, no entanto, numa ‘nova’ linguagem, que deve ser forte o suficiente para assegurar este reconhecimento e *realizá-la*. Coletividade e solidariedade são condições inevitáveis para o reconhecimento de identidades particulares e distintas, e para sua realização nas instituições e nas práticas de uma comunidade política.”<sup>235</sup>

Em suma, os desdobramentos da ética do discurso no campo da teorização da democracia deliberativa permitiram uma retomada inédita dos pontos de vista liberais e comunitaristas que, de certa forma, haviam estagnado num equilíbrio estático de posições insolúveis e mutuamente excludentes. A democracia deliberativa, com a teoria da sociedade civil e a contribuição fundamental do feminismo, não apenas retomou o debate como sintetizou e superou posições díspares, pelo menos na teoria. A teoria da democracia deliberativa não é uma teoria de fácil aplicabilidade e, a meu ver, produz uma desconfortante suspeita de encobrir elementos ideológicos, relacionados à primazia não declarada primeiramente de determinados grupos educados, cosmopolitas, que, fora dos circuitos sistêmicos, clamam por poder, e em

---

<sup>235</sup> Idem, p. 209.

seguida (como desdobramento ampliado do primeiro, pensando nos *efeitos de homologia* que Bourdieu se refere), do cosmopolitismo supostamente multiculturalista e plural das democracias centrais ocidentais, tomadas como modelo de funcionamento de uma “comunidade discursiva igualitária e incluyente”. A meu ver, a teoria da democracia deliberativa parece muito mais incorporar elementos do liberalismo ao comunitarismo, constituindo uma espécie de “comunitarismo deliberativo”, “crítico”, “não-substancialista”, ou “pós-convencional” do que superá-los numa “terceira via” alternativa. Essa impressão emerge do próprio Habermas, que parece transmutar o bem comum substancialista das antigas formas de vida boa, num bem comum dessubstancializado, mas ainda ligado ao forte componente ético do *procedimentalismo*, “substância” ética dos grupos e sociedades que acabei de mencionar acima e que, suponho, seja o “bem comum” ainda não reconhecido como tal pelas democracias desenvolvidas ocidentais laicizadas com altos padrões de educação e homogeneidade cultural, capazes de, razoável e argumentativamente, transcenderem seus antigos pontos de vista provincianos (mais especialmente forte nos regionalismos europeus), dentro desta forma ética que, supostamente, representa o cume da modernidade e civilidade. Esta ideia aparece mais fortemente no cosmopolitismo constitucionalista de Hauke Brunkhorst, onde os modelos constitucionais nacionais europeus e, particularmente, a própria Constituição europeia em formação (embora admita, nesta, muito mais problemas que soluções), edulcorada pelo universalismo racional dos direitos humanos, é apresentada quase que como finalidade e modelo normativo para as sociedades democráticas ocidentais e, quiçá, globais. Habermas e Brunkhorst ancoram-se fortemente numa determinada concepção de modernidade. Axel Honneth, como veremos em breve, ao retomar Hegel e sua teoria da luta por reconhecimento, mesclando-a com Mead e elementos da psicanálise, prenuncia uma possível superação do “comunitarismo deliberativo” numa forma mais universal (sem ser cega aos contextos) de comunidade política, pela crítica à ênfase linguística de Habermas (na esteira das feministas). Ao explorar os significados das fases da formação do indivíduo no meio social, visando um modelo intersubjetivo mais “humano”, não leva às últimas consequências esta crítica, constituindo, com isso, talvez um modelo mais aprimorado e mais sofisticado de intersubjetividade do que uma alternativa ao “comunitarismo linguístico”, que, ao meu ver, só seria possível pela identificação de uma solidariedade mais basal, pré-linguística e anterior aos pressupostos do pragmatismo universal, que ainda constituem a referência fundamental destes autores. Mas isso teria de supor muito mais que uma crítica à

ética do discurso. Requeriria uma crítica ao próprio significado da modernidade e da racionalidade ocidental.

Mas deixarei, por ora, suspensa esta discussão.

O conceito de solidariedade voltaria a aparecer de maneira privilegiada, em Habermas, no livro *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie* (“A inclusão do outro: estudos de teoria política”), de 1996. Certamente influenciado pelas discussões levantadas por Forst (seu trabalho, anteriormente comentado, é o resultado de sua dissertação de doutorado, que teve Habermas como um interlocutor constante) e pelas críticas das autoras feministas, com as quais Habermas sempre debateu, o livro é um aprofundamento dos temas apresentados em *Faktizität und Geltung*, contemplando tanto as contribuições quanto as críticas de outros autores. Na primeira parte do trabalho o autor faz uma defesa “do conteúdo racional de uma moral baseada no igual respeito (*Achtung*) por todos e na responsabilidade solidária geral de cada um pelo outro”<sup>236</sup> contra um universalismo insensível à estrutura relacional entre diferenças e alteridades, tema, ademais, introduzido pela primeira vez na *Teoria da Ação Comunicativa*. Por meio da relação entre Direito, teoria moral e teoria democrática, pretendeu-se incorporar a dimensão da sensibilidade para as diferenças. “O mesmo respeito por *todos* não se estende àqueles que são congêneres, mas à pessoa do outro ou dos outros em sua alteridade.”<sup>237</sup> O “nós” passa a incluir também aquele pelo qual designamos como “outro”, “o estranho”. A ideia de uma substância identitária é substituída pela ideia de uma “comunidade moral”. Aqui, a noção de inclusão não se propõe a resolver o problema dos “excluídos”, tornando-os “incluídos”. As fronteiras entre grupos devem ser porosas aos estranhos e, sobretudo, àqueles que querem continuar estranhos. A “inclusão do outro” não supõe a eliminação das diferenças, mas seu reconhecimento *enquanto* diferença.

Ao retomar uma análise do teor cognitivo da moral, Habermas volta a ancorar sua discussão dentro da teoria da modernidade. A constituição de uma “comunidade moral” – a “substância sem substância” do bem comum procedimentalista – possui uma genealogia particular, profundamente dependente da modernidade europeia.

---

<sup>236</sup> HABERMAS, J.: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, p. 7.

<sup>237</sup> Idem.

Após o desmoronamento das imagens de mundo religiosas e o surgimento de um mundo “pluralista”, o “ponto de vista moral” teria de ser fundamentado segundo um ponto de vista “deste mundo”, intersubjetivamente compartilhado e não-transcendente, sem perder sua imanência objetiva deste mundo nem a universalidade de um olhar que o abarca como um todo. Disso, surgem as questões: se é possível, “a partir da liberdade subjetiva e da razão prática do homem abandonado por Deus, fundamentar a força conectora específica de normas e valores em geral” e “como se transforma, neste caso, a autoridade peculiar do dever-ser”<sup>238</sup>. Nas sociedades ocidentais profanas, as intuições morais cotidianas ainda carregam um forte elemento da substância normativa das tradições religiosas que, no entanto, foram relegadas ao âmbito da vida privada e são transmitidas socialmente ainda que de maneira não religiosa. Cabe à filosofia moral, que intente reconstruir a consciência moral cotidiana, examinar a possibilidade de justificação racional desta substância. Habermas, em suma, pergunta-se se tais normas podem ser justificadas também em condições pós-metafísicas.

No caso dos mandamentos morais bíblicos, a justificativa é imediata: deve-se obedecer aos preceitos de um Deus criador (ou, como nas cosmovisões impessoais orientais, às leis imutáveis do universo), que, além de onisciente e onipotente, é justo e bondoso, porque se deve e ponto. Tais normas morais, segundo Habermas, escapam a uma justificação cognitivista<sup>239</sup>. São porque são, devem ser obedecidas porque devem. Realizações de vida exemplares, de santos e sábios, devem ser imitadas, pois estes compreenderam e realizaram tais normas transcendentais.

A teoria discursiva da moral é também, como vimos, uma teoria reconstrutivista. Neste sentido, é muito comum Habermas valer-se de seus pressupostos para reinterpretar estágios morais anteriores.<sup>240</sup> Assim, em relação à moralidade metafísica, Habermas dirá que “cada pessoa tem uma dupla relação comunicativa com Deus, tanto como membro da comunidade dos crentes, que com Deus fechou uma aliança, como enquanto indivíduo com uma história de vida singular,

---

<sup>238</sup> Idem, p. 16.

<sup>239</sup> Eu me pergunto por quê? Se Deus supostamente não existe, ele é uma criação cognitiva. Então Deus e suas normas podem ser cognitivamente explicadas. A sociedade secularizada não matou Deus. Durkheim neste ponto leva mais a sério tais questões, ao considerar este substrato religioso presente na mais profana das normas, no mais profano ato, nas relações e instituições mais profanas. Com isso ele não descarta a solução de continuidade da modernidade com a pré-modernidade – as sociedades não teriam se transformado radicalmente; antes, o que houve, foi apenas uma “modulação”, isto é: possuem um mesmo substrato moral que apenas mudou de forma. Esse substrato comum permite a Mauss (a partir de Durkheim) encarar os fatos sociais como “fatos sociais *totais*”, ou seja, capazes de, se analisados à exaustão, conduzir a explicações de coisas que transcendem o próprio fato em si.

<sup>240</sup> Esse expediente já aparecera, por exemplo, no texto *Para uma Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tal procedimento permite, sem dúvida, que se abra um precedente a uma crítica à teleologia da ética discursiva e, por conseguinte, da teoria da modernidade de Habermas que, como em Weber, é eurocêntrica.

que não pode se deixar representar por ninguém mais perante a Deus”<sup>241</sup>. Esta dupla característica existencial do crente, decorrente da estrutura da comunicação e dos processos de construção da individualidade (Mead), coloca-o, com a ajuda do médium divino, numa relação ao próximo sob a ótica da solidariedade e da justiça.

Vê-se, portanto, que o conceito de solidariedade que Habermas segue empregando – e de fato o fará até seus escritos mais recentes – mesmo em se tratando do período da transição para a modernidade, já é naquele sentido “como o outro da justiça”. Enquanto membro da comunidade dos fiéis, estamos solidariamente unidos aos irmãos – o um por todos –; como indivíduos insubstituíveis, merecemos *de* e devemos *ao* outro respeito e um tratamento justo – o todos por um. Solidariedade e justiça como as duas faces de uma mesma moeda: a da moralidade que envolve a constituição do ser, simultaneamente individual e social.

A partir do momento em que o pluralismo ideológico profano se torna hegemônico nas sociedades modernas, a validação de regras morais universais não pode mais depender da vontade de um deus transcendente. Os mecanismos de formação da vontade passam a ser, sobretudo, discursivos (ainda que o direito à voz fosse restrito), dependentes de uma fundamentação pública, e os mandamentos divinos passam a ser gradualmente substituídos em importância pelo Direito. *O Direito*, portanto, nas sociedades modernas, *passa a ser a principal garantia tanto da justiça quanto da solidariedade*.

Assim, com a perda da autoridade epistêmica do ponto de vista divino, os mandamentos morais também perderam sua justificação soterológica e ontoteológica. A ética do discurso também paga, por isso, um preço: “não pode conservar a totalidade do conteúdo moral íntegro das instituições religiosas, tampouco preservar o sentido de validade realista das normas morais”<sup>242</sup>, neste último caso, posto que o resultado da deliberação é falível e se apoia apenas numa *pretensão* de validade. A ética discursiva faz frente ao primeiro lapso ao ordenar “a questões éticas e morais diversas formas de argumentação, a saber, discursos de auto-entendimento, de um lado, e discursos de fundamentação normativa (e de aplicação), de outro. Com isso, no entanto, ela não reduz a moral a tratamento indistinto, mas procura fazer jus a dois aspectos: à justiça e à solidariedade.”<sup>243</sup> Se o problema da fundamentação profana da moral está resolvido, resta o problema da motivação: a separação acima mencionada, ao eliminar os

---

<sup>241</sup> HABERMAS, J.: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, op. cit., p. 19.

<sup>242</sup> Idem, p. 50.

<sup>243</sup> Idem.

imperativos morais decorrentes do temor pela salvação – “a ética discursiva reforça a separação intelectualista do julgamento moral da ação”<sup>244</sup> – não garante que a consciência (ou a má consciência) moral redunde numa ação moralmente motivada, isto é, o sentido de obrigatoriedade normativa<sup>245</sup>. Nesse sentido, o Direito,<sup>246</sup> resultado da ação comunicativa de indivíduos que se colocam ao mesmo tempo como legisladores e destinatários de suas leis, exerce um papel fundamental, de substituir o temor divino pelo temor dos tribunais (lembramos, no entanto, que para Durkheim a eficácia do Direito não se resume a isso).

Finalizando, resta saber como Habermas fundamenta o ponto de vista moral dentro da teoria discursiva da moral, uma vez que este perderia sua razão de ser, num mundo esvaziado de sua substância metafísico-religiosa, e no qual não se pode mais, profanamente, devido ao fato do pluralismo, apelar a um bem comum geral (a partir dos quais se poderiam deduzir normas morais “universais” compatíveis com este ordenamento ético). O caráter obrigatório da moral e o dever-ser das normas são muito mais potentes quando se pode apelar a uma substância, seja transcendente, das imagens mítico-religiosas, seja imanente, de um bem comum. Ambos foram colocados entre parênteses pela sociedade secular.

Habermas expõe assim sua ideia de “bem comum” pós-convencional que, a meu ver, o torna um comunitarista, a quem poderíamos igualmente chamar de “pós-convencional”:

Existiria uma chance de um equivalente para a fundamentação conteudística-tradicional (*inhaltlich-traditionale Begründung*) de um acordo normativo básico se da própria forma comunicacional, no qual se efetuam as reflexões gerais práticas, resultasse um aspecto sobre o qual fosse possível a fundamentação de normas morais convincentes, posto que imparciais, a partir de ampla participação. A falta de um ‘bem transcendente’ só pode ser compensada de maneira imanente devido às qualidades inerentes de uma práxis deliberativa.<sup>247</sup>

---

<sup>244</sup> Idem, p. 51.

<sup>245</sup> “Por isso, a solução discursiva das pretensões de verdade tem um outro significado que aquele das pretensões de validade moral: num caso, o acordo discursivamente alcançado *declara* terem sido preenchidas, como condições afirmativas, as condições de verdade de uma sentença assertiva; em outro, o acordo discursivamente alcançado *fundamenta* ser digno de reconhecimento uma norma e colabora, ele mesmo, para o cumprimento de suas condições de validade”. Idem, p.55.

<sup>246</sup> Habermas, ao comentar que a moral discursiva, ao contrário da religiosa, não oferece uma motivação forte e imediata à ação a partir de seu conteúdo (pois quem segue a moral religiosa sabe que sua salvação está em jogo); e diante da ausência de garantias de que na moral pós-convencional o discernimento moral atingido se reverta em ação correspondente, afirma, no rodapé: “Daí resulta a necessidade de uma complementação da moral apenas fracamente motivada, com um Direito coercitivo e positivo” – quando a ‘validade’ da moral é dada a partir de situações de entendimento de todos os concernidos (mesmo aqueles não presentes), o Direito faz as vezes dos mandamentos divinos”. HABERMAS, J.: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, op. cit., p. 51.

<sup>247</sup> Idem, p. 59.

Portanto, a práxis deliberativa – o procedimento – é tomado ele mesmo como o único meio possível para o ponto de vista de julgamento imparcial de questões morais. Essa “substância sem substância”, posto que abstrata, considero o bem comum do comunitarismo habermasiano restrito a determinados grupos cosmopolitas (hoje globais) e muito mais afeitos politicamente às características sócio-culturais das democracias do Atlântico Norte. Daí o princípio (D), que a partir de agora, pode ser entendido como o mandamento pelo qual se tem um ponto de vista pelo qual é possível julgar moralmente. Se (D) é a condição, o mandamento, (U) é a regra de argumentação pela qual (D) é operacionalizada, de modo que normas morais possam, de fato, ser fundamentadas. (U) é o resquício pós-tradicional de uma substância ela mesma poupada da argumentação: de Deus, sobrou (U). Como já dito páginas atrás, os direitos humanos são o produto mais exemplar de (D) e (U). Apesar de afirmar que a prática argumentativa é universal, praticada por todas as culturas, o que não é profundamente tematizado é que as pretensões de validade normativa erigidas precisam ser aceitas e sobrepor-se às pretensões de validade valorativa, isto é, as eticidades. Cito como exemplo o vegetarianismo: existem inúmeras razões para supô-lo uma forma de alimentação universal: apesar de incontestável, ele não supera o ponto de vista ético, que leva um indivíduo a afirmar sua própria escolha, de acordo com sua concepção de bem-viver, de acordo, em suma, com seus valores individuais<sup>248</sup>. Fica em aberto, portanto, duas questões extremamente problemáticas para a ética do discurso: dado ser possível um ponto de vista moral universal e uma fundamentação para normas morais pós-convencionais, tais normas, no entanto, perdem muito em *abrangência* para as antigas normas religiosamente fundamentadas, sendo verdadeiramente aplicáveis em assuntos e âmbitos muito restritos; e perdem muito *eficácia* e *motivação* para as convicções éticas, dependentes de valores e não universais, uma vez um indivíduo pode até se convencer moralmente, mas optar por agir eticamente.

Além desse problema da relação do Direito moderno com uma moralidade pós-tradicional, em contextos de pluralismo ético, tem-se também o problema da ênfase histórica do Direito na dimensão subjetiva. O Direito moderno, embora com uma inegável componente intersubjetiva, foca basicamente a defesa da pessoa individual de direito, mesmo que parte

---

<sup>248</sup> Habermas tem consciência deste problema, quando afirma: “como consequência de discursos de aplicação e de fundamentação, conduzidos com sucesso, *revela-se* que questões práticas diferenciam-se à risca sob um ponto de vista moral: questões morais de uma vida em comum correta separam-se de questões pragmáticas da escolha racional, de um lado, e de questões éticas de bem ou mal viver, de outro.” HABERMAS, J.: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, op. cit., p. 64.

considerável dessa defesa dependa da integridade dos contextos de reconhecimento mútuo. Assim, questiona Habermas: “Será que uma teoria dos direitos de orientação tão *individualista* pode regular lutas por reconhecimento nas quais parece tratar-se, sobretudo, da articulação e afirmação de *identidades* coletivas?”<sup>249</sup> Como conciliar um direito de orientação individualista com uma série de demandas apresentadas publicamente, por reconhecimento de identidades coletivas ou igualdade de direitos para formas de vida culturais – nos quais se expõem sentimentos de integridade e dignidade feridas – portanto, demandas que não podem ser reduzidas a uma dimensão individual?<sup>250</sup> Nessa “luta por reconhecimento”, conforme sentido dado por Axel Honneth, articulam-se experiências coletivas de integridade ferida. “Esses fenômenos são conciliáveis com uma teoria dos direitos de orientação individualista?” Tomando por base os movimentos emancipatórios burgueses e proletários europeus, Habermas crê responder afirmativamente a esta questão.

Se por um lado uma série de direitos relativos à participação política e ao usufruto de bens coletivamente gerados (pensemos naquelas formas históricas de cidadania civil, política e social, de T.H.Marshall) foi garantida, mas sempre sob uma perspectiva do benefício, primeiramente, *individual*, as sociedades pluralistas contemporâneas levantam outra forma de reivindicação: a de reconhecimento de identidades coletivas ou *igualdade de direitos para formas de vida culturais*, entre as quais destacam-se os movimentos feministas, de minorias étnicas e religiosas, entre outros que podem ser agrupados em formas de vida e tradições culturais marginalizadas. Tais expressões sociais na vida pública contemporânea levantariam as seguintes questões: não seriam legítimas suas exigências pela manutenção de condições para sua sobrevivência? Diante de um Estado democrático que se constituiu de maneira liberal, privilegiando direitos subjetivos, não urgiria a elaboração de direitos coletivos?<sup>251</sup>

Por isso é possível especialmente bem demonstrar, nesta luta por iguais direitos das mulheres, a inadiável transformação da compreensão paradigmática do direito. No lugar da disputa se a autonomia das pessoas de direito é melhor assegurada através da liberdade subjetiva em prol da concorrência de pessoas privadas, ou se através de reivindicações de benefícios objetivamente garantidos para clientes da burocracia do Estado de bem-estar social, surge uma *concepção procedimental do direito*, no qual o processo democrático tem de assegurar *simultaneamente* a autonomia privada e

---

<sup>249</sup> HABERMAS, J.: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, op. cit., p. 237.

<sup>250</sup> “(...) nas arenas políticas, quem se defronta são atores coletivos, que disputam acerca de objetivos coletivos e pela distribuição dos bens coletivos. Apenas diante do tribunal e no âmbito do discurso jurídico é que se trata imediatamente de direitos individuais executáveis.” Idem, p. 237.

<sup>251</sup> Idem, p. 239.

pública: os direitos subjetivos, que devem garantir às mulheres uma organização de vida privada e autônoma, não podem ser adequadamente formulados, se não antes os próprios implicados articulem e fundamentem, em discussões públicas, os pontos de vista relevantes para o tratamento igual e desigual de casos típicos. A autonomia privada de cidadãos de iguais direitos só pode ser assegurada simultaneamente à ativação de sua autonomia enquanto cidadãos.<sup>252</sup>

Sem uma sensibilidade aos contextos, os sistemas de direitos sob as democracias correm o risco de tratar o universalismo dos direitos iguais como nivelamento abstrato de diferenças, que não são nunca bem compreendidas pela comunidade política de concidadãos nem adequadamente tratadas em sua dimensão coletiva.

Em relação ao quadro acima esboçado – a dificuldade de se julgar questões éticas sob o ponto de vista moral, sem que se recorra ao “nós” (normalmente, minoritário) dessas próprias eticidades –, e pressupondo o Direito como médium privilegiado para a solução destas questões dentro do Estado democrático, Habermas pergunta-se acerca da *neutralidade ética* da ordem jurídica e política.<sup>253</sup>: “A neutralidade do Direito – e do procedimento democrático de implantação do Direito – é ocasionalmente entendida de modo que questões políticas de natureza ética tivessem de ser afastadas da agenda política por meio de ‘gag rules’ (regras de mordaza) e suprimidas das discussões, pois seriam inacessíveis a uma regulamentação jurídica imparcial”<sup>254</sup>. Ora, diante desta perspectiva excludente do modelo liberal, pelo qual, de fato, uma suposta neutralidade jurídica só poderia ser alcançada por uma não-neutralidade política (as “gag-rules”); e diante do fato de que a justiça depende das solidariedades, isto é, de contextos éticos, Habermas conclui pela *inevitabilidade de uma certa impregnação ética do Direito*. Entretanto, em concordância com os pressupostos falibilistas da ética discursiva, um Direito assim impregnado nem por isso é fechado e excludente; numa sociedade democrática radical, com esferas públicas atuantes e na qual os processos de justificação pública são valorizados, o pluralismo ético se aproxima cada vez mais de um universalismo (a neutralidade) não alcançado: “é típico da natureza concreta de matérias carentes de regulamentação, que a normatização de formas de relacionamento no médium Direito – diversamente do que se passa na moral – se abra para a demarcação de objetivos da vontade política de uma sociedade. Por isso cada ordem jurídica é *também* a expressão de uma forma particular de vida, não apenas o reflexo do conteúdo universal

---

<sup>252</sup> Idem, p. 245.

<sup>253</sup> Idem, p. 252.

<sup>254</sup> Idem.

dos direitos fundamentais.”<sup>255</sup> Sob os pressupostos da democracia radical, as controvérsias públicas constituem uma oportunidade de maior aprofundamento e autocompreensão coletivos. Se o liberalismo é baseado num universalismo formal que só se sustenta pela exclusão (perdendo assim sua universalidade que mais teima em garantir) e os modelos comunitaristas acabam fechados às diversidades éticas que não sua própria (gaiola do “valor idêntico” ou da “completa identidade”), o modelo deliberativo se coloca como uma espécie de comunitarismo “pós-substancial” – não substancial, mas inevitavelmente impregnado eticamente – aberto, que caminha em direção a um universalismo em construção “ideal”, falível, que se constrói pela ampliação constante de seu potencial inclusivo. Tal potencial inclusivo não significa nivelamento, mas respeito às diferenças, que devem ter o direito de continuar “estranhas”: “o estopim [das lutas por reconhecimento] não é a neutralidade ética da ordem jurídica estatal, mas sim a inevitável impregnação ética de toda comunidade jurídica e de todo processo democrático de realização dos direitos fundamentais.”<sup>256</sup>

Mas ao contrário do que se poderia supor, Habermas, em *A inclusão do outro*, coloca-se contra um direito hipertrofiado, que tratasse as comunidades éticas como um acervo de museu a ser protegido juridicamente. Diante da inevitabilidade da impregnação ética do Estado democrático de Direito, surge o dilema entre a constituição de uma ordem jurídica que, na tentativa de resguardar sua neutralidade através dos direitos subjetivos, se torna por demais individualista; e que, procurando abarcar todas as eticidades e minorias, acaba tratando-as como “espécies em extinção”, preservando-as e conservando-as em estufas jurídicas, como ocorreu com a seita dos *amish* na Pensilvânia e como ocorre no debate acerca da questão indígena no Brasil<sup>257</sup>. Para Habermas, faz parte da democracia deliberativa o ônus da constante justificação, da constante publicização de pontos de vista valorativos e, com isso, a exposição à contingencialidade da aprovação ou reprovação pública. A ultraproteção de contextos éticos cria estufas de espécies raras hermeticamente isoladas, que não permitem a seus próprios membros questioná-las nem questionar-se – um tipo de *amor fati* juridicamente imposto.

---

<sup>255</sup> Idem, p. 253-254.

<sup>256</sup> Idem, p. 255.

<sup>257</sup> Um problema correlato é que essa sensibilidade cada vez maior ao contexto implicaria uma juridificação tal de âmbitos da vida social – cada vez mais complexos e plurais – que talvez gerasse um cenário kafkaniano. A dupla face do direito contém sempre uma parcela de injustiça e desconsideração. Um direito totalmente justo, que abarcasse as diversas concepções de vida boa, as diversas eticidades e identidades, seria como aquele mapa do cartógrafo do conto de Borges: de tão abrangente e detalhado, era da exata dimensão do território – um mapa em escala 1:1.

Neste último caso, o caráter vinculativo que as deliberações públicas ensejam e que permitiriam uma maior fluidificação dos rígidos pontos de vista conservativos em direção a uma integração e solidariedade mais republicana, perde-se. Mas até que ponto as eticidades minoritárias, lançadas em condições supostamente equânimes de deliberação na esfera pública, conseguiriam impor partes substanciais de seus valores aos valores majoritários? E como se dariam as formas de convencimento acerca dessas questões? A meu ver, Habermas, com a democracia deliberativa, e considerando os impasses entre liberais e comunitaristas que bem expôs, propõe nada mais que uma morte “lenta, mas indolor” das minorias através de sua assimilação ética no Estado de Direito democrático-procedimental: “formas de vida que foram culturalmente fortes e suficientemente atrativas, de modo a estimular sua própria vontade de autoafirmação” especialmente durante o séc. XIX, “só conservaram-se pela força da *autotransformação*”<sup>258</sup>, que hoje, sob a crítica e a fundamentação pública de seus pontos de vista, devem estar preparadas para uma permeabilidade de influências. Por isso, a democracia deliberativa, a meu ver, nada mais seria que um comunitarismo mais refinado, abstrato: seu bem comum é o procedimento, e sua ênfase no entendimento mútuo nada mais é que a assimilação das eticidades substanciais em nome de um “inevitável” cosmopolitismo, cujo maior valor – seu bem comum não-substancial – é a crença no acordo racional argumentativamente alcançado. E este valor, cabe lembrar, é circunscrito a sociedades e democracias ocidentais muito específicas. Assim, Habermas traça o plano para a solução dos problemas que tradicionalmente opuseram as eticidades na Europa, de forma muitas vezes sangrenta, rumo a uma integração que, em *A Inclusão do Outro*, já admite ter também um inevitável conteúdo ético – a questão toda é a assimilação das minorias, seja lá o que delas sobrem (e mesmo que se insista que elas teriam o direito de continuar estranhas).

E se Habermas resolve este problema internamente à Europa Ocidental e à América do Norte, sociedades relativamente homogêneas, pelo menos em relação ao grau de secularidade e de formação educacional – o que faz deste “bem comum argumentativo-procedimental” algo aceitável para uma parte não desprezível de sua população, uma classe média educada, individualista e já cosmopolita, que não tem lá mais muita paciência com provincianismos locais. Com base neste mesmo arcabouço e partindo do ponto onde Habermas parou, Hauke Brunkhorst pretende este modelo em nível global, via generalização do modelo das constituições nacionais

---

<sup>258</sup> HABERMAS, J.: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, op. cit., p. 260.

europeias, em cuja genealogia histórica, que remonta desde as conquistas jurídicas da Revolução Francesa, encontrar-se-iam teleologicamente os elementos e os movimentos históricos em direção ao inevitável destino – ético e baseado numa concepção muito peculiar da modernidade (weberiana), diga-se de passagem – das democracias ocidentais. Não seria de se suspeitar de um conteúdo ideológico cada vez mais difícil de disfarçar? “Na modernidade, formas de vida rígidas caem vítimas da entropia. Movimentos fundamentalistas demonstram uma tentativa irônica de conferir, com meios restauradores, uma ultraestabilidade ao próprio mundo da vida.”<sup>259</sup> Quando Habermas afirma que os fundamentalismos são dogmáticos e não dão margem ao *reasonable agreement*, sem discordar de sua opinião, eu me pergunto: será o mundo ocidental realmente aberto às visões de mundo orientais? E por que os fundamentalismos teriam de ser “razoáveis”, se as visões de mundo orientais são menos pautadas por uma racionalidade secularizada, discursiva, do que por valores e “ações exemplares”?<sup>260</sup>

Segundo Habermas, o desafio é conservar a tensão entre facticidade e validade, entre o pluralismo de convicções éticas num nível subpolítico e o “patriotismo constitucional” da neutralidade da ordem jurídica (este, Brunkhorst pretende global). Para Habermas, a coincidência de ambos os planos materializa faticamente uma situação de domínio de uma maioria por sobre as minorias éticas, que perde em reconhecimento. Mas até que ponto a tutela não-substancialista da ordem jurídica, ela mesma eticamente impregnada, não representa *uma eticidade sobre as*

---

<sup>259</sup> Idem, p. 261. Apesar de admitir o caráter algo moderno dessa tentativa de reação, Habermas e Brunkhorst, devido a uma leitura excessivamente eurocêntrica da modernidade, não são capazes de perceber, como o faz Eisenstadt, em sua releitura da teoria da modernidade de Weber, que os *movimentos sectários de protesto* constituem exatamente o núcleo moral da dinâmica modernidade, que afetaram igualmente todas as civilizações-eixo. Este fato introduz um relativismo cultural em relação às interpretações da modernidade que conferem primazia à Europa, diluindo assim este eurocentrismo. Para Eisenstadt, o fundamentalismo islâmico é tão moderno quando o jacobinismo que inaugurou a modernidade política na Europa.

<sup>260</sup> Em minha estada na Alemanha, tive uma experiência multicultural interessante. Durante os meses iniciais em que fiquei em Göttingen para meu curso de aprofundamento em alemão, convivi com doutorandos DAAD do mundo inteiro, inclusive com vários do mundo islâmico e do Extremo Oriente, sobretudo chineses. Lembro-me de quando uma doutoranda em biologia, egípcia e muçulmana – muito inteligente, por sinal – contou em classe a razão do uso do véu nos cabelos, que todas as muçulmanas no Goethe Institut trajavam. Sua explicação foi que, no passado, quando os beduínos do deserto chegavam às vilas, ao verem belas mulheres com cabelos esvoaçantes, depois de meses isolados, não resistiam a estes encantos e as estupravam. Ora, sua explicação – que para qualquer ocidental culto é inaceitável – coloca o ônus da culpa nas mulheres e não no descontrole instintivo dos homens (mais ou menos na mesma linha daqueles que hoje culpam as minissaias...), dando-se plenamente satisfeita com essa explicação e louvando a origem histórica do hábito... Reitero que era uma moça inteligente e de boa formação. Entre os chineses, a divisão de papéis “masculinos” e “femininos” é plenamente aceita, em consonância com aquela divisão das energias básicas do cosmos, yin e yang. Tudo isso me fez refletir: e por que eles estariam errados? E quanto a nós, ocidentais: somos permeáveis a estas posições? Creio veementemente que não. Daí minha suspeita de que o modelo de democracia deliberativa nada mais é que um modo de assimilação “indolor” e “civilizada” de substâncias éticas, anacrônicas num mundo secularizado, a uma ética do bem comum “pós-substancial”, posto que racional, abstrata e procedimentalista.

*demais?* “A neutralidade do Direito em face das diferenciações éticas internas esclarece o fato de que, em sociedades complexas, os cidadãos não mais podem ser agrupados através de um consenso de valores substanciais, mas somente através de um consenso acerca do procedimento de juridificação e exercício do poder legítimos”.<sup>261</sup> Eis a pergunta-chave: *a quem interessa um Estado democrático de Direito deliberativo?*

Estamos chegando às páginas finais do conceito de solidariedade em Habermas. Mas antes de explorar os pontos de Axel Honneth, que, sem se afastar do paradigma comunicativo, tampouco das apostas acerca da democracia deliberativa, critica a ênfase linguística da ética discursiva e mesmo a ênfase nos direitos, pois, a seu ver, tais ênfases passariam ao largo de todo um momento essencial e constitutivo da “gramática generativa dos conflitos” e suas solidariedades, desconsiderando uma visão mais aprofundada no mundo da vida, e de Hauke Brunkhorst, que expande a reflexão de Habermas acerca do Direito e da democracia deliberativa (mais especificamente, o “patriotismo constitucional”), para o âmbito global, gostaria de comentar aqui um último texto em que Habermas trata da solidariedade.

A rigor, após *A Inclusão do Outro*, Habermas não se detém mais diretamente no conceito de solidariedade, que aparecerá apenas de maneira subsidiária e episódica dentro do exame de outras questões que lhe despertaram a atenção, e sempre dentro daquela sua compreensão da solidariedade como “o outro da justiça” ou da solidariedade como “bem escasso”, ou ambos. Entretanto, desde o atentado de 11 de setembro, Habermas passou a se interessar pela relação entre fé e ciência, pelo crescimento dos fundamentalismos e pelo debate entre estas formas de cognicidade e conhecimento na esfera pública, recuando mesmo em vários pontos que anteriormente defendia com vigor, entre os quais o lugar da razão, do conhecimento, e do papel absolutamente secundário da religião num mundo pós-metafísico. Em 2005, como consequência de uma série de trabalhos nesta direção<sup>262</sup>, publica *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze* (“Entre Naturalismo e Religião: ensaios filosóficos”) – na verdade, uma série de ensaios escritos entre 2001-2004 – onde temas bastante heterogêneos (autonomia do conhecimento, pluralismo religioso e ético, naturalismo, tolerância) são tratados, tendo como denominador comum as várias frentes contra as quais se depara a razão. Nesta obra,

---

<sup>261</sup> Idem, p. 263.

<sup>262</sup> *Citaria Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze* (“Verdade e Justificação: ensaios filosóficos” de 1999; *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (“O Futuro da Natureza Humana. A caminho de uma eugenia liberal?”), de 2001; *Glauben und Wissen* (“Fé e Conhecimento”) de 2002; e *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (“Dialética da Secularização. Sobre Razão e Religião”) de 2005, em parceria com o então cardeal Joseph Ratzinger.

é dedicado um capítulo inteiro ao conceito de solidariedade, novamente aparecendo de maneira privilegiada dentro deste novo plexo de debates.

Como o título indica, a intelectualidade, no presente, encontra-se entrincheirada em duas tendências opostas que cada vez mais ganham adeptos, que pretendem não apenas moldar visões de mundo como interferir politicamente: o naturalismo, com suas concepções materialistas, fisiológicas e físico-matemáticas da realidade, nas quais não pode nem deve haver espaço para nada que não seja empiricamente observável e comprovável; e o fundamentalismo, com visões de mundo transcendentalistas, autossuficientes e autorreferentes, das quais não se pretende abrir mão, tampouco expô-las ao vão exercício do contraste com outras visões de mundo, religiosas ou não.

Em relação ao primeiro, Habermas tem em vista os avanços das pesquisas nas áreas de biogenética, robótica e fisiologia cerebral, que representam uma inquestionável ingerência da objetividade científica na autocompreensão do homem enquanto tal e pretendem dar uma explicação da cognicidade e dos valores morais, como a liberdade, a partir das relações físico-químicas cerebrais, donde as reflexões dos filósofos e cientistas sociais soariam ilusórias. Sem adentrar em detalhes, Habermas responderá pela tese de que a liberdade subjetiva ainda se mede interativamente no momento em que os indivíduos são compelidos a agir de maneira distinta do que lhes informa seu próprio entendimento. Isso coloca o problema, para os naturalistas, de explicar a liberdade não apenas sob o perspectivismo objetivista de quem observa regularidades de maneira determinista, isto é, não apenas como um observador externo, mas como participante. Se isto não esgota o debate, abre um novo horizonte de questões. Na verdade, Habermas não pretende negar as importantes contribuições do naturalismo em campos específicos, mas alertar sobre suas pretensões exageradas de converter-se em visões de mundo totalizantes.

Quanto ao fundamentalismo, Habermas destaca sua crescente presença na mídia, sua *espetacularização* global (com a violência do terror islâmico desterritorializado) e o aumento de sua influência nas decisões políticas dos governos, tanto dos fundamentalistas islâmicos quanto dos protestantes ortodoxos na América, o que seria, à primeira vista, no caso dos últimos, de se repudiar, em se tratando de uma interferência descabida nos Estados laicos por aqui adotados. E para muitos, no caso dos primeiros, razão mais que suficiente para uma intervenção militar muito mais incisiva do que a que já ocorre, uma vez que o terror rejeita peremptoriamente cada uma das grandes instituições e princípios relacionados à modernidade ocidental. Mas Habermas propõe-se a analisar os múltiplos desafios que cidadãos secularizados e crentes precisam enfrentar dentro

das democracias e no tocante ao (não) emprego do uso público da razão. Apesar da intolerância mútua recente, Habermas reconhece a contribuição histórica fundamental das religiões para a configuração dos direitos humanos. Por isso, embora se coloque contra a ingerência religiosa dentro do Estado, não é a favor da transposição da separação entre Estado e Igreja para a relação desta com a sociedade civil nas esferas públicas. De fato, esta aproximação seria altamente benéfica para que a autorreferencialidade sectária das visões seculares e religiosas sejam relativizadas e problematizadas, ampliando o escopo das contribuições cognitivas mútuas pelo diálogo público e revitalizando a autocompreensão pós-metafísica da modernidade, ao invés de prejudicá-la.

Neste sentido, no preâmbulo da segunda parte de seu livro (*Religiöser Pluralismus und staatsbürgerliche Solidarität: “Pluralismo Religioso e Solidariedade Burguesa”*), Habermas rememora a questão colocada por Ernst W. Böckenförde, nos anos 1960: como pode o Estado livre e secularizado viver de pressupostos normativos que ele mesmo, talvez, não possa garantir? Daí a dúvida se o Estado democrático de Direito pode, por si só, renovar seus pressupostos existenciais ou se ele não seria, em alguma medida, dependente de visões de mundo ou de religiões autóctones – dependente, portanto, de tradições éticas coletivas integradoras.<sup>263</sup>

Sobre tal discussão, Habermas analisará as seguintes questões: se, do ponto de vista normativo, uma completa positivação do Direito pelo poder político ainda é viável através de uma justificação secular, não-religiosa ou pós-metafísica, e se, do ponto de vista motivacional, visões de mundo e formas de vida coletivas se deixariam estabilizar através da subordinação, na melhor das hipóteses, a princípios e procedimentos normativos limitadores de seu pano de fundo compreensivo; portanto, através de um mero *modus vivendi*. Uma vez que a ordem liberal é dependente da solidariedade de seus cidadãos, como se procederia a relação entre não-crentes e crentes diante da possibilidade de uma completa secularização da sociedade? A esse respeito, Habermas sugere uma compreensão da secularização cultural e societária como um duplo processo de aprendizado, que impõe tanto à tradição do esclarecimento quanto às doutrinas religiosas uma reflexão de suas respectivas fronteiras. Em vista de tais questões numa sociedade pós-secular, que orientações cognitivas e que expectativas normativas tem de supor os cidadãos crentes e não-crentes em relação uns aos outros?

---

<sup>263</sup> HABERMAS, J.: *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005, p. 106.

Habermas, que se assume como um “republicano kantiano”<sup>264</sup>, crê poder responder afirmativamente à provocação de Böckenförde, mas vê nela ensejo para uma reflexão correlata: não seria o secularismo desmesurado, que vem na esteira dos processos de modernização, ele próprio a grande ameaça ao Estado secular? Sob essa ótica, Habermas já sugere que a contribuição ética da religião poderia entrar sorrateiramente “pelas portas de fundo” do Estado, no sentido de compensar os exageros escancarados que a articulação espúria e irrefletida entre Estado/mercado – entre os *media* sistêmicos – imprimiram sobre a sociedade nas últimas duas décadas.

Assim, por partes, Habermas reconstrói seu argumento. Posiciona-se pela compreensão do processo democrático como um “procedimento de formação legítima do Direito”; e da democracia e dos direitos humanos como “processos recíprocos e cooriginários de constitucionalização”. A Constituição, como a carta oficial que os cidadãos consorciados conferem a si mesmos, não possui qualquer substância pré-jurídica. Nela encerram-se os acordos social e discursivamente alcançados, bem como a possibilidade de regulamentação e institucionalização do próprio procedimento discursivo, ocupando assim, em Habermas, um lugar central. O processo democrático, na medida em que preenche as condições inclusivas e discursivas de uma formação da vontade e de opinião, fundamenta-se na suposição de uma aceitabilidade racional de suas consequências. A institucionalização de tal procedimento democrático de constitucionalização demanda simultaneamente a garantia tanto dos direitos fundamentais liberais quanto políticos.

Na Constituição dos Estados liberais, espera-se dos endereçados das leis (que são também os legisladores) apenas que, pela consideração de sua liberdade subjetiva, não extrapolem os limites da lei. Neste contexto, o que garantiria aos cidadãos a motivação para continuar extraindo desse quadro jurídico sua própria liberdade? Para Habermas, as virtudes políticas, motivadoras, para a participação livre na formação política de opinião e vontade, certamente emanam de projetos de vida éticos e de formas de vida culturais. Somente, porém, dentro de um Estado democrático de Direito, são garantidas não apenas a liberdade negativa, mas também a mobilização da liberdade comunicativa, que torna os cidadãos, dentro de uma esfera pública, partes essenciais na discussão de temas conflituosos (guerras, imigração, Estado de bem-

---

<sup>264</sup> Idem, p. 107.

estar etc.), que se refletem na reinterpretação dos próprios princípios constitucionalmente expressos, isto é, dizem respeito à maneira pela qual nos compreendemos.

(...)à luz da multiplicidade de nossas formas de vida culturais, do pluralismo de nossas visões de mundo e convicções religiosas, como cidadãos de uma república. De certo, numa retrospectiva histórica, o pano de fundo religioso e a linguagem comuns, e, sobretudo, o despertar de uma nova consciência nacional, foram essenciais para a gênese de uma solidariedade cívica altamente abstrata.(...) *Portanto, sob os cidadãos, surge uma solidariedade como sempre abstrata e juridicamente partilhada somente quando os princípios de justiça penetram no denso plexo das orientações de valor culturais.*<sup>265</sup>

Portanto, o liberalismo funda o princípio da ascendência do justo sobre o bom ao qual Habermas, como fiel kantiano, expressamente defende, como a única maneira de se assegurar o princípio da autonomia. Aqui, Habermas, como se vê, mantém sua posição a respeito da solidariedade expressa nos textos anteriores: a solidariedade como o “outro da justiça” e também, como veremos logo adiante, como “bem escasso” que deve ser garantido como antídoto às patologias sociais desintegradoras.

Até aqui, Habermas crê suficientemente afastada a ideia de que, internamente, a natureza secular do Estado democrático de Direito não possa por si mesma garantir os mecanismos de automotivação necessários a sua manutenção. Restam agora questões de ordem externa. Uma modernização desenfreada da sociedade como um todo poderia subjugar a democracia e consumir essa forma de solidariedade dela dependente. Na verdade, era essa constelação entre liberalismo e modernização que Böckenförde tinha em mente: de cidadãos virtuosos, os indivíduos constituiriam-se em “mônadas de ação autointeressadas que somente apontariam seus direitos subjetivos uns aos outros como armas.”<sup>266</sup> Evidências para tanto já foram recentemente observáveis na fase neoliberal de nossa economia e sociedade globais. Acerca disso, no plano filosófico, Habermas menciona a crítica da razão do pós-modernismo, que vê a racionalização como um programa de autodestruição espiritual e societária, e a própria aproximação da teologia, tanto do pensamento humanista secular quanto do liberalismo político, como reação a essas forças autodestrutivas:

---

<sup>265</sup> Idem, p.110-111. O grifo é meu.

<sup>266</sup> Idem, p.112.

Devido a essa experiência de desenlace secularizante dos potenciais de significado religioso encapsulado, podemos dar ao teorema de Böckenförde um sentido não capcioso. Eu mencionei o diagnóstico segundo o qual, na modernidade, o balanço equilibrado entre os três grandes médiuns de integração social está em perigo, pois o mercado e o poder administrativo ameaçam a solidariedade societária em contextos de vida cada vez mais amplos, portanto, a coordenação de ação sobre valores, normas e entendimento orientado pelo uso da linguagem.<sup>267</sup>

Na sociedade “pós-secular” – Habermas, aqui, pela primeira vez se vale desta figura de pensamento – surge a consciência de que a “modernização da consciência pública” apodera-se tanto da mentalidade religiosa quanto da mundana, e as transforma reflexivamente. E com esse diagnóstico, Habermas propõe uma atitude cooperativa e amistosa entre as visões de mundo que seriam igualmente afetadas pelos processos desagregadores da modernização: “ambos os lados podem, quando juntos, compreender a secularização da sociedade como um processo de aprendizado *complementar* e tomar mutuamente a sério suas contribuições para temas controversos na esfera pública; portanto, também por razões cognitivas.”<sup>268</sup>

Com tais colocações, eu terminaria esta seção afirmando que Habermas acrescenta uma nova faceta à solidariedade (para ser rigoroso, esta já havia sido mencionada em *A Inclusão do Outro*), que é a *tolerância*; aqui, mais que a mera tolerância demarcada do *modus vivendi* liberal<sup>269</sup>, mas uma *predisposição e receptividade* genuínas para a influência cognitiva de visões de mundo substancialmente distintas, cuja função última – que não se afasta do binômio justiça e solidariedade – é fortalecer a trama e a riqueza compreensiva do tecido social, pela via do reconhecimento amplo de visões de mundo, sem o qual individualidades plenas e moralmente mais aptas ao convívio com a diversidade inevitável das sociedades pluralistas não poderiam emergir: “As condições para a partilha exitosa do exercício conjunto da práxis da autodeterminação definem o papel cívico: os cidadãos devem respeitar-se mutuamente, apesar de

---

<sup>267</sup> Idem, p. 116.

<sup>268</sup> Idem, p. 116-117.

<sup>269</sup> “A concorrência entre visões de mundo e doutrinas religiosas, que pretendem esclarecer o lugar da humanidade na totalidade do mundo, não se deixa apaziguar no plano cognitivo. Enquanto esta dissonância cognitiva penetrar os alicerces da vida conjunta normativamente regulada dos cidadãos, a comunidade política segmenta-se, no solo de um hesitante *modus vivendi*, em comunidades de visões de mundo e religião inconciliáveis. Sem algum laço de uma solidariedade legal não-coercitiva, os cidadãos não se consideram como participantes equânimes na práxis de uma formação coletiva da opinião e vontade, onde eles *devem razões mútuas* para suas tomadas de posição políticas. Tal reciprocidade de expectativas cidadãs distingue uma coletividade liberal integrada sob uma Constituição, de uma coletividade eticamente segmentada. Esta libera cidadãos crentes e seculares da obrigação recíproca de justificarem-se uns aos outros em conflitos políticos. Uma vez que as convicções de fundo e laços subculturais sobrepujam-se aqui ao consenso constitucional subordinado e a solidariedade cívica esperada, os cidadãos não têm necessidade de entrarem e se colocarem, em conflitos agudos, *mutuamente* como segunda pessoa.” Idem, p. 141-142.

seu dissenso duradouro sobre questões de visão de mundo e concepção religiosa, como membros igualmente legítimos de sua coletividade política; e sobre a base dessa solidariedade cívica, devem buscar nos conflitos um entendimento racional motivado – eles devem, uns aos outros, boas razões.”<sup>270</sup>

Concluindo, em seu projeto de *radicalização da democracia*, no quadro diagnóstico de uma *modernidade inacabada*, Habermas tem procurado equacionar o mote da Revolução Francesa reconstruindo seus conceitos de maneira imanente e transcendente, com o intuito de conservar o aguilhão crítico da filosofia como intérprete de seu tempo. Assim, se Habermas obteve notável êxito em articular a liberdade (autonomia) e a igualdade (justiça) num modelo teórico consistente, talvez o mesmo não possa ser dito, em igual medida, em relação à fraternidade (solidariedade). De alguma forma, a solidariedade permanece subsidiária dos outros dois, apenas timidamente “triangulando”, de igual para igual, com a autonomia e a justiça. Antes, a solidariedade parece depender de ambos, originar-se deles, como se não tivesse uma existência prévia própria. Por outras razões, como vimos, a fraternidade já havia sido relegada a segundo plano logo após Revolução Francesa.

A diferenciação oriunda dos processos de racionalização desencadeados na modernidade, do ponto de vista sociológico, cindiu a sociedade em sistemas e mundo da vida; do ponto de vista filosófico, o substrato cognitivo mítico das visões de mundo diferenciaram-se nas esferas de valor culturais, éticas, morais, jurídicas, estéticas etc. Ora, se sistemas e mundo da vida convivem em extrema tensão, como instâncias opostas buscando inculcar no outro sua racionalidade, as esferas de valor encontraram um ponto de apoio em comum pela abordagem normativa que a Teoria Crítica imprimiu em suas pesquisas. O *procedimentalismo* criou um critério comum para julgar as contribuições de cada esfera. Neste sentido, moral e direito, apesar de distintos, puderam complementar-se: se a moral autônoma perdeu seu caráter universal com a decomposição das eticidades tradicionais, o Direito, de um ponto de vista *funcionalista*, viria, via procedimentalismo, compensar este déficit e atrelar a moral a um sistema de ação. A necessidade de justificação das normas depurou a moralidade de todos os componentes éticos particularistas restantes (costumes), tornando-a verdadeiramente abstrata e universal – vide (D) e (U). E com

---

<sup>270</sup> Idem, p. 126.

isso, o direito, além de sua *legalidade*, pôde receber um aporte de *legitimidade*, pois o procedimento espelharia uma vontade popular soberana.

O conceito de solidariedade, em Habermas, emerge destas diferenciações e complementaridades. Sociologicamente, permanece como “recurso escasso” no mundo da vida; filosoficamente, está relacionada ao circuito de universalidade criado pela complementaridade entre moral e direito. A solidariedade é o “outro da justiça”, e não o contrário. Aqui, a solidariedade chega a se confundir com o próprio Direito: o Direito é sua cristalização (“estrutura estruturada”) e sua fonte geradora, renovadora (“estrutura estruturante”). Retornando a um ponto de vista sociológico, temos então que a solidariedade aparece ora localizada no mundo da vida, ora no meio caminho entre ele e o sistema (uma vez que o Direito é um *médium*). Aparece, portanto, *compartimentada*, encontra-se aqui, mas não acolá: permanece, portanto, no quadro de uma abordagem um tanto funcionalista e estática das sociedades – embora certamente menos que os funcionalistas puros.

E retornando a um ponto de vista filosófico, temos que Habermas, em sua abordagem normativa, procedimentalista, paulatinamente exclui de seu exame questões de valor, ético-políticas ou pragmáticas, que não podem ser fundamentadas com base em interesses universalizáveis. Ora, por um lado, tais dimensões não estão ausentes de solidariedade; por outro, o próprio sistema não pode funcionar sem elementos de confiança e solidariedade mínimos. A solidariedade, portanto, não é abarcada de uma maneira integral pela teoria da ação comunicativa. Dimensões outras nos quais a solidariedade é gerada, mas que não se adaptam ao recorte analítico normativista privilegiado por Habermas, simplesmente não são seriamente consideradas.

Por fim, terá tal ênfase procedimentalista logrado atingir a universalidade esperada, uma síntese entre *Moralität* e *Sittlichkeit*? Creio que não totalmente. O procedimentalismo, me parece, apenas recolocou, involuntariamente, a teoria da democracia habermasiana no âmbito de uma determinada *concepção pós-convencional de vida boa*, cultural, temporal e territorialmente localizada – a das sociedades cultas, relativamente homogêneas, democraticamente avançadas e cosmopolitas.

### 2.1.2. Axel Honneth: *Solidariedade e Reconhecimento*

Até aqui, vimos como Habermas erige seu sistema filosófico fundado numa teoria discursiva da moral com pretensões universalistas de nítida inspiração kantiana. Da velha crítica de Hegel ao conceito de autonomia em Kant, extremamente atrelado a uma moralidade abstrata e cega aos contextos (no cerne do debate eticidade vs. moralidade, ou “contextos concretos” vs. “razão abstrata”), adviria a preocupação de Habermas em considerar a dimensão ética sem perder aquela universalidade, solução encontrada com sua interpretação “intersubjetiva” do conceito de autonomia, operacionalizada num princípio moral que põe à prova a validade da ação num teste de universalização ([D] e [U]), no qual o Direito moderno exerceria papel fundamental de médium no processo de individualização/socialização, atuando simultaneamente como fonte e cristalização da solidariedade social.

Entretanto, dentro do próprio campo da Teoria Crítica, passou-se a questionar o caráter excessivamente formal da ética discursiva, buscando-se, com isso, uma radicalização das teorias da intersubjetividade, donde o resgate do jovem Hegel e de sua teoria do reconhecimento<sup>271</sup> mostraram-se extremamente férteis.

Assim, em 1992, no mesmo ano de *Facticidade e Validade*, Axel Honneth publica sua obra mais conhecida, “Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais” (*Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*) como resposta aos déficits identificados na teoria da ação comunicativa e na ética do discurso de Habermas, de quem foi assistente e sucessor no Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt, colocando-se, assim, como um legítimo representante da “terceira geração” da “Teoria Crítica”.

---

<sup>271</sup> O conceito de “luta por reconhecimento” tem, de fato, sua origem no jovem Hegel, quando este diagnosticava, em Hobbes, a impossibilidade de um “estado de totalidade ética”. Para este, os indivíduos eram, de partida, estranhos e suspeitos uns aos outros. Como a sociedade ali era definida simplesmente como uma “união de muitos” – indivíduos meramente interessados em garantir sua liberdade negativa –, e como Hegel, então, acreditava no ideal grego de uma *polis* de cidadãos livres, este se valeu de uma figura de pensamento – precisamente, a luta por reconhecimento – numa tentativa ainda primeva de se pensar os indivíduos não apenas lutando uns contra os outros segundo interesses egoístas (o que, pela lógica, conduziria a um esfacelamento social, impossível de ser evitado por um Leviatã), mas também, *no conflito*, colaborando para a criação de uma unidade verdadeiramente ética de cidadãos livres, que se reconhecem como tais, mesmo em luta. Para Honneth, havia, no conceito de eticidade do jovem Hegel, uma teoria embrionária do reconhecimento, tal qual desenvolvida contemporaneamente.

Na excelente tradução da versão brasileira<sup>272</sup>, Marcos Nobre, em sua introdução, enumera alguns dos principais problemas que Honneth pretende responder: a *Teoria da Ação Comunicativa* não teria superado por completo o “déficit sociológico” da *Dialética do Esclarecimento* (de Adorno e Horkheimer). Da mesma forma que os autores da “primeira geração” da “Escola de Frankfurt”, Habermas, representante máximo da segunda geração, padeceria do mesmo funcionalismo dos primeiros, isto é, a sociedade ainda permaneceria conceituada como dois polos sem nenhuma mediação, isto é, a ação social – no caso, entendida como *conflito*. Embora Habermas tenha introduzido um inovador conceito de ação – a comunicativa – o sistema permanecia infenso a ela, apesar de constituir, ele próprio, através de sua racionalidade específica – a instrumental – fonte de incessantes distúrbios sociais, através de sua influência sobre os rearranjos políticos e sociais, expressos no (des)equilíbrio do peso relativo das principais instâncias mantenedoras da integração social, ou seja, o mercado, o Estado e o mundo da vida. Assim, os pontos de atrito entre sistema e mundo da vida são tratados de maneira algo mecânica e ocasional (uma vez que toda dinâmica das ações no modelo habermasiano se restringe internamente a seus campos específicos, os sistemas e o mundo da vida), e não como uma interface em si mesmo dinâmica, porosa e conflituosa<sup>273</sup>. Adicionalmente, como já mencionado aqui, há a excessiva ênfase sobre a linguagem e seu “caráter formal apriorístico” aos próprios conflitos, tratados secundariamente, isto é: o enfoque de Habermas está muito mais sobre os potenciais de *consenso* do que os de *conflito*, quando, de fato, subjetividades e identidades são formadas e colocadas à prova.<sup>274</sup> Em outras palavras, enquanto Honneth toma a *interação* em sua dimensão conflituosa, “lendo” sua gramática moral, *nas próprias lutas por reconhecimento*, base dos conflitos sociais, Habermas, de certa forma, se afasta dos fundamentos

---

<sup>272</sup> HONNETH, A.: *Luta por Reconhecimento: A gramática dos conflitos sociais*, São Paulo, Ed.34, 2003, com tradução de Luiz Repa, da qual me valho como solução para minhas traduções dos trechos citados do original em alemão.

<sup>273</sup> Na mesma linha da crítica de Daniel Zürcher (ver p. 101 desta tese), Honneth também crê que o funcionalismo “sem mediações” de Habermas, num cenário em que se opõem uma esfera pública e um mundo da vida sob ataque sistêmico (ou em ataque, conforme nas versões mais recentes de sua teoria), cria a falsa impressão da existência de um mundo da vida esvaziado de relações de poder e um sistema movido exclusivamente pela lógica da dominação (portanto, sem solidariedade). Ver HONNETH, A.: “Habermas’ Theorie der Gesellschaft: eine kommunikationstheoretische Transformation der *Dialektik der Aufklärung*” in HONNETH, A.: *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986.

<sup>274</sup> “Até aqui, portanto, Honneth e Habermas parecem caminhar juntos. A diferença, porém, já transparece na ordem em que recorrem aos autores analisados. Habermas, que quer fundamentar sua teoria num modelo de ação voltado para a busca do entendimento, parte de autores cujas análises privilegiam formas de ação mais apropriadas ao conflito e à manipulação para então chegar a autores interacionistas, cujas análises privilegiam o consenso construído na interação. Honneth, que quer construir uma teoria que priorize analiticamente o conflito, faz o percurso inverso, recorrendo então a Marx, Sorel e Sartre para dar fecho à sua argumentação.” SILVA, Josué Pereira da: “Teoria Crítica e Movimentos Sociais”, *Novos Estudos CEBRAP*, nº69, julho de 2004, p. 180.

da Teoria Crítica ao subestimar esta dimensão, até certo ponto compreensível, pois este autor, ao lançar as bases formais de uma “grande teoria” da sociedade, tão cara à tradição do pensamento alemão, acabou mesmo explicitando um excesso de formalismo, que agora seus sucessores buscam corrigir.

Em função destes pontos de fuga – lembrando, novamente, que Honneth permanece alinhado à Habermas no tocante à reconstrução da Teoria Crítica sobre bases intersubjetivas – este autor buscará na inspiração jovem-hegeliana o modelo conceitual que empresta título ao livro, e nas contribuições da psicologia social de George Herbert Mead. Através das intuições de Mead foi possível dar uma “inflexão materialista” à “luta por reconhecimento” de Hegel<sup>275</sup>.

Para a reconstrução dos padrões de reconhecimento intersubjetivo – amor, direito e solidariedade – Honneth identifica um ponto de partida comum em Hegel e Mead: a reprodução da vida social se dá sob o imperativo de um reconhecimento recíproco, “pois os sujeitos só podem chegar a uma autocompreensão prática de si mesmos quando aprendem a se compreender, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais.”<sup>276</sup> Mas Honneth, com o auxílio da hipótese empírica despertada por Mead, em conformidade a um contexto pós-metafísico, avança em relação a Hegel:

(...) o processo de individuação, no plano da história da espécie, liga-se ao pressuposto de uma ampliação simultânea das relações de reconhecimento mútuo. Porém, a hipótese evolutiva apresentada só pode constituir-se elemento fundante de uma teoria da sociedade, na medida em que se refere sistematicamente a processos no interior da práxis da vida social: são as lutas moralmente motivadas dos grupos, sua busca coletiva pelo alargamento das formas de reconhecimento recíproco institucional e cultural, pelos quais se realiza praticamente a transformação normativa da sociedade.<sup>277</sup>

Dessa forma, Honneth adota um perspectivismo distinto de Habermas: mergulha no mundo da vida, escreve sua teoria como quem lá estivesse<sup>278</sup>. Se Habermas desenvolveu uma análise detalhada da lógica dos sistemas, olhando de lá o mundo da vida, caracterizado em seus três componentes básicos *cultura, sociedade e personalidade*, demonstrando uma diferenciação

---

<sup>275</sup> “(...) um sujeito só pode adquirir consciência de si mesmo na medida em que aprende a perceber sua própria ação da perspectiva simbolicamente representada de uma segunda pessoa.” Esta se apresenta ao self como “me”. HONNETH, A.: *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994, p. 120-121.

<sup>276</sup> Idem, p. 148.

<sup>277</sup> Idem, p. 149.

<sup>278</sup> Peter Dews, em seu artigo “Law, Solidarity and the Tasks of Philosophy” (disponível na internet), questiona, entre outros, precisamente o “lugar” de onde Habermas fala: a seu ver, demasiadamente do ponto de vista dos sistemas.

mais “ativa” conforme aumentasse sua proximidade aos sistemas (através da sociedade civil e esferas públicas), Honneth vai destrinchar estes componentes e os mecanismos de formação das identidades, revelando, senão estruturas, ao menos processos fundamentais dos distintos níveis de reconhecimento operados, sobretudo, no mundo da vida<sup>279</sup>. Se Hegel e Mead coincidem na distinção de três formas de reconhecimento recíproco, baseadas na “dedicação emotiva” (amor e amizade), no reconhecimento jurídico e no assentimento solidário, nenhum chega a abordar suas contrapartidas, expressas como desrespeito. Essa é a “gramática dos conflitos sociais”, que Honneth irá expor.

Assim, dentro do paradigma da intersubjetividade, é possível construir um conceito de pessoa dependente de três esferas de reconhecimento: amor, direito e eticidade (“estima” ou “consideração”, que se traduzem como solidariedade). A sua contrapartida – o desrespeito –, em cada caso, pode determinar uma ação (na verdade, uma *reação*), que estará na base de conflitos sociais específicos. Honneth, com isso, focará nas pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco. Essa aproximação de autores tão distantes no tempo se revela frutífera na medida em que o conflito é tomado não de uma perspectiva conservativa ou cumulativa, como em grande parte dos escritos em filosofia política, mas focada em seu momento normativo, isto é, no *desrespeito social* pelo outro. Esta questão é abordada em três dimensões específicas, relacionadas àquelas esferas: emotiva (autoconfiança indispensável à afirmação de projetos de autorrealização pessoal); jurídico-moral, onde o indivíduo é reconhecido em sua autonomia e imputabilidade moral; e social (estima social em que demandas e alteridades podem gozar de um respeito solidário, fruto da percepção de sua contribuição à sociedade). Nestas últimas dimensões é que a luta por reconhecimento pode efetivamente se manifestar como conflito social, por ocasião do desrespeito como privação de direitos ou degradação de formas de vida. A análise histórica de autores que abordam a questão do reconhecimento, bem como as experiências concretas, permitirá a Honneth identificar uma “lógica moral dos conflitos sociais” e um “conceito de eticidade próprio da teoria do reconhecimento.”

Quando trata do mais elementar nível de reconhecimento (lembrando que cada nível corresponde também a um estágio de formação/evolução das identidades pessoais) – o amor –

---

<sup>279</sup> “Contudo, para resgatar a dimensão de conflito sem retornar aos antigos modelos atomísticos de ação social sua teoria precisa operar no interior de um modelo mais amplo como o de Habermas, de modo que o enriquece sem todavia superá-lo. Talvez por isso Jeffrey Alexander e Maria Pia Lara tenham razão ao afirmar que a teoria do reconhecimento de Honneth é, em vocabulário habermasiano, uma teoria do mundo da vida, faltando-lhe os elementos de uma teoria geral.” SILVA, Josué Pereira da, op. cit., p. 180.

Honneth refere-se a relações emotivas fortes entre pais e filhos, parceiros de relação e amizade. Como Hegel, Honneth vê o *Amor* como o “núcleo estrutural” da eticidade. É a etapa primária do reconhecimento recíproco, em que se incorporarão na personalidade do indivíduo os elementos constitutivos-base de sua autoestima, posteriormente necessários a qualquer tomada de posição no plano de reconhecimento em círculos ampliados, como a própria sociedade. Neste item, Honneth incorpora contribuições da psicanálise. Apoiando-se na psicologia analítica do desenvolvimento de Donald W. Winnicott – especialmente na relação, dentro do seio familiar, entre mãe e filho – Honneth identifica, nesta “unidade simbiótica” fundada no amor, a primeira das sucessivas etapas das lutas por reconhecimento, pelas quais o sujeito passará em sua existência social: a perda da unidade afetiva materna – a ruptura da simbiose, nos processos de individualização – conduzirá a uma outra forma de unidade, num outro plano. O amor maduro dos adultos, a amizade, a simpatia e sua ligação com os demais sujeitos, sempre conterà um momento de nostalgia pela unidade simbiótica materna irremediavelmente perdida. A reconstrução de momentos-chave da constituição psíquica e afetiva dos indivíduos tem por intuito esclarecer os mecanismos pelos quais os sujeitos adquirem os fundamentos de autoconfiança, via reconhecimento, basais a toda forma de reconhecimento ampliado. A experiência subjetiva do amor “constitui a pré-condição psíquica para o desenvolvimento de todas as atitudes subsequentes de autorrespeito.”<sup>280</sup>

Desta primeira fase, “psicoanalítica”, da constituição do ser social, nos quais os seres se equipam afetivamente (a simpatia) para a amizade e o amor, para a busca de ligação com aqueles pelos quais sentem afinidade; enfim, simplesmente, para *amar* – o primeiro nível das relações de reconhecimento –, surgem novas dificuldades a serem superadas, pois a amor aprendido no seio familiar é pré-condição para a consideração/estima (*Wertsschätzung*) social. Uma vez que a autoconfiança individual se consolida pelo amor recebido na traumática ruptura da simbiose materna – que somente assim se torna suportável – a ausência do mesmo impossibilitará ao indivíduo, posteriormente, agir solidariamente, considerando e estimando socialmente seus concidadãos. É a partir do sentimento de autovalor, de aceitação da própria identidade, que se podem dar os passos seguintes de reconhecimento: o da afirmação dessa identidade vis-à-vis aos “outros”, que Forst chamará de “estima de segunda ordem”, quando tentativamente se almejará o reconhecimento pleno e equitativo como membros “autorizados” da sociedade.

---

<sup>280</sup> HONNETH, A.: *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, op.cit., p. 172.

A intuição hegeliana de que o amor estaria no cerne de toda eticidade, confirma-se na explicação psicanalítica de que a simbiose entre o eu e o outro, no amor (quando as partes delimitam-se reciprocamente pela plena aceitação da alteridade), constituiria as bases primordiais da autoconfiança individual indispensável para a participação autônoma na vida pública. Essa lógica estende-se à relação jurídica da seguinte maneira: compreendemos-nos como pessoas de direito tão-somente na medida em que reconhecemos, de uma perspectiva normativa, nos outros membros da coletividade, enquanto um “outro abstrato”, um “tu” que compartilha com o *me* daquelas mesmas angústias oriundas da ruptura simbiótica, merecedor, portanto, dos mesmos direitos que delimitam nosso horizonte ético e nos garantem como pessoas livres e dignas. Esse reconhecimento primordial surge da consciência da fragilidade essencial de todo ser, com inúmeras carências e necessidades, a primeira das quais, a de ser amado. Quando amado, um ser reconhece não somente o fato de que os homens se irmanam nesta carência, como adquire a autoconfiança para agir publicamente.

A simpatia pelos demais nada mais é, assim, do que o reconhecimento da condição existencial comum, pela qual todos passaram em seu desenvolvimento, em sua individualização. A origem da consideração social – que, ao contrário da simpatia e da afinidade, não pressupõe o conhecimento ou proximidade do outro – é, por isso, universal. Ao contrário do amor, o sujeito não é mais personalizado; aqui, é *generalizado*. Este nível de abstração só é possível se a fase do amor foi exitosa. A partir dela, portanto, pode-se construir um novo nível de reconhecimento, extrafamiliar: o *respeito*, reconhecimento (jurídico) dos *diretos* dos outros. A disseminação dos direitos – em especial, dos direitos humanos – é decorrente, na esfera social, das lutas sociais por reconhecimento. Ao contrário do primeiro nível da eticidade (do amor intrafamiliar), entramos já no nível mesmo das lutas sociais que, pela experiência do desrespeito, necessariamente conduzem a formas ampliadas de reconhecimento<sup>281</sup>.

Como já vimos, na passagem para a modernidade, o Direito passou a exigir uma fundamentação em termos dos princípios de uma moral universalista, do acordo racional de todos os membros da sociedade – livres e iguais – sobre seus interesses em comum. Nessa relação de reconhecimento pelo Direito reside uma nova forma de reciprocidade altamente exigente:

---

<sup>281</sup> E por isso que um lapso na esfera do amor não apenas brutaliza a personalidade, como a torna incapaz para vida social e pública plenas, com reflexos amplos também no nível daquilo que é percebido como “desrespeito social”: “a discriminação social incessante de uma minoria conduz seus membros a avaliarem a si mesmos como inferiores. Humilhação conduz à autodegradação, desvalorização e finalmente, à negação da própria identidade”. FORST, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, op. cit., p. 429.

“através da obediência às mesmas leis, os sujeitos de direito reconhecessem-se reciprocamente como pessoas, em sua autonomia individual, capazes de decidir razoavelmente acerca de normas morais.”<sup>282</sup> O Direito, na modernidade, através do reconhecimento jurídico, passa a pautar-se pelo respeito à pessoa enquanto sujeito autônomo portador universal de uma *humanidade* e de imputabilidade moral: “Por esta razão, toda comunidade jurídica moderna, pelo simples fato de sua legitimidade estar dependente da ideia de um acordo racional entre indivíduos com os mesmos direitos, está fundada na admissão da capacidade de julgar moralmente de todos seus membros.”<sup>283</sup>

Isso posto, surge a questão: o que é um indivíduo capaz de agir autônoma e razoavelmente? Não se pode avançar neste problema sem pensar no *procedimento* do acordo racional, pelos quais os atributos mencionados poderiam se expressar. Neste item, Honneth não contradiz as contribuições de Habermas. Ao longo da história do Direito moderno, o escopo das propriedades universais de uma pessoa tida como moralmente imputável só se ampliou, em conformidade mesma com a luta por reconhecimento, que em cada caso exigiu novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade. T.H. Marshall abordou esse processo, em seu texto clássico *Citizenship and Social Class* (1950), ao reconstruir historicamente a ampliação dos direitos individuais fundamentais; grosso modo, dos direitos de liberdade para os direitos de participação política e, destes, aos direitos sociais de bem-estar.

A institucionalização dos direitos de liberdade civis inaugurou, por assim dizer, um processo de inovação permanente, que traria necessariamente duas novas classes de direitos subjetivos, porque se mostrou, reiteradamente, na sequência histórica, sob a pressão de grupos desfavorecidos, que não havia ainda sido dadas as pré-condições equitativas para uma participação igual no acordo racional: para poder agir como uma pessoa moralmente imputável, o indivíduo necessita não somente de salvaguardas jurídicas contra agressões a sua esfera de liberdade, mas também chances juridicamente garantidas de participação no processo público de formação da vontade (...) Por isso, sucessivamente, nos últimos séculos, em conformidade ao enriquecimento experimentado pelo cidadão individual, relativamente ao seu *status* jurídico, teve de ampliar-se o escopo das capacidades que descreve os humanos constitutivamente como pessoas (...).<sup>284</sup>

Segundo Forst, é possível, a partir das dimensões de *reconhecimento*, *ser reconhecido* e *reconhecer a si mesmo*, o que envolve a autocompreensão dos sujeitos como “pessoas”

---

<sup>282</sup> HONNETH, A.: *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, op.cit., p. 176.

<sup>283</sup> Idem, p. 184-185.

<sup>284</sup> Idem, p. 189-190.

específicas: “Pessoas éticas são reconhecidas em comunidades éticas como pessoas *únicas* com uma biografia individual e ‘particular’ (...)” e querem ser estimadas como indivíduos que incorporam os valores compartilhados dessa comunidade de uma maneira particular. “A dialética do reconhecimento ético (...) repousa nesta tensão entre coletividade [aqueles portadores de atributos em comum] e individualidade, entre socialização e individuação.”<sup>285</sup> Quanto mais próxima e estável é uma comunidade ética, mais intensamente as pessoas reconhecem umas as outras como membros insubstituíveis e indivíduos únicos. Já ser reconhecido como “pessoa de direito” implica, em sua autonomia individual e capacidade de autodeterminação, ser respeitado de acordo com a lei: “pessoas de direito são, portanto, reconhecidas como legalmente *iguais* e como *indivíduos* independentes.”<sup>286</sup> Entretanto, a forma de reconhecimento aqui implicada possui limites claros: “a ‘máscara’ [do latim *persona*] da pessoa de direito é a máscara de sua aparência pública perante a lei, não a aparência pública como pessoa ética. (...) a forma de individualidade reconhecida e coletividades prevaletentes aqui é a da independência *respeitada* das pessoas como membros de uma comunidade legal. (...) Isso significa possuir o direito como uma pessoa de ser tratada como um igual e de ser respeitada em concordância com as leis que se aplicam a todos.”<sup>287</sup>

Em cada caso, a cada passo da evolução da “pessoa”<sup>288</sup> deu-se o pretexto para as pretensões seguintes: ampliou-se a exigência pelo reconhecimento do indivíduo como membro de igual valor na comunidade política, isto é, ampliaram-se os atributos de sua cidadania. No entanto, se isso implica uma *concessão* (de direitos), disto provém também uma maior *exigência*

---

<sup>285</sup> FORST, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, op. cit., p. 424-425.

<sup>286</sup> Idem, p. 430.

<sup>287</sup> Idem, p. 430-431.

<sup>288</sup> Forst também se refere aos conceitos de pessoa política e pessoa moral. O conceito de pessoa moral deriva do compartilhamento geral da experiência cotidiana, individual e ordinária de *ser humano*. Este atributo tão simples – a *humanidade* de cada um – é percebida e manifesta pelo indivíduo somente no contexto de sua inserção na comunidade do gênero humano. As pessoas são, portanto simultaneamente indivíduos vulneráveis e autônomos e membros da grande comunidade humana. O reconhecimento moral é este respeito recíproco último entre o *self* e o outro baseado nesta “humanidade” comumente vivida. Para Forst, embora a tese comunitarista de que problemas práticos, por sempre resultarem de conflitos em torno de um bem comum, entre pessoas eticamente situadas em comunidades específicas, *tenham de ser resolvidos dentro* de contextos intersubjetivos, ela não é suficiente, na medida em que não *diferencia* adequadamente contextos cujos problemas são justificados segundo perspectivas diversas. Daí a necessidade de se descreverem esferas de reconhecimento ético, legal, político e moral para uma concepção completa de justiça. O debate entre liberalismo e comunitarismo, que Forst explora, mostra que não basta mais apenas justapor o “bem e direitos individuais”, ou “*Sittlichkeit* e moralidade”, “contextos concretos e razão abstrata”: trata-se, antes, de situar a pessoa no cerne das questões de justiça, que se relacionam *simultaneamente* à pessoa ética, à pessoa de direito, ao cidadão e à pessoa moral. Somente a unidade destes contextos, segundo as ideias apresentadas, garantiria uma sociedade justa.

deste novo membro: capacitação cognitiva, cultural e política: “nesse meio tempo, acrescentou-se às qualidades esperadas de sujeitos que agem autonomamente com discernimento racional um patamar mínimo de segurança econômica e formação cultural.”<sup>289</sup>

Adicionalmente à ampliação do *status* de pessoa direito, Honneth frisa a ampliação do acesso material em cada etapa desse aprimoramento jurídico – uma vez que a demanda por reconhecimento está sempre ancorada também num incremento da segurança econômica – bem como a necessidade de uma formação cultural mínima, base da exigência de que a comunidade política seja constituída por pessoas razoáveis, capazes de defender argumentativamente seus interesses. Se por um lado é perceptível, por esta reconstrução, que o conceito de igualdade se aprimora *pari passu* às lutas por reconhecimento – relação esta que não pode mais ser ignorada – em que o sujeito, ao elaborar discursivamente sua vontade nos espaços públicos, refere-se a si mesmo positivamente como portador mínimo de um autorrespeito que almeja ser generalizado; por outro, tem-se o problema, a cada instante reiterado, de que nem todos os indivíduos possuem a formação cultural nem a seguridade econômica que os permite pleitear novos direitos sem coerções, neste sempre renovado processo de inclusão. Se o subprivilégio jurídico engendra o círculo vicioso em que a vergonha social (paralisante) só pode se romper mediante ação social, cujo pressuposto é a vontade imperativa de afirmar o autorrespeito individual (que não há) ao conjunto da sociedade, *é necessário um outro pilar*, no processo de reconhecimento, que evite que tal círculo vicioso, formador de bolsões de exclusão – desrespeito simbólico e material não protegido necessariamente pelo Direito –, se converta numa espécie de cinismo dos incluídos nos circuitos sistêmicos. Este pilar é a *solidariedade* aos que não possuem ou não encontram meios de manifestar – ainda – aqueles atributos mínimos mencionados: “a fim de se poder atingir uma autorrelação inquebrantável, os sujeitos humanos necessitam, além da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, da vivência de uma estima social que os permita referir-se positivamente em relação as suas qualidades e capacidades concretas.”<sup>290</sup>

A estima social – núcleo gerador de solidariedade – orienta-se pelo julgamento intersubjetivo de valores, capacidades e objetivos dignos de estima de numa comunidade ética de valores. Trata-se de uma variante desencantada da antiga *honra* das sociedades tradicionais. Este conceito de solidariedade, cuja construção timidamente se desdobra ao longo de algumas páginas (Honneth só falará expressamente de solidariedade quase ao fim do item justamente a ele

---

<sup>289</sup> HONNETH, A.: *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, op.cit., p. 190.

<sup>290</sup> Idem, p. 196.

dedicado!) irá, por fim, caracterizar-se – a despeito de sua intersubjetividade – por uma solidariedade predominantemente *intragrupal*.

Daí, tal qual fez Habermas, a solidariedade dever ser tematizada junto à afirmação dos direitos sociais que, muito mais que os direitos subjetivos, constituem-se de direitos de *seres sociais*, de sujeitos indissociáveis e constituintes do *bem comum*. As lutas por reconhecimento que, a partir da esfera privada burguesa, generalizam-se para o Estado (social), via consolidação de direitos sociais, marca a passagem da “sociedade burguesa” para uma sociedade cuja solidariedade social passa a ser uma prerrogativa do Estado. Nesta fase, as lutas geradas pelas formas tradicionais de solidariedade (solidariedade trabalhista ou classista) ocuparam um lugar central. Se em Habermas o reconhecimento jurídico e social aparece como dois momentos distintos, embora relacionados – expressos na dupla face direito/solidariedade – com uma nítida prevalência do polo “direito”, em Honneth ocorre o contrário: “A *consideração social*, segundo Honneth, diferencia-se então da relação jurídica, em princípio, pelo fato de que o indivíduo chega ao reconhecimento não como sujeito genérico, mas devido a sua *contribuição para a realização de propósitos sociais*”<sup>291</sup>, isto é, existe uma prevalência do indivíduo em sua singularidade insubstituível. Se em Habermas o Direito gera a solidariedade (embora essa relação certamente não seja assim tão mecânica), em Honneth é a solidariedade, o reconhecimento mútuo das individualidades em sua singularidade, que gera posteriormente direitos, pois “a consideração social está sempre conectada à *existência de um horizonte de valores intersubjetivo partilhado*”.<sup>292</sup> É pela solidariedade que as minorias éticas podem almejar sensibilizar as majorias “ao mostrar o seu valor” (em outros tempos diríamos: sua “honra”), ao demonstrar o merecimento, seja cultural, laboral, religioso etc., de serem reconhecidos como elementos dignos de tal, devido a sua contribuição nestes ou em outros campos. Entretanto, aqui, trata-se de um reconhecimento fraco, próximo à tolerância: assim o foi com os judeus na Europa, que por vários séculos realizaram trabalhos tidos como insalubres, nos curtumes ou na medicina; assim o é com os turcos e gregos na Alemanha reconstruída e com os negros no Brasil. É facilmente perceptível, no entanto, que este “reconhecimento” pode descambar, em determinadas situações históricas, para seu oposto. A solidariedade de Honneth depende de um alto grau de simetria, que

---

<sup>291</sup> ZÜRCHER, Markus D.: *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft: Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität*, Francke Verlag, Tübingen, 1998, p. 171.

<sup>292</sup> Idem. Vale lembrar, entretanto, que em sua obra *Leiden an Unbestimmtheit* (“Sofrimento de Indeterminação. Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel”), o direito voltaria a assumir um papel determinante na questão das lutas sociais.

determinadas formas de desigualdade econômica, cultural ou religiosa têm muita dificuldade em superar. Ela requer *tempo*, única maneira pela qual as minorias solidariamente reconhecidas deixam de ser, ainda assim, *minorias*, para fazerem, de fato, parte constitutiva do arcabouço ético de uma sociedade, sem que lhes seja lembrado seu passado minoritário. Por isso, a solidariedade de Honneth, a meu ver, ser do tipo predominantemente *intragrupal*, que só atinge níveis mais fortes se houver alguma forma de homogeneidade social ou, pelo menos, poucas discrepâncias gritantes.

Nesta reconstrução dos diversos estágios da gênese do respeito e reconhecimento, intersubjetivamente vinculantes, o Direito moderno surgiu como *medium* através do qual as propriedades universais dos sujeitos humanos, na fundamentação da justiça, operam de maneira *diferenciadora*. A estima social faz uma espécie de caminho inverso: esta forma de reconhecimento requer um *medium* social – a solidariedade – em que a expressão das diferenças e das particularidades individuais tencione por uma *universalidade*, cujo conteúdo reivindicatório pode posteriormente reclamar sua incorporação na autocompreensão cultural de uma dada sociedade. Esta autocompreensão é anterior ao indivíduo; constitui um universo ético de valores e objetivos sociais, perante os quais se obtém um padrão de julgamento social do valor do sujeito, podendo ser constantemente aprimorado conforme o êxito com que grupos ou pessoas, no interior de uma dada comunidade, imponham à coletividade seu valor, sua dignidade humana e grupal. Esse valor, a princípio, não parece distinguir-se profundamente do *mérito*, pelo qual a *biografia* de pessoas ou grupos, a partir de sua particularidade original, incorpora-se ou se reconhece, de maneira *universalizante*, no arcabouço ético-moral de uma sociedade.

Talvez a raiz da hesitação de Honneth entre este conceito forte, bem delineado e “realista” de solidariedade intragrupal, e aquele conceito plástico, certamente menos rigoroso de solidariedade ampla, *intergrupal*, esteja numa possível influência decorrente da leitura da obra de Bourdieu<sup>293</sup>, cuja “sociologia da reprodução” confere considerável peso à lógica do reconhecimento simbólico entre os grupos no interior da sociedade, ancorada numa sutil e inescapável – com auxílio da mídia – lógica *distintiva*, em que os grupos se reconhecem negativamente, afirmando seu *status* contra outrem, através do modo como se diferenciam um dos outros. Como essa lógica opera à maneira de uma “economia das trocas simbólicas”, a dimensão material e instrumental da distinção é sempre presente: o capital cultural ou simbólico

---

<sup>293</sup> Na obra de 1990, *Die zerrissene Welt des Sozialen*, (Suhrkamp, Frankfurt am Main), Honneth dedica um capítulo a Bourdieu.

converte-se em capital econômico e vice-versa, operando em sintonia dentro do “campo do poder”: por isso Honneth se refere à estima social também como *prestígio* e não deixa de contemplar o fundo econômico dos conflitos por reconhecimento, que nunca deixam de ser, também, *conflitos por redistribuição*.

Este tema deu azo a uma extensa controvérsia envolvendo Honneth e Nancy Fraser.<sup>294</sup> Na verdade, este tema é um desdobramento de uma crítica que Fraser há muito já fazia a Habermas: sobre a posse dos meios – entendidos em seu sentido mais amplo – da comunicação. Quem tem acesso a esses meios, não teria maiores chances de fazer valer seus pontos de vista nas arenas discursivas? Na introdução de seu texto “Toward a discourse ethic of solidarity” (“Rumo a um discurso ético da solidariedade”)<sup>295</sup>, Fraser já sugere a natureza de suas suspeitas: “Suponha (...) o caso de grupos dominantes na sociedade – aqui incluo dominância de classe, raça, bem como de gênero – que tivessem uma relação privilegiada com o que denomino ‘os meios sócio-culturais de interpretação e comunicação’”... Ou seja, se contra Habermas Fraser se referia ao problema da posse e do acesso aos meios de interpretação e comunicação, vocabulários, idiomas, referências, recursos retóricos etc. em relação aos supostos “potenciais de consenso inscritos na linguagem”, *mutatis mutandis*, contra Honneth, o problema é o acesso e a posse de bens materiais e simbólicos que possibilitem às pessoas “lutar por seu reconhecimento” – Fraser pensa a questão do reconhecimento por vias alternativas outras que aquela do “desenvolvimento moral” de uma sociedade. Embora não negue a importância das lutas político-contestatórias que estão no cerne deste desenvolvimento, as lutas por reconhecimento, tal como conceituadas em Honneth, seriam acríicas e ideológicas por não contemplarem a totalidade das lutas possivelmente inscritas neste conceito, encobrando o nexo evidente entre reconhecimento e redistribuição. Uma “Teoria Crítica do reconhecimento” só seria possível se fossem incluídas nas disputas políticas não apenas as exigências de participação paritária, pelo reconhecimento identitário, nos processos de decisão política, mas também exigências por igualdade material. Sem se aprofundar por demais nesta contenda, em que está em xeque mais o conceito de autonomia, e menos o de solidariedade, Honneth responderá a Fraser que

---

<sup>294</sup> Ver FRASER, Nancy e HONETH, Axel, *Redistribution and Recognition. A Political-Philosophical Exchange*. New York: Verso, 2003. O livro é inteiramente formado de réplicas e trélicas entre os autores sobre a questão: a (re)distribuição é condição para que haja reconhecimento ou o reconhecimento gera efeitos (re)distributivos? Fraser fica pela primeira parte da pergunta; Honneth, pela segunda.

<sup>295</sup> FRASER, N.: “Toward a discourse ethic of solidarity”, *Praxis International* 5:4, January 1986, p. 425-429. A citação é da página 425.

(...) a oposição entre “lutas por distribuição” e “conflitos por reconhecimento” pouco ajudaria, pois daria a impressão de que as exigências pela redistribuição econômica poderiam ser entendidas independentemente de qualquer experiência de desrespeito social. Para mim, no entanto, parece muito mais plausível interpretar os conflitos por distribuição como um tipo específico de luta por reconhecimento, no qual a disputa é acerca de uma avaliação adequada das contribuições sociais dos indivíduos ou grupos.<sup>296</sup>

Para Honneth, se as lutas por reconhecimento garantirem as condições para a formação de identidades e autorrealização individual, as questões redistributivas poderão ou não surgir em um dado momento no interior dessas lutas. “Eu procuro compreender os três princípios [amor, Direito e solidariedade] inicialmente como formas de reconhecimento com os quais atitudes específicas e considerações morais estão respectivamente associadas, e é somente onde as consequências relativas à distribuição de certos bens resultam simultaneamente destes três tipos de respeito moral que também me refiro, num sentido indireto, a princípios de distribuição.”<sup>297</sup> Conferir primazia aos princípios de redistribuição seria o mesmo que supor a necessidade do acesso a determinados bens, o que, inevitavelmente, levaria a uma determinada concepção de vida boa, coisa que Honneth prefere evitar, em face das necessidades de se manter um modelo suficientemente universal diante do fato do pluralismo<sup>298</sup>. De toda forma, apesar de suas contribuições para um alargamento do escopo do debate sobre democracia, com suas revisões do conceito de esfera pública e luta por reconhecimento, sempre em defesa de uma “paridade participativa”, Fraser não logra desenvolver um modelo próprio de democracia que poderia superar os “déficits institucionais” que apontara tanto em Habermas quanto em Honneth.

Mesmo assumindo sua posição neste debate, Honneth reconhece as dificuldades de dar um salto para um conceito amplo de solidariedade – sempre intuído e nunca abandonado – quando confrontado com um cenário material de reprodução simbólica que sublinha sobretudo as

---

<sup>296</sup> HONNETH, A.: “Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice”, *Acta Sociologica* December 2004 Vol 47(4): 351–364, p. 352-353.

<sup>297</sup> *Idem*, p. 359.

<sup>298</sup> Na verdade, Honneth admite uma concepção de vida boa na teoria do reconhecimento: “Logo, podemos dizer que nosso conceito formal de vida boa é determinado por aqueles três princípios de reconhecimento, o que implicaria que as patologias sociais têm de ser dignosticadas no pano de fundo de tais premissas normativas.” HONNETH, A.: “An Interview with Axel Honneth: The Role of Sociology in the Theory of Recognition” *in* *European Journal of Social Theory* 5(2), 2002, pp. 265–277, p.266-267. Ocorre que esta concepção de vida boa, ainda que deduzida de uma moralidade abstrata, não deixa de fazer referência a situações de vida concretas plenamente passíveis de circunscrição, ainda que de forma muito mais generalizada que as concepções de vida boa tipicamente comunitaristas. Afinal, não são todas as sociedades do planeta suficientemente cosmopolitas e, no tocante à divisão da riqueza social, justas, a ponto de se poder colocar o reconhecimento de identidades e formas culturais à frente de outras exigências, muito embora Honneth insista em afirmar que as questões redistributivas estão imbutidas nas lutas por reconhecimento e são por elas contempladas. Voltarei neste tema no último capítulo.

distinções. A solidariedade somente pode exercer aquela função de reconhecimento, não contemplada *apenas* pelo Direito, quando este penoso processo – por meio do qual o valor e a reputação de uma pessoa ou grupo, até aqui apenas *internamente* reconhecidos – logra superar as fortes barreiras distintivas, automaticamente processadas, que demarcam simbolicamente os grupos: “as relações de estima social, nas sociedades modernas, sujeitam-se a uma luta permanente, nos quais os diferentes grupos buscam elevar, por meio da violência simbólica, em referência a objetivos gerais, o valor das capacidades associadas ao seu modo de vida.”<sup>299</sup>

A ênfase cautelosa de Honneth na solidariedade intragrupos é decorrente de sua própria reconstrução, a partir de Hegel e Mead, das autorrelações práticas de reconhecimento, conforme esboçado na trajetória que principia com a individuação, indo do amor até a estima social, da esfera psíquica íntima até os círculos mais ampliados de sociabilidade. Honneth, seguindo essas etapas, só pode esbarrar primeiramente com um conceito de solidariedade que seja *interna* ao grupo, antes de poder pensá-lo para formas que o extravasem:

(...) esta proposta esclarece também a circunstância de o conceito de “solidariedade” encontrar, até aqui, particular aplicação nas relações de grupo que se encontram sob a experiência de resistência comum contra repressão política; aqui, é sobretudo a ampla concordância dominante de objetivos práticos, que subitamente cria um horizonte intersubjetivo de valores, nos quais cada um aprende a reconhecer, em igual medida, o significado das capacidades e qualidades do outro.<sup>300</sup>

Grosso modo, podemos concluir que em Honneth há um conceito de solidariedade certamente mais normativo que em Habermas (neste, um registro mais normativo aparece apenas mais recentemente, e num sentido fraco, como “tolerância”), mas Honneth não consegue ir muito além de um conceito de solidariedade circunscrito a grupos que compartilhem um mesmo horizonte ético, ou seja, intragrupal – embora frise que esta solidariedade é absolutamente indispensável para se pensar qualquer outra forma de solidariedade ampliada. Honneth não oferece também muitos meios para se pensar a solidariedade em condições de extrema desigualdade social, seja material como (consequentemente) simbólica. Uma solidariedade ampla e irrestrita aparece apenas como possibilidade inscrita no conceito, condicionada à ampliação das lutas por reconhecimento e da autocompreensão moral da sociedade.

---

<sup>299</sup> HONNETH, A.: *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, op. cit., p. 205-206.

<sup>300</sup> Idem, p. 208.

Toda esta reconstrução da dinâmica da formação das identidades pessoais e grupais no interior do mundo da vida é um preâmbulo para a real preocupação de Honneth: a determinação da *lógica moral das lutas sociais* que, conforme apresentará, pode ser rastreada historicamente na experiência moral do desrespeito – processo que vai além da interpretação utilitarista centrada na distribuição das riquezas materiais –, lida aqui, também, como o choque entre pretensões normativas amplas, de notável cunho emocional e identitário, por *reconhecimento*, e determinadas barreiras jurídicas<sup>301</sup> e/ou concepções de vida boa e digna – a eticidade específica de uma dada sociedade, numa dada época – que concretamente o frustra. Portanto, *luta social* tem aqui um significado específico que não se resume à mera consecução de interesses: “trata-se de um processo prático onde experiências individuais de desrespeito são interpretadas, de certa maneira, como experiências-chave por todo o grupo, de modo que elas podem influir como motivos diretores da ação na demanda coletiva por relações ampliadas de reconhecimento”<sup>302</sup> o que pressupõe, por sua vez, a existência de uma *semântica coletiva* “que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não somente o eu individual, mas também um círculo de muitos outros sujeitos.”<sup>303</sup>

É tal semântica, compartilhada pelo mundo da vida específico de um grupo, que alça certas experiências, a princípio individuais, de desrespeito, à dimensão ampliada de um problema coletivo, fornecendo à solidariedade intragrupal as bases da estima mútua com a qual este problema pode ser confrontado, na forma pública de uma *luta por reconhecimento*. Essas lutas são lutas entre “solidariedades” dos grupos que, quando resolvidas, potencialmente podem ter erigido uma solidariedade mais ampla. Assim, teoricamente, a reconstrução das lutas por reconhecimento evidencia as etapas do processo histórico do progresso moral das sociedades, permitindo-se também falar de um *processo de aprendizado moral* historicamente desdobrado no interior das mesmas, pelo qual se deduz a possibilidade imanente de novas etapas deste

---

<sup>301</sup> A posição do direito é ambivalente, pois, por outro lado, é o processo constante de superação de tais barreiras que o coloca como instância central na consolidação de posições neste processo ininterrupto de progresso moral: “(...) o reconhecimento jurídico contém em si um potencial moral capaz de ser desdobrado pelas lutas sociais, na direção de um aumento tanto da universalidade quanto da sensibilidade para o contexto.” Idem, p. 282-283. Ele constitui, portanto, tanto uma barreira quanto um poderoso meio de expansão da solidariedade e do reconhecimento: “(...) a relação jurídica moderna influi sobre as condições da solidariedade ao estabelecer as restrições normativas às quais, de maneira geral, a formação dos horizontes valorativos da comunidade deve estar submetida. Daí a questão em que medida a solidariedade tem de entrar no contexto das condições de uma eticidade pós-tradicional não poder ser aclarada sem uma referência a princípios jurídicos.” Idem, p. 284.

<sup>302</sup> Idem, p. 260.

<sup>303</sup> Idem, p. 262.

progresso, inscritas já no presente (daí, como dito, a possibilidade de se falar em uma solidariedade ampla intergrupos).

Com sua teoria das lutas por reconhecimento, Honneth não deixa também de colaborar no debate sobre a radicalização da democracia, e na contenda entre liberais e comunitaristas. Distanciando-se (a princípio) dos comunitaristas e incorporando as contribuições de Mead, Honneth não pretende desenvolver um conceito substancial de vida boa, mas apresentar aquelas condições formais pelos quais uma “autorrealização exitosa” (*gelingende Selbstverwirklichung*) seria possível<sup>304</sup>. Como a individualização é apreendida em sua íntima relação com os mecanismos de socialização, Honneth precisa de um conceito de comunidade pós-tradicional e de um correspondente conceito de solidariedade. Partindo das contribuições da teoria do discurso de Habermas (embora com ressalvas) e de seu conceito de solidariedade – como *outro* da justiça – Honneth apresentará seu conceito de solidariedade como *princípio de uma moral universal que tem de transcender as fronteiras do pertencimento fático* de determinados contextos éticos, *para relacionar-se às formas de reconhecimento mútuo* (Habermas busca exatamente a mesma transcendência, mas nos potenciais de consenso da pragmática universal). Embora Honneth critique o entendimento excessivamente funcionalista e unilateral da solidariedade em Habermas, excessivamente baseada nos discursos práticos, sua teoria do reconhecimento mútuo possui, como vimos, sérias barreiras à universalidade.

Ao buscar uma síntese entre a teoria da eticidade de Hegel (devidamente livre de suas premissas metafísicas) e a sociopsicologia de Mead, devidamente atualizada, Honneth faz uma releitura pós-convencional da terceira forma de eticidade não como *patriotismo*, mas como *reconhecimento intersubjetivo* de sujeitos autônomos e individualizados que se consideram, apesar das diferenças, *simetricamente*, enquanto seres do mundo social. Assim, àquela solidariedade, que em Habermas aparecia como resultado e condição da busca da justiça pelo direito, Honneth contrapõe um novo conceito, menos ancorado nas práticas discursivas: solidariedade, simplesmente, como *relação de reconhecimento simétrico*, apesar de, e devido a, as diferenças: “(...) a autocompreensão qualitativa de um sujeito desenvolve-se através do reconhecimento (e afirmação) por outros sujeitos, o que, por sua vez, *pressupõe reconhecer estes sujeitos como iguais*. Toda subjetividade é ‘constitutivamente’ relacionada à intersubjetividade

---

<sup>304</sup> O próprio Honneth situa sua teoria do reconhecimento num ponto médio entre a teoria moral kantiana e as éticas comunitaristas (ver p.276), isto é, entre as tradições que na teoria política seriam conhecidas como liberalismo e comunitarismo. Entretanto, seu conceito restrito de solidariedade intragrupal me faz suspeitar, da mesma maneira que de Habermas, que Honneth também alinha sua teoria crítica a um “comunitarismo pós-convencional”.

recíproca – e é assim em diferentes níveis de relação do *self* com outros.”<sup>305</sup> Mas coincidirá a *simetria jurídica* com uma *simetria fática*? Este é a grande crítica de Nancy Fraser que, como vimos, questiona se as condições para o reconhecimento não seriam ocas sem condições materiais mínimas, isto é: não teria a luta por reconhecimento *ter* de estar acompanhada por uma luta por redistribuição? Honneth, embora venha se defendendo bem, como vimos, não ignora ele mesmo quão capcioso é este problema. Considerando que o capital econômico, segundo um autor como Bourdieu, converte-se em capital simbólico e vice-versa, numa série de operações distintas que visam *demarcar simbolicamente grupos de status*, a crítica de Fraser a Honneth, a princípio, faz sentido. Se Honneth apontava em Habermas um *déficit normativo* das lutas de reconhecimento no mundo da vida, decorrente de uma excessiva ênfase nas possibilidades de consenso e não de conflito, Fraser aponta em Honneth um *déficit institucional*, isto é, uma ausência de discussão acerca dos meios materiais para se atingir condições fáticas de reconhecimento, que não seriam realizadas meramente pela evolução da “consciência moral” das sociedades, mesmo com a ajuda do Direito, diante de tantos entraves simbólicos operando inconscientemente. Ocorre que, para Honneth, questões de redistribuição são consequência do desrespeito às identidades, e a solução para iniquidades materiais requerem, antes, uma atenção às etapas normativas do desenvolvimento do respeito social, que naturalmente engendraria uma atenção a questões de distribuição material. Não se deve pensar que a questão de desrespeito deva vir acompanhada meramente por “redistribuição”: assim posta, sem aquela compreensão normativa, ela se torna mero assistencialismo. Desta forma, Honneth permanece ainda mais próximo de seu mestre do que supõe, como se observa na leitura que Forst faz da teoria do reconhecimento de Honneth: “(...) o conceito de reconhecimento torna possível interpretar os ‘contextos de justificação’ como ‘contextos de reconhecimento’. Isto permite uma visão diferenciada de diferentes formas de *relação com o self* práticas que, em diversos níveis, correspondem a relações entre *ser reconhecido* por outros e *reconhecer outros*.”<sup>306</sup> Talvez a grande contribuição de Honneth esteja na diferenciação entre (auto) respeito e (auto) estima – nuclear para a distinção entre “lei” e “solidariedade” – pela qual Honneth amplia, numa eticidade pós-tradicional (em que os contextos éticos se multiplicam em distintas necessidades de justificação), o entendimento da questão do reconhecimento para uma esfera anterior à

---

<sup>305</sup> FORST, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, op. cit., p. 413.

<sup>306</sup> Idem, p. 415.

imediatamente política e econômica. Cobre, com isso, certos déficits explicativos e cognitivos, de cunho quase “psicanalítico”, que poderiam servir à compreensão das raízes motivacionais de determinadas lutas ou demandas sociais e que, justamente por serem socialmente incompreendidas em sua profundidade, tornam-se impermeáveis à esfera pública ou intraduzíveis para sua linguagem específica. “Perder o autorrespeito significa tornar-se inapto a animar as demandas por direitos de reconhecimento como uma autoridade moral ao qual os outros tem de justificar a si mesmos.”<sup>307</sup>

Assim, sempre se pautando na gramática moral pela qual os conflitos afloram (muitos dos quais antes mesmo de se constituírem problemas de distribuição), a construção da sociedade como uma “comunidade ética ampliada”, em Honneth, decorre de uma progressão (*Stufenfolge*) histórica das lutas por reconhecimento, via lutas sociais, pelas quais grupos e indivíduos, na busca pela consecução de suas demandas morais por respeito, ampliam as próprias relações de reconhecimento e a pretensão da construção de um meio social sempre e cada vez mais apto a incorporar e reconhecer o outro. Embora Honneth não descarte a importância da linguagem nos processos de socialização e reconhecimento, sua ênfase não se dá tanto pela construção de condições ideais para a prática discursivo-argumentativa, na esfera pública, tampouco sobre questões de desigualdade material e de “acesso”, mas sim, privilegiadamente, nas próprias lutas moralmente motivadas dos grupos. A sociedade moralmente se transforma, ampliando sua capacidade para *reconhecer*, muito mais pela manifestação de um componente moral *afetivo*, pré-linguístico, que as lutas por reconhecimento geram, do que pela consolidação de *arenas discursivas privilegiadoras do melhor argumento*. Graças às lutas sociais, o processo de emancipação social ampliou-se, *pari passu* à institucionalização das formas de reconhecimento, especialmente sob o Estado social. Essa crítica ao formalismo de Habermas aproxima muito mais o conceito de solidariedade de Honneth dos fundamentos simbólicos do mundo da vida – pois se encontram ancorados num nível afetivo pré-linguístico, naquele senso de vida comum primordial – do que nas estruturas da linguagem articulada. Mais do que buscar uma teoria normativa das instituições, como Hegel, Honneth quer compreender de que maneira os padrões de interação gerariam uma eticidade democrática, nos quais os sujeitos autônomos e individualizados se reconhecem, também, como seres sociais, e não apenas como mônadas que alcançaram sucesso

---

<sup>307</sup> Idem, p. 434.

na busca de seus interesses particulares. Somente na reciprocidade solidária do reconhecimento, os cidadãos, enquanto seres sociais, concretizam a eticidade em sua forma mais elevada.

Finalizando, não fica claro, em Honneth, como essa “simpatia afetiva” se desenvolve a partir das relações jurídicas, fato que tampouco Habermas se interessou em responder. Outro ponto que chama atenção na solidariedade simétrica de Honneth, em contraste com a riqueza de sua teoria do reconhecimento, é o caráter tradicional da solidariedade intragrupal, baseado na consideração recíproca do valor social dos membros de uma dada comunidade.

Assim, se com Honneth o caráter afetivo do reconhecimento, através de uma consideração concreta, quase individualizada, é trazido à baila, permanece, entretanto, problemática a ideia da operacionalidade conceitual de um modelo de reconhecimento via solidariedade – entendida como consideração simétrica – numa sociedade pluralista com horizontes de valor múltiplos. Nada, em Honneth, indica como as solidariedades poderão de fato ampliar-se para uma “solidariedade humana”, embora, como repeti aqui várias vezes, esta possibilidade esteja inscrita. Na modernidade, com a pluralização dos horizontes de valor e o esfacelamento da categoria de “herança social”, os padrões de uma consideração social estável e estamental, e as percepções de pertencimento comunitário se perderam. Mas as ideias motoras da ordem burguesa, centradas na liberdade e justiça, conduziram a uma experiência tão alargada de diferentes visões de mundo, que uma das características básicas da modernidade é um estado prenhe de conflito cultural. Na medida em que este é desempenhado na arena social pelos diferentes grupos de uma sociedade, criam-se, não sem dolorosos confrontos, as condições para um reconhecimento, pela consideração social, que numa sociedade livre não é mais hierarquizada, mas simétrica. Daí a solidariedade, em Honneth, estar intimamente associada à ideia de uma relação de consideração simétrica, não substancial.

Ora, em Honneth, a existência de um horizonte de valor comum é pré-condição essencial para a consideração simétrica, portanto, à solidariedade. Em face ao “fato do pluralismo”, parece que Honneth não consegue se dissociar da perspectiva, quase comunitarista, das sociedades modernas almejando um objetivo comum. Resta a questão: se as solidariedades intragrupais podem ampliar-se incorporando outras, haveria uma solidariedade intragrupal privilegiada que teria, mais que as outras, possibilidades ou mesmo as prerrogativas para abarcar, “civilizada e solidariamente”, as demais? Na minha opinião, repito, Habermas e Honneth, sem o dizer expressamente, supõe para tanto as democracias ocidentais das economias centrais do Atlântico Norte.

Esta será a aposta de Hauke Brunkhorst com seu conceito de solidariedade como “patriotismo constitucional”.

### 2.1.3. Hauke Brunkhorst: Solidariedade e Patriotismo Constitucional

Enquanto Habermas desenvolve um conceito dúplice de solidariedade – como o “outro da justiça” e como “recurso escasso” do mundo da vida – e Honneth, como a terceira forma de reconhecimento (simétrico, formal e não-valorativo; portanto, não-substancialista), Hauke Brunkhorst – o último, mas não menos importante autor da Teoria Crítica contemporânea a se deter sobre o conceito de solidariedade, desenvolverá uma análise de cunho nitidamente sociológico, ancorando sua abordagem no estudo “evolutivo” das democracias e de seus marcos legais (portanto, constitucionais), no que se poderia designar uma *genealogia* do conceito de solidariedade<sup>308</sup>. No primeiro livro a tratar do tema, “Solidariedade entre Estranhos”, de 1997 (*Solidarität unter Fremden*), Brunkhorst conclui seu exame filosófico frisando a importância da constituição de uma solidariedade universal utópica para a própria manutenção da democracia<sup>309</sup>. Já em sua obra mais acabada, “Solidariedade: da amizade cívica à comunidade legal global”, de 2002 (*Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*), Brunkhorst examina a solidariedade universal do ponto de vista da evolução histórica das ideias e instituições, portanto, genealógico. Na conclusão deste segundo estudo, afirma que, desde a Revolução Francesa, o horizonte da cidadania (que ali se delineava) era a própria consolidação

---

<sup>308</sup> “Eu, de fato, procuro reconstruir a teoria marxista da crise sem utilizar a velha distinção marxista entre ‘simbólico vs. material’, ‘sistema vs. mundo da vida’ ou – como foi o caso entre o debate entre Fraser-Honneth – ‘reconhecimento vs. distribuição’. (...) o que eu pretendo conservar (com Habermas e contra os pós-marxistas) é a ideia de uma relação interna entre racionalidade comunicativa, democracia e solidariedade.” BRUNKHORST, H.: “Reply to critics” in *Philosophy & Social Criticism*, Sage Publications, vol. 32 n° 7, p. 825–838, p. 835. Quanto à abordagem *genealógica* de Brunkhorst, ver HOELZL, M.: “Recognizing the sacrificial victim: the problem of solidarity for critical theory” in *Journal of Cultural and Religious* vol. 6 no. 1, December 2004, p. 45-64.

<sup>309</sup> “Enquanto o movimento emergente, cada vez mais amplo e poderoso dos trabalhadores, dos sindicatos e da social democracia veio à tona como socialismo, a burguesia liberal concebia a solidariedade, em nível nacional, ocasionalmente cosmopolita e desterritorializada, entre cidadãos e homens, como direitos iguais. A democracia era – sobretudo para americanos e franceses – um projeto global. ‘Progresso’ e ‘solidariedade’ eram, para liberais, republicanos e socialistas, indistinguíveis. (...) Eu gostaria de acrescentar que o núcleo moral do ‘progresso na consciência da liberdade’ (Hegel) requer a *generalização* da solidariedade e a conversão da solidariedade *entre amigos (unter Freunden)* para a solidariedade *entre estranhos (unter Fremden)*. Isso pressupõe a despedida, com o distanciamento do conceito de amizade cívica política do antigo pensamento europeu, tanto dos ideais de ‘vida boa’ quanto da ‘felicidade pública’ social objetiva.” BRUNKHORST, H.: *Solidarität unter Fremden*, Fischer, Frankfurt am Main, 1997, p. 7-8.

(então utópica, mas a partir dali, dada) de uma *cidadania universal*, baseada na obrigação moral de se realizar o projeto igualitário entre estranhos, então introduzido pelos ideais revolucionários – como veremos, o chamado “patriotismo constitucional”, antes referido por Arendt como “patriotismo jacobino de direitos humanos”.

Como sua abordagem precisa recuperar os momentos-chave das revoluções sociais, especialmente europeias, que constituíram os pilares do desenvolvimento da democracia, Brunkhorst necessariamente também realiza uma releitura da modernidade europeia. “Todas as grandes revoluções europeias e ocidentais foram *revoluções jurídicas e constitucionais*.”<sup>310</sup> Se não chega a desenvolver uma teoria específica da modernidade, certamente desenvolve um enfoque muito original da mesma. Se na “tríade” dos valores básicos da modernidade – liberdade, igualdade e fraternidade, hoje lidas como “autonomia”, “equidade” e “solidariedade” – há uma nítida prevalência, em Habermas e Honneth, dos dois primeiros (ocupando a solidariedade um lugar importante, mas certamente subsidiário), em Brunkhorst esta valência se inverte: o foco está na solidariedade, cuja “evolução” está intimamente associada ao desenvolvimento da democracia. Portanto, de todos os autores da Teoria Crítica, Brunkhorst certamente é o que mais avança num conceito normativo de solidariedade.

Alguns elementos desta abordagem tratei no primeiro capítulo (este trabalho, como um todo, também não deixa de ser uma genealogia do conceito de solidariedade); agora darei um tratamento mais global ao seu pensamento.

Se a democracia e solidariedade caminham *pari passu*, foi possível, no primeiro capítulo, acompanhar o desenvolvimento da compreensão pré-moderna de democracia, quando a solidariedade era identificada com uma “faixa de amizade” entre membros de uma elite. Por conta das revoluções constitucionais europeias do séc. XVIII, num outro ramo de seu sentido, o conceito de solidariedade associou-se à compreensão moderna da democracia através de sua vertente judaico-cristã, por meio da qual o postulado cristão da fraternidade adquire uma forma política, universalista, fundada na ideia da inclusão ativa de todos aqueles subjugados pelo poder de alguns. No novo contexto inédito e revolucionário de autolegislação, todos os demais conceitos, remodelados na modernidade – bem público, justiça, solidariedade etc. – passam a orbitar segundo o conceito de liberdade. Democracia, como tal, não existe sem autonomia e

---

<sup>310</sup> BRUNKHORST, H.: “Die unvollendete Revolution der globalen Verfassungsordnung” (“A revolução incompleta da ordem constitucional global”), texto da conferência para programa de pós-graduação, “Verfassung ohne Staat” (“Constituição sem Estado”) ministrado na Humboldt Universität, Berlin, Maio de 2007, Manuscrito, 20 p., p. 1.

autodeterminação, mas tampouco pode se constituir como um elemento da soberania popular sem a força gerada pela coesão social.

Segundo o diagnóstico de Brunkhorst, a autoconstituição democrática de uma sociedade que se diferenciou funcionalmente tem de enfrentar dois *problemas estruturais de inclusão*, desencadeados pela modernidade. A democracia surge como uma resposta prática ao *problema da associação produtiva e estável* das inúmeras mônadas individuais – os indivíduos – súbita e radicalmente apartados do antigo contexto ético da comunidade, agora lançados no seio da sociedade, sem que para isso fosse preciso apelar à repressão maciça e à violência, que poderiam resultar na fragmentação da recém-urdida moderna sociedade. A democracia também comprovou sua potencialidade normativa e funcional em relação ao segundo problema de inclusão – a chamada “questão social”, que desde o séc. XIX já chamava a atenção dos intelectuais. A expansão ao direito de voto, instaurando uma democracia de massas igualitária circunscrita aos Estados-nação da Europa Ocidental e América do Norte, representou um notável contrapeso aos processos de pauperização e proletarização de amplas camadas da população, cada vez mais excluídas dos processos de concentração do capital. Tem-se, portanto, o problema da *exclusão do indivíduo*, uma ameaça real desde as guerras religiosas, e a *exclusão social* daqueles “libertados” pelos meios de produção, reduzidos à mera força de trabalho. Os mesmos pressupostos que garantiriam a economia de mercado e regulariam suas funções, criaram a miséria em massa, a proletarização e o “estranhamento” do indivíduo; sob a igualdade perante a lei, mascaravam-se favorecimentos classistas, da mesma forma que a soberania popular das repúblicas parlamentaristas representava, de fato, o domínio da burguesia sobre o proletariado. Entretanto, como incorporação institucional da solidariedade orgânica, as constituições tornam-se de fato eficazes quando o sentido da cidadania ativa pode ser compreendido como produto de uma *consciência revolucionária*; quando os resultados da *evolução social* podem ser empregados pela vontade<sup>311</sup>; quando uma generalização dos interesses, a vontade geral, pode tornar-se efetivamente “pública”.

---

<sup>311</sup> Para Brunkhorst, “revolução” é apenas um momento da “evolução” social (“re-evolução”), com a diferença de que a revolução é um momento de súbita lucidez dos processos sociais, enquanto a evolução social é um processo “cego” e imprevisível: “Na verdade, tudo é evolução, mesmo a revolução; no entanto, a separação da revolução da evolução possibilita aos atores sociais entender sua história como um *processo de aprendizado* exitoso ou fracassado.” Ainda nesta ideia de não cindir radicalmente evolução e revolução, Brunkhorst dirá, logo em seguida, que toda revolução só vinga mediante um reformismo bem-sucedido. Idem, p. 1-2.

Mas o êxito da interpretação prático-revolucionária da introdução social da constituição democrática foi observado em sua totalidade apenas nas já mencionadas regiões do Atlântico Norte. O processo de globalização, não apenas econômica e cultural, das constituições democráticas, impulsionadas cada vez mais no pós-1989, muitas vezes foi apenas nominal e constituiu, de fato, apenas a globalização do poder, do direito e do dinheiro. A questão é que a aceleração, em nível global, da evolução dos sistemas funcionais, não foi acompanhada, na mesma medida, pelo “sólido”, porém escasso recurso social chamado solidariedade. A ausência desse elemento num capitalismo desacoplado dos demais mediadores conduziu a uma regressão ao seu estado selvagem. A solidariedade, em sua vertente contemporânea *democrática*, na verdade, somente floresceu *no interior* das fronteiras dos Estados ocidentais do hemisfério norte (e entre eles), não se institucionalizando adequadamente nas constituições nominais e de fraca normatividade que se desenvolveram em parte da Europa Oriental, América do Sul e Central, Ásia e África. As assimetrias observadas neste contexto, de uma globalização realizada, sobretudo, do ponto de vista da integração sistêmica, trazem de volta à tona aqueles dois problemas de integração, agora ampliados para uma dimensão global. Enquanto o processo de *individualização global* se volta sobre a sociedade global sistemicamente integrada sob a influência do *fundamentalismo*, reproduzem-se novamente os mesmos problemas de integração que assolaram a Europa no séc.XIX, hoje na forma da *exclusão comunicativa* de uma *população excedente*, excluída não mais apenas dos meios de produção, como também dos circuitos comunicativos pelos quais sua condição de desrespeito poderia ser tematizada publicamente.

Portanto, o poder, o dinheiro e mesmo o direito globalizaram-se à custa da solidariedade, sobrecarregando-a imensamente. Se a globalização do séc. XIX se caracterizou pelo imperialismo; se a do séc. XX pela guerra e pelo genocídio, como também pela expansão da democracia e dos direitos sociais (bem-estar); a do séc. XXI já opera *um reordenamento global em nível jurídico*, que expressa evoluções concretas, embora ainda frequentemente apenas nominais, mas *potencialmente efetivas*, como fora outrora na Europa. A questão, para Brunkhorst, é que “as conquistas evolucionárias” nos últimos tempos foram efetuadas sem “consciência revolucionária”. A sociedade integrou-se “*negativamente* com um mínimo de solidariedade; para uma *integração positiva*, falta-lhe uma solidariedade democrática *politicamente inclusiva*.”<sup>312</sup>. As constituições democráticas nominais são efetivas, mas não

---

<sup>312</sup> BRUNKHORST, H.: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 2002, p. 18.

verdadeiramente democráticas, na medida em que descolam o Direito da política acoplando-o simultaneamente à economia. Trata-se, portanto, de uma “evolução que consome sua substância revolucionária”. Sem essa substância, dada pela consciência autônoma e pelas possibilidades de comunicação societária, que conferem validade à vontade geral, dentro de processos públicos de entendimento, o mero acoplamento da burocracia, direito e economia como um arcabouço sobre a sociedade – isto é, a constituição como integração sistêmica – torna tais constituições e regimes objeto de manipulação fácil de poderes particulares. Portanto, Brunkhorst, munido do referencial teórico de Habermas, enfrenta o problema que este preferiu não atacar: como evitar que o crescente aumento tanto da complexidade sistêmica, como cultural (pluralismo), agora global, ao requerer um crescente aumento da juridificação de âmbitos sociais cada vez mais amplos, se converta em controle, isto é, como assegurar que permaneça, a despeito de tudo isso, *democrático*?

Em linhas gerais, tais problemas de inclusão foram, como tudo o mais da Europa moderna, globalizados. Hauke Brunkhorst, em todos os seus escritos mais recentes, irá se ocupar, em suma, da seguinte questão: podem os potenciais solidários da democracia moderna, que solucionaram no âmbito europeu e norte-americano os mencionados problemas de inclusão, ser “exportados” para o resto do mundo, na esteira da globalização? Até o presente momento, apenas a exclusão foi exportada. É possível radicalizar, globalmente, a inclusão? Para Brunkhorst, *sem uma globalização da solidariedade democrática*, a resposta é negativa.

A seguir, gostaria de desenvolver as ideias centrais de Brunkhorst, a partir dos pressupostos do paradigma comunicativo, de maneira mais sistemática.

\* \* \*

Os pressupostos gerais, a teoria da sociedade, da ação e da modernidade com que Brunkhorst desenvolve sua *genealogia* da “solidariedade como democracia” são todos extraídos das duas obras capitais de Habermas, a *Teoria da Ação Comunicativa* e *Facticidade e Validade*, conferindo-lhes uma inusitada sistematicidade sociológica na forma de uma interessante releitura.

Assim, Brunkhorst partirá da definição genérica de Habermas, para quem as sociedades modernas são sociedades *estrutural e funcionalmente diferenciadas*, nas quais *os diferentes*

*grupos socialmente integrados são estabilizados pelos mecanismos sistêmicos e pelos media*<sup>313</sup>. Essa diferenciação atinge tanto o mundo da vida quanto os sistemas: o primeiro diferencia-se em distintos componentes (esferas de valor) com respectivos discursos e pretensões de validade (cultura/ verdade cognitiva; sociedade/ justiça normativa e pessoa/ autenticidade subjetiva); os segundos, ao diferenciarem-se externamente do mundo da vida, diferenciam-se também *funcionalmente* (internamente) em mercado e poder administrativo. Como sabemos, a diferenciação entre sistema e mundo da vida só pode operar, sem causar fissuras e processos anômicos na sociedade, se os sistemas funcionais estiverem estruturalmente acoplados ao mundo da vida comunicativo, a despeito de sua própria racionalização e diferenciação internas. Acoplados ao mundo da vida, os sistemas engendram dois planos de comunicação: um plano aberto, *allopoiético*, na medida em que depende do mundo da vida para abastecer-se simbolicamente, e um plano fechado, *autopoiético*, na medida em que tem de produzir informações de uso interno, segundo a lógica dos códigos binários já aqui apontada. “A energia que os sistemas necessitam para se autopreservarem não está, apenas, na *apropriação da natureza através do trabalho* (Marx), mas, especialmente nas sociedades modernas, cada vez mais na *produção permanentemente acelerada de variação comunicativa e inovação cognitiva*”<sup>314</sup> que só pode advir das fontes do mundo da vida.

Assim, as sociedades são modernas se, mais precisamente, contemplam as seguintes precondições: seu mundo da vida está diferenciado *internamente* numa pluralidade heterárquica de discursos socialmente inclusivos, cada qual com sua pretensão de validade, que constantemente *motivam alterações no curso e no autoentendimento de nossa vida social, cultural e individual*, e se, ao mesmo tempo, as estruturas sociais das sociedades cambiam da primazia da *estratificação social* para a *diferenciação funcional*.<sup>315</sup> Os sistemas funcionais clássicos – mercado, sistema político e sistema legal –, suficientemente decalcados do mundo da vida, autopoiética e reflexivamente gerados e organizados pelo dinheiro, poder administrativo e direito positivo, substituem com êxito os potenciais integradores do entendimento comunicativo.

Sem ainda adentrar na análise dos processos anômicos ou de colonização do mundo da vida – estes mais explorados por Habermas – Brunkhorst prefere, neste momento, frisar os efeitos

---

<sup>313</sup> HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995, p.228.

<sup>314</sup> BRUNKHORST, H.: “Constitutionalism and Crisis: The World Society between Democratic and Hegemonial Cosmopolitanism”, 55 páginas, p. 5. Texto-base das conferências realizadas em Flensburg em 2006 e 2007 sobre sociedade moderna.

<sup>315</sup> Idem, p. 6.

*estabilizadores* do sistema sobre o todo social, certamente influenciado pela leitura de Parsons e Durkheim. A diferenciação *interna e externa* (do mundo da vida e dos sistemas, respectivamente) produz um efeito semelhante àquele apontado por Durkheim em relação à divisão do trabalho: gera *solidez*, coesão – solidariedade. Enquanto os subsistemas atuam de maneira estabilizadora, Brunkhorst refere-se aos mesmos – sistemas mercado/economia, poder/política e direito positivo – como sistemas *inclusivos*. A princípio, com o advento das guerras religiosas sectárias, da economia de mercado e das cidades, e com o declínio dos poderes absolutistas e tradicionais, o indivíduo foi violentamente desterrado dos contextos tradicionais. Portanto, os subsistemas, inicialmente, cumpriram importante função *inclusiva e integradora*, substituindo aqueles meios decadentes de coesão social. Os germens dos subsistemas, que nos contextos tradicionais eram limitados pela estratificação social (estamental) e não possuíam qualquer gênese autopoietica, agora passam a engendrar-se a si mesmos, erigindo novas classes sociais e demarcando a estratificação através do êxito/fracasso que passa a gerir a mobilidade dentro das instituições de ensino, do mercado, da cultura, da vida política etc., criando assim, também, novos valores e sinais de sucesso.

No umbral da modernidade, as sociedades, assim, caracterizam-se por um mundo da vida racionalizado e diferenciado em esferas de valor que, por sua vez, possibilitam o surgimento de subsistemas reguladores autopoieticos capazes de canalizar, de partida, o dinamismo cultural do mundo da vida num círculo integrador estável. Em sua fase tardia, entretanto, tendem a consolidar, justamente por esta estabilidade, a dominação política e social, a hegemonia cultural, a sociedade de classes, o manejo interessado dos recursos materiais e simbólicos, conduzindo, assim, a um desequilíbrio neste círculo (a princípio) virtuoso de integração, isto é, àquilo que Habermas designou “colonização do mundo da vida”.

Dessa forma, Brunkhorst define dois processos distintos que marcam as transformações sociais na alta modernidade. Simultaneamente aos processos *revolucionários* bem conhecidos e cujas consequências foram já bastante exploradas, existem os processos meramente *evolucionários*, não num sentido positivista, mas literal mesmo, por meio dos quais a sociedade gradativamente foi se especializando e se diferenciando em mercados, ciência neutra, direito positivo, seitas religiosas com suas convicções éticas, amor romântico, educação extrafamiliar, arte autônoma, política profissionalizada e autoconsciência individual, segundo padrões e dinâmicas imprevistos. Os processos evolutivos amadurecem as instituições, dentro das quais fermentam novas ideias e ambições. “No curso da auto-reprodução altamente especializada dos

sistemas sociais para economia, direito, transporte, tecnologia, formação, política, intimidade, arte, comunicação de massa, medicina, esporte e até mesmo sexualidade, correproduzem-se não mais automaticamente, a solidariedade, a cidadania, a participação na vida pública, a ajuda caritativa ao próximo. O sistema consome a substância humana sem renová-la.”<sup>316</sup> As formas de solidariedade cívica e fraternal decompõem-se, num ritmo ou noutro, diante da diferenciação funcional. Novas formas sistêmicas de integração social se fazem independentemente do cimento solidário.

Ao contrário dos âmbitos comunicativos que se nutrem das fontes do mundo da vida, a comunicação sistêmica possui uma eficiência semelhante à dos modelos cibernéticos, capazes de gerar respostas automaticamente para situações específicas segundo oposições binárias, sem sequer tematizar questões<sup>317</sup>. O sistema, desatado de seus elementos humanos, é, portanto, muito mais eficiente que os onerosos quiproquós gerados comunicativamente. Este descompasso entre o crescimento e desenvolvimento dos sistemas e do mundo da vida conduz inevitavelmente a problemas sociais estruturais, insolúveis pelos próprios meios sistêmicos: “não por acaso, portanto, os sistemas fechados autopoieticos como mercado e poder produzem *através das próprias operações* a exclusão (ao menos parcial) de grande parte da população”<sup>318</sup>, embora o ideal do funcionamento sistêmico fosse, contraditoriamente, a plena inclusão da população e o aproveitamento máximo individual de sua capacidade produtiva. Neste contexto, o próprio Direito corre o risco de operar como justiça de classe, segundo a lógica acima apontada para os demais sistemas. Ora, o Direito possui a função de “assegurar expectativas” através da generalização congruente de expectativas de comportamentos. Mas o Direito só pode “cumprir satisfatoriamente” esta função “na medida em que o princípio da inclusão e da diferenciação funcional (...) forem institucionalizados”<sup>319</sup>, e isto só é possível mediante “um padrão igualitário de solidariedade orgânica” institucionalizada.

Os processos críticos da sociedade moderna, tal qual essa sociedade mesma, é um processo complexo e multidimensional, e possui uma genealogia imbricada tanto com a do Estado-nação, da democracia, e do constitucionalismo.

---

<sup>316</sup> BRUNKHORST, H.: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 2002, p. 114.

<sup>317</sup> ver: OFFE, Claus: *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984. Neste texto, o autor explora como os sindicatos e o partido apenas podem agir contrafactualmente segundo os problemas delimitados pelas instâncias políticas e pelo aparato estatal, cuja natureza “monológica” nos força naturalmente a alinharmos-nos aos interesses e à lógica sistêmica.

<sup>318</sup> BRUNKHORST, H.: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, op. cit., p. 126.

<sup>319</sup> APUD NEVES, Marcelo: *Symbolische Konstitutionalisierung*, Berlin, Duncker & Humboldt, 1998, p.70

Na esteira de Marx, que vê a sociedade moderna emergir por uma série de eventos revolucionários e críticos na esfera produtiva, Brunkhorst, dentro do paradigma comunicativo, enxerga estas mesmas forças destrutivo-criativas como eventos deflagrados a partir da esfera comunicativa. Tais crises não resultariam apenas da diferenciação funcional, do poder político e da economia de mercado, que se voltam, cegos, sobre a sociedade, como dominação e colonização. O dinamismo destrutivo tem também origem na diferenciação e racionalização discursivas internas, que podem gerar o predomínio de uma determinada esfera de valor sobre as demais. As guerras religiosas e ideológicas, por exemplo, são resultados da liberdade descontrolada da esfera cultural. Assim, Brunkhorst enumera – baseando-se na leitura do Polanyi de “A Grande Transformação”, de 1944 –, três grandes conflitos de cunho produtivo-comunicativo capitais para o advento e consolidação da modernidade, que podem ser entendidos como um processo de *desacoplamento social e institucional* de: (a) religiões e indivíduos, nos séculos XVI e XVII, que geraram as guerras civis religiosas; (b) dos poderes públicos, nos séculos XVIII e XIX, que geraram as revoluções constitucionais e (c) dos mercados de trabalho e bens, nos séculos XIX e XX, que geraram os conflitos entre classes sociais.

A súbita e violenta dissolução dos contextos éticos tradicionais, também compreendidos como processos de individualização e dessocialização, associados ainda à invenção da imprensa e do acirramento das trocas comerciais e culturais, possibilitaram o acúmulo de poder comunicativo necessários à liberdade religiosa e à autonomia pública. Estes geraram fortes movimentos sectários, dos quais a revolução protestante foi o exemplo mais acabado, só possíveis com a desintegração das antigas formas de consciência coletiva, e associam-se – valendo de uma terminologia habermasiana – às *crises de motivação*. O sectarismo protestante, ainda no âmbito do sagrado, abriria as portas, posteriormente, para outras formas de sectarismo, sobretudo seculares, que estão na base dos conflitos ideológicos, apenas possíveis com indivíduos suficientemente livres de contextos éticos que, assim, possuíam condições cognitivas de afirmar suas próprias pretensões de verdade.

Já os conflitos constitucionais acerca da autonomia pública tiveram origem na coevolução da esfera do direito, da esfera pública, e do poder administrativo (que contraditoriamente assistiu a uma concentração absolutista de poderes, paralelamente à institucionalização de uma divisão embrionária de poderes), resultando nas chamadas *revoluções constitucionais*, primeiro na América, depois na França. Nesta, os conflitos resultaram das tensões insolúveis entre o poder absolutista, as cortes cada vez mais independentes e de uma

esfera pública emergente; nos EUA, das tensões entre o despotismo absolutista inglês e o ethos protestante e individualista das colônias americanas. Estes conflitos associam-se às *crises de legitimação*.

Por fim, nos conflitos classistas dos séculos XIX e XX, tem-se uma sobreposição do individualismo empreendedor, da consolidação da ética (protestante) do trabalho, da completa separação entre mercado, Estado e sociedade, que, assim desregulados, geraram as guerras civis e as lutas sociais. A expansão da economia desregulamentada propiciou, simultaneamente, a “inclusão” daqueles subitamente livres na esfera produtiva, ainda que na forma *excludente* dos exércitos de reserva, e a “exclusão da esfera do consumo”, em suma: as lutas entre capital e trabalho. Associam-se às *crises econômicas e de legitimação*.

De maneira sintética, é possível, assim, distinguir as seguintes diferenciações e tipos de crises constitutivas das sociedades modernas: (1) diferenciação entre indivíduo e sociedade (“dessocialização”), associada à crise de motivação; (2) diferenciação estrutural entre sistema e mundo da vida, associada à crise de legitimação; (3) diferenciação discursiva interna do mundo da vida, associada à crise de “pluralização”; e (4) diferenciação externa funcional dos subsistemas, associada às crises de legitimação, de racionalidade e econômicas.

Tais crises, segundo Brunkhorst, geram dois abrangentes *problemas de inclusão* decorrentes, como vimos, da diferenciação sistêmica: (I) a *dessocialização do indivíduo* e a (II) *proletarização da sociedade*. Ambos os problemas, definidos como problemas de inclusão individual e social, que no princípio da modernidade manifestaram-se respectivamente nas guerras religiosas e no séc. XIX como luta de classes, tiveram consequências inusitadas para o Direito. Mas antes que o princípio igualitário e politicamente inclusivo da autolegislação pudesse ser institucionalizado de maneira normativamente eficaz (processo este em curso desde as revoluções constitucionais e das lutas de classe entre os séculos XVIII e XX), tais problemas de inclusão geraram, nessa ordem, primeiro uma solução estável, consensual e ampliável do problema do pluralismo e, em seguida, um aumento crescente da participação política dos estratos populares, incorporando duradouramente na agenda política, desde então, a questão da realização, via Estado, da democracia.<sup>320</sup> Tais problemas, nas sociedades globais centrais (leia-se do Atlântico Norte) geraram soluções tão promissoras, pois “produziram a *façanha evolucionária*

---

<sup>320</sup> Ver T.H. Marschall

(*evolutionäre Errungenschaft*) do acoplamento estrutural (Luhmann) do direito, política e economia, a partir dos *resultados revolucionários* da autolegislação igualitária.”<sup>321</sup> Assim:

A Constituição dos Estados democráticos é, simultaneamente, a solução *evolucionária* dos problemas funcionais – o esforço em harmonizar os sistemas heterárquicos entre si e com seu meio ambiente humano – e a solução *revolucionária* do problema normativo, que precisa renovar a solidariedade no curso dos processos de diferenciação através da autodeterminação. Na verdade, tudo é evolução, mesmo a revolução, mas ela – a constitucionalização do poder político, a positivação dos direitos humanos, e a transformação da soberania do Estado em soberania popular – é, ao contrário da evolução natural dos sistemas funcionais, uma realização moderna dos sujeitos socializados, uma via alternativa para novas ideias (Weber), em cujos caminhos prossegue a história. Os resultados “inesquecíveis” da revolução – segundo a célebre formulação de Kant – assim o são não porque estariam registrados na memória das autoridades e documentos, mas porque se enraizaram profundamente na memória normativa de um público massivo, que através de uma esfera pública revolucionária, da imprensa, da filosofia, da poesia conduzem a uma sempre renovada vida, a um plebiscito diário e que tem de ser transformado no poder comunicativo.<sup>322</sup>

Desta forma, foram mencionadas as diferenciações *primárias* da modernidade e suas respectivas crises, bem como a solução vislumbrada, expressa no conceito de “patriotismo constitucional”. Mas Brunkhorst fala também a respeito das diferenciações *secundárias* ou *segmentárias*, que deram origem aos chamados Estados-nação modernos. Estas diferenciações possuem também, como todos seus conceitos-chave, uma genealogia particular, que se desenvolve paralelamente. A opção por tratá-las separadamente é meramente didática.

As origens do Estado-nação moderno remontam às revoluções papistas dos séculos XI e XII<sup>323</sup>. Estabilizados já no séc. XIX, os Estados-nação possuem algumas características em comum. De um ponto de vista *legal*, o Estado-nação é um sistema de distintos corpos jurídicos e uma comunidade de cidadãos com determinados direitos; do ponto de vista *ético*, tais cidadãos identificam-se com uma comunidade nacional e, igualmente, com uma determinada concepção de vida boa mais ou menos homogênea; e, finalmente, do ponto de vista da *moral universal*, os

---

<sup>321</sup> BRUNKHORST, H.: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, op. cit., p. 136.

<sup>322</sup> Idem, p. 136-137.

<sup>323</sup> “Desde então, descreve-se a sociedade como moderna. A revolução, iniciada em 1075 com o *dictaus papae*, encerra-se em 1225 com o compromisso redigido entre as partes papistas e imperiais – a Concordata de Worm. Seu resultado intencional e, finalmente, *consensual*, era a *constitucionalização e juridificação do reino de Deus e de seus corpos seculares*. Aqui se inicia a história do direito constitucional moderno e ocidental, cujo cerne é a normatização legal da relação entre poderes diversos, dos organismos políticos e jurídicos. (...) O resultado mais importante, não intencional e planejado, da revolução papista, foi a *diferenciação funcional do direito*. O antigo ordenamento jurídico pré-moderno converteu-se, no séc. XII, em *sistema jurídico*.” BRUNKHORST, H.: “Die unvollendete Revolution der globalen Verfassungsordnung”, op. cit., p. 3.

cidadãos individuais dos Estado-nação passam gradualmente a enxergar a si mesmos como seres humanos potencialmente portadores de *direitos humanos universais*, isto é, potencialmente integrantes de uma comunidade legal ampliada para toda a humanidade, fato este só possível, contraditoriamente, pelas delimitações que o próprio Estado-nação criou para si. Estados-nação são *sistemas sociais de concentração e acumulação de poder* que, a despeito de suas diferenças, possuem as características em comum acima apontadas; projetadas transcendentemente, permitem vislumbrar uma universalidade, que hoje, segundo Brunkhorst, é cada vez mais evidente.

Os Estados-nação emergiram concomitantemente à diferenciação interna do mundo da vida e à diferenciação funcional externa dos subsistemas. Enquanto a *diferenciação primária* dos subsistemas é resultado da necessidade de se estabilizar externamente um mundo da vida racionalizado e internamente diferenciado, a *diferenciação secundária* dos Estados-nação em territórios segmentados é fruto dos efeitos destrutivos e desestabilizadores causados pela *diferenciação estrutural* entre sistema e mundo da vida. Em suma, se a diferenciação primária, fruto de um incremento de racionalidade, teve efeitos estabilizadores, a diferenciação secundária, pela qual surgiram os Estados, teve por função precisamente aumentar o controle sobre os próprios efeitos destrutivos (da diferenciação primária), isto é, através da concentração de poder. As funções agregadas pelos Estados, suas prerrogativas técnicas e competências legais, nada mais são que uma tentativa de dar conta de todos os riscos e problemas sociais possíveis, especialmente porque os subsistemas, por serem autopoieticos, são cegos aos efeitos que geram sobre o todo o social.

Portanto, os Estados-nação emergem como centros de poder que agregam tanto os sistemas funcionalmente diferenciados como as esferas públicas autônomas, constituindo, portanto, centros de convergência das funções e discursos da sociedade moderna, através dos quais, funcional ou normativamente, estabilizam o incrível dinamismo material e simbólico da reprodução social.

Através desta releitura sintética que faz dos principais pontos das teorias de Habermas, numa interessante reconstrução genealógica dos Estados, democracias e da própria modernidade europeia, Brunkhorst tece algumas considerações próprias. Segundo ele, o grande avanço do moderno Estado-nação foi a busca “funcionalmente necessária e normativamente justificada” pela *exclusão das iniquidades* de seus territórios, primeiramente legal (e religiosa), depois

política e, finalmente, social.<sup>324</sup> Assim, somente os modernos Estados nacionais, bem ou mal, tornaram-se aptos a acumular suficiente poder para, sequencialmente, finalizar as guerras religiosas, institucionalizar as liberdades individuais, abafar as lutas de classe (ainda que, muitas vezes, pela repressão autoritária), minimizar a autonomia do mercado pela introdução dos regimes de bem-estar e, sobretudo, institucionalizar uma *permanente revolução legal inclusiva* através do uso público da razão:

Se a lei possui a função conservativa de garantir as relações sociais (ou estabilizar expectativas); e a política, a função progressiva de mudar as leis e expectativas, então a função da *constituição* é combinar as funções conservativas e progressivas da lei e da política. Constituições são conservativas na medida em que *garantem* o acoplamento estrutural entre lei e política, mas são progressivas na medida em que possibilitam (...) uma *revolução constitucional permanente* ou *legal*. A função progressiva da constituição é que possibilita a construção do povo como uma *soberania em aprendizado*. O que a constituição conserva é o progresso: o espírito da revolução.<sup>325</sup>

Entretanto, não basta o acoplamento estrutural para solucionar o problema da dissolução da solidariedade. A exigência por fraternidade e igualdade política “surge primeiramente na agenda das lutas constitucionais quando a ‘separação e acoplamento simultâneos do direito e política’ são reconhecidos como uma *realização revolucionária* de uma carta de *direitos*, que o *povo como Estado* constitui politicamente. No exercício inédito da soberania popular, possibilitado pela constituição, os meros sucedâneos de episódios evolucionários cegos transformam-se em algo ao menos desejado retrospectivamente pelos atores, em história reconhecidamente digna; e os fatos da evolução, em registros de nossa vontade.”<sup>326</sup>

Dessa forma, certamente a mais notável conquista dos Estados, segundo Brunkhorst, foi a estabilização e generalização de *regimes constitucionais*. Através do sistema legal constitucional, o Estado pôde ao longo dos últimos séculos manter e reproduzir todo um conjunto de funções e diversificações muitas vezes contraditórias, sem colocar seriamente em risco sua própria autonomia<sup>327</sup>. Até aqui, é possível notar que Brunkhorst recupera aquela visão cara a

---

<sup>324</sup> Mais ou menos em concordância, portanto, com a conhecida sequência do desenvolvimento dos direitos, apontada por T.H. Marshall.

<sup>325</sup> BRUNKHORST, H.: “Reply to critics”, op. cit., p. 836.

<sup>326</sup> BRUNKHORST, H.: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, op. cit., p. 138.

<sup>327</sup> “A grande realização do Estado constitucional ocidental foi manter sob controle as tendências destrutivas do capitalismo e da religião. Até agora, não existe um equivalente a isso no âmbito pós-nacional, e o Estado nacional sozinho não consegue mais levar essa tarefa adiante, nem mesmo com boa vontade e com as maiores coalizões.” BRUNKHORST, H.: “Unificação Desigual: Poder transnacional e crise de legitimação na Europa contemporânea” in

Durkheim acerca da solidariedade: de uma forma ou de outra, ela está espalhada pela sociedade, mas ora concentrada demais em algumas esferas (e, eventualmente, transmutada num tipo de solidariedade “contra” algo), ora esvaziada em outras. O problema está, portanto, em como equilibrar estes desníveis e transmutações opositivas numa solidariedade universal, que englobe e direcione as demais. Por isso, no processo de diferenciação interna e externa das sociedades na modernidade, Brunkhorst não tece julgamentos morais ou históricos, tampouco toma partido por uma visão funcionalista ou classista: se os subsistemas, de fato, na modernidade avançada colonizam e colocam em sério risco o mundo da vida, este não seria nada sem o efeito estabilizador dos primeiros, através dos quais seu dinamismo comunicativo e criativo pôde ser direcionado produtivamente. Se o capitalismo produziu sérias formas de exclusão e iniquidade, não menos verdade é também o fato de que, através dele, as massas foram incluídas numa nova solidariedade pós-tradicional, em que a autonomia dos indivíduos foi mantida e crescentemente fomentada. Para Brunkhorst, não haveria democracia sem capitalismo:

A relação entre *capitalismo e solidariedade* é ambivalente. Mesmo que os efeitos negativos do crescimento capitalista estejam destruindo todos os laços sociais de solidariedade existentes, como Marx e outros descreveram sucessivamente, o capitalismo não apenas destrói a solidariedade; sua autorreferencial “expansão pela expansão” (Hannah Arendt) também libera e capacita novos recursos de solidariedade humana. Embora não haja uma ligação interna entre capitalismo e solidariedade, como os antigos filósofos liberais acreditavam, entre os quais Adam Smith ou Jeremy Bentham, o livre-mercado, bem como o crescimento acelerado do capital, do trabalho e de todas as forças de produção e produtividade desde os antigos tempos do *capitalismo moderno, racional* (Max Weber), estão *externamente* relacionados à solidariedade, e em particular ao *crescimento e expansão da solidariedade* democrática. O capitalismo globalizado, portanto, é uma condição necessária à expansão cosmopolita da solidariedade, mas não de todo suficiente. Até hoje, somente o capitalismo foi capaz de engendrar todos os meios de produção, circulação e comunicação, por um lado; e a burocracia racional, disciplina laboral e a capacidade planejada necessárias ao alargamento dos laços de solidariedade, por outro.<sup>328</sup>

Portanto, tudo parece ser, para Brunkhorst, uma questão do correto equilíbrio entre os desenvolvimentos evolutivos cegos dos diversos componentes da sociedade. Daí os regimes constitucionais com separação de poderes, *rule of law*, e, sobretudo aqueles alimentados pela

---

Novos Estudos Cebrap n° 76, novembro 2006, p. 103-121, p. 120. Entrevista concedida a Sérgio Costa. Tradução de Denilson Luis Werle.

<sup>328</sup> BRUNKHORST, H.: “Globalizing Solidarity: The Destiny of Democratic Solidarity in the Times of Global Capitalism, Global Religion, and the Global Public” in *Journal of Social Philosophy*, Vol. 38 No. 1, Spring 2007, 91–109, p. 91-92.

constante formação política da vontade proveniente do mundo da vida – isto é, os regimes que, além de constitucionais, são democráticos – serem a forma de organização social mais forte jamais criada: afinal, venceram a II Guerra e a Guerra Fria. O poder dos Estados modernos parece aumentar com a pluralização, diferenciação e separação de instituições e corpos legais de poder, simultaneamente à implantação de direitos mantenedores da autodeterminação individual e coletiva, em novas formas políticas de auto-organização. Como vimos, “evolução” e “revolução” não se diferenciam essencialmente; os últimos são eventos “corretivos” das disfunções evolutivas cegas e tendem, em sociedades constitucionais cada vez mais autoconscientes, a desaparecer ou minimizarem-se. Daí, portanto, o constitucionalismo não ser apenas um avanço funcional, mas também normativo, uma vez que nos regimes constitucionais democráticos, os subsistemas políticos e legais permanecem suficientemente porosos ao aprendizado decorrente dos embates nas esferas públicas e das lutas por reconhecimento. Daí, portanto, a constituição ser uma “revolução permanente”.

O Estado-nação, uma vez tendo-se tornado democrático, obteve não apenas o *poder administrativo de excluir iniquidades* com respeito a *direitos individuais, participação política e igual acesso ao bem-estar social e oportunidades*. Somente o moderno Estado-nação teve não apenas a *ideia*, mas também o *poder* para tanto. Até agora, todos os avanços na relutante *inclusão do outro* são avanços do moderno Estado-nação. No final, foi o avanço da democracia de massas igualitária que transformou as sangrentas lutas revolucionárias acerca da autonomia pública numa *revolução legal e permanente*.<sup>329</sup>

Em suma, para Brunkhorst, o grande mérito dos modernos Estados nacionais foi *excluir as iniquidades* através de um forte acoplamento dos sistemas funcionais na democracia. As democracias de massa orientadas por uma carta legal legitimamente constituída não apenas foram bem sucedidas em controlar as forças cegas da técnica, da produção e do poder administrativo, mas também dos sectarismos decorrentes da especialização das esferas de valor do mundo da vida. Sucessivamente aprimorados ao longo das revoluções papais no séc. XI e XII, nas revoluções protestantes no séc. XVI, na revolução inglesa no séc. XVII e, já próximos de seu sentido moderno, com as revoluções francesa e norte-americana no séc. XVIII, os regimes constitucionais obtiveram notável êxito em, respectivamente, converter o individualismo destrutivo da era das guerras civis religiosas em *direitos subjetivos* positivados e

---

<sup>329</sup> BRUNKHORST, H.: “Constitutionalism and Crisis: The World Society between Democratic and Hegemonial Cosmopolitanism”, op. cit., p. 16

institucionalizados *sem perda de autonomia*; os Estados absolutistas despóticos em Estados constitucionais *sem perda de poder*; e os mercados livres excludentes e exploradores em economias de bem-estar social *sem perda de produtividade*.

Frutos da modernidade, os Estados nacionais e, sobretudo, as sociedades que se desenvolviam no seu interior, nunca deixaram de manifestar uma vocação universalista, global.

Mesmo com o seu individualismo institucionalizado e poderes sancionatórios individualizados; com mercados desregulamentados e inclusivos para capital e trabalho; com profissionais especializados; poder político e direito positivo; com ciência, arte e religião independentes; prisões e hospitais; família nuclear e vida amorosa livre; até a primeira metade do século XX, a sociedade funcionalmente diversificada permaneceu, ainda, europeia, a despeito da influência inegável dos EUA e do Japão. Até aí, as aventuras dos Estados nacionais ao redor do globo apenas foram realizadas em nome de seu imperialismo, e o mundo permanecia ainda no rastro da *Sonderweg* europeia, como havia apontado Weber: no caminho aberto pelo racionalismo ocidental, mais especificamente, europeu. A moderna sociedade weberiana não é (ainda) uma sociedade global, mas uma sociedade regional – daí seu inquestionável eurocentrismo.

Mas com o fim da II Guerra Mundial, o imperialismo clássico feneceu e, finalmente, a sociedade moderna se tornou, de fato, aceleradamente global. O pós-guerra representou uma “segunda chance” à democracia na Europa. O desenvolvimento econômico inimaginável para quem havia saído das ruínas da II Guerra resultou no fortalecimento do Estado-nação e da social-democracia, contrariando os prognósticos da expansão de uma “política imperialista” decorrente da disputa pela hegemonia no pós-guerra.

Neste ínterim, não apenas se verificou a emergência de uma cultura global estandardizada, mas um processo global de estabilização do mundo da vida racionalizado por sistemas funcionais igualmente globalizados, pelos quais o *individualismo* e a construção de *planos de vida racionais* tornaram-se inevitáveis em praticamente todas as sociedades do planeta. Da mesma forma, a integração social, em todo lugar, se vê sobre a pressão da *inovação cultural* e da *legitimação universal*. A reprodução simbólica do mundo da vida pressupõe, no plano individual, societário e cultural, sua reprodução material por meio do acesso aos sistemas funcionais, especialmente economia e educação. Ocorre que, na modernidade avançada, a população de todas as sociedades veem-se dependentes das mesmíssimas exigências de inserção nos sistemas funcionais (sem mencionar aqui a questão das desigualdades no acesso a eles). Logo, todos os cidadãos do mundo, além de serem forçados a individualizarem-se, dependem de

formação educacional padronizada e de acesso a mercados. Via de regra, os Estados nacionais, dentro de sua busca particular em excluir internamente as iniquidades, procuram oferecer os meios adequados para a consecução destas exigências.

Desta forma, na esteira de todo este processo de assimilação global das diferenciações sistêmicas, paralelamente aos processos de descolonização, expandiram-se pelo “terceiro mundo” os modelos constitucionais europeus, implantados exitosamente. Embora essa “importação” constitucional não tenha sido feita sem contradições e descompassos, o fato é que as formas de democracia representativa em que elas se baseavam acabaram por “ocidentalizar” a periferia, aqui, menos sob o ponto de vista já amplamente explorado da economia e da cultura de massas, e mais pelo aspecto constitucional. As “Cartas Magnas” da maioria das nações do planeta – e a democracia constitucional que impunham a partir de suas raízes nas constituições europeias – tornaram-se, no pós-guerra, globais. A queda do império soviético em 1989 representou o último *boom* de estados nacionais republicanos e constitucionalistas. “Entre 1986 e 1996, a proporção de governos democráticos eletivos, pelo mundo, cresceu de 42% a 61%.”<sup>330</sup>

Ocorre que, segundo Brunkhorst, os Estados democráticos de direito nacionais, na alta modernidade, perderam drasticamente sua capacidade de exclusão de iniquidades, em decorrência de recentes transformações nas constelações de poder entre Estados e sistemas funcionais globalizados. Isso ocorre em diversos planos<sup>331</sup>: (1) os *mercados embebidos de Estado do capitalismo regional tardio* tornaram-se *Estados embebidos de mercado num turbocapitalismo global*.<sup>332</sup> Da mesma forma que o mercado antes disciplinado pelo Estado passou ele mesmo a disciplinar o Estado, com todas as consequências que observamos já há algumas décadas e cujos frutos recessivos se observam no exato instante em que escrevo, as religiões também deixaram de se subscrever à esfera do Estado para exercer sobre ele enorme influência: assim, (2) as *religiões embebidas de Estado* tornaram os *Estados embebidos de religião*, visíveis na crescente interferência das religiões nos âmbitos laicos dos Estados, não apenas naqueles fundamentalistas, mas na própria América, com os anabatistas e o pentecostalismo. Tanto mercados quanto religiões tornaram-se, nas últimas décadas,

---

<sup>330</sup> BRUNKHORST, H.: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, op. cit., p. 142.

<sup>331</sup> Ver BRUNKHORST, H.: “Globalizing Solidarity: The Destiny of Democratic Solidarity in the Times of Global Capitalism, Global Religion, and the Global Public”, op. cit., p. 105-107

<sup>332</sup> Valho-me aqui da interessante solução de Sérgio Costa para a tradução de *embedded*. A rigor, este termo costuma ser traduzido por “encaixado” ou “acoplado”, mas o termo “embebido”, embora não constitua uma tradução literal, mantém o sentido de porosidade, de penetração fina que este acoplamento sugere, além de manter, curiosamente, a sonoridade do original.

*desconstitucionalizados*. O mesmo vale (3) para as *esferas públicas*. Segundo Brunkhorst, esta esfera pública global permitiu a emergência de uma sociedade civil cosmopolita, uma *res publica* global que, no entanto, carece de regulações constitucionais e de redes legais pelas quais, de fato, as garantias de igual liberdade de expressão e de igual consideração por todas as vozes poderiam ser asseguradas, como, de maneira razoável o são, dentro dos Estados nacionais. Assim, o problema é que, apesar de já existir algo como uma *res publica* global, não há uma *constituição global* que lhe forneça garantias de equidade. Estados com constituições normativas efetivas – e ambos devem servir de modelo normativo a ser transposto em nível global – possuem necessariamente esferas públicas fortes, caracterizadas pela não-exclusão discursiva e por meios juridicamente assegurados, não arbitrários, de tomadas de decisão. Para Brunkhorst, o pressuposto de esferas públicas fortes é a existência de um arcabouço constitucional democrático efetivo, não “para inglês ver”, como é o caso dos regimes constitucionais brasileiro, russo e indiano, meramente “nominais” e “simbólicos”<sup>333</sup>. O principal indicador de “fraqueza” de uma esfera pública é, para Brunkhorst, o desacoplamento estrutural entre a deliberação pública e as decisões correlatas: “Chego, portanto, à seguinte conclusão: já existe uma *esfera pública global fraca* que é apoiada somente por direitos subjetivos, mas não por direitos de autolegislação pública.”<sup>334</sup> Por fim, (4) a última transformação diz respeito ao desacoplamento de determinadas instituições dos poderes estatais, da *rule of law* constitucional. Dentro dos Estados constitucionais, as instituições dos três poderes encontram-se numa relação equilibrada de separação, coordenação e unificação, num azeitado sistema de freios e contrapesos. Entretanto, quanto mais alguns órgãos executivos e legislativos se decalam do controle nacional, mais acabam se coordenando com interesses não controlados pelos Estados:

Cada enfraquecimento da esfera pública forte das democracias dos Estados de direito nacionais, beneficia, *primeiro*, o entrelaçamento sempre mais denso entre economia e direito e transfere, com isso, o peso da “divisão de poderes” entre “solidariedade” e “dinheiro” a favor do meio dinheiro; e o enfraquecimento da esfera pública e do

---

<sup>333</sup> “Um contra-exemplo [em relação às esferas públicas fortes] é a fraca esfera pública do regime constitucional simbólico-nominalista brasileiro, onde desde os distantes anos 70 até meados dos anos 90, milhares de crianças de ruas foram assassinadas ou raptadas por grupos de extermínio (entre os quais policiais militares) e encontram-se desaparecidas. Apesar dos protestos internacionais e nacionais, bastante eficazes e espetaculares, de ONGs e movimentos por direitos civis (houve uma ocupação do parlamento por crianças de rua em setembro de 1989), com a instauração de uma comissão parlamentar de inquérito, com a intervenção de senadores proeminentes como o ex-presidente Cardoso, tendo como consequência, algumas alterações na lei; o triste fato é que, apesar da possibilidade de aprimoramento *jurídico*, até hoje nenhum processo penal foi concluído contra os autores (...)” BRUNKHORST, H.: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, op. cit., p. 186-187.

<sup>334</sup> BRUNKHORST, H.: “Reply to critics”, op. cit., p. 834.

parlamento fortalece, *segundo*, o executivo (unificado) à custa do legislativo e transfere, então, o peso da “divisão de poderes” entre “solidariedade” democrática e “poder” administrativo a favor do meio poder.<sup>335</sup>

Aos poucos, formam-se redes de organismos transnacionais menos submetidos ao Estado de Direito que a autointeresses não claramente identificáveis, pois se confundem com os interesses dos Estados constitucionais e parecem estar, por eles, regulado.

Esta tendência aponta para a passagem do *poder embebido de Estado* para *Estado embebido de poder* e precisamente isso corrompe aquele poder revolucionário permanente que se impregna nas constituições “comunicativas”: todas as tendências acima apontadas referem-se a formas diversas de desconstitucionalizações do poder pelo afastamento do poder comunicativo dos circuitos sistêmicos. Quebra-se o famoso ciclo de “empoderamento” do qual fala Habermas, quando os sujeitos são simultaneamente os autores e endereçados das normas. Brunkhorst cita inúmeros exemplos: o *Basel-Bank Committee*, que elabora praticamente todas as leis financeiras da Europa (ou mesmo o Institute for International Finance – IIF – espécie de Febraban internacional), mas cuja legitimidade é dada por encontros esporádicos de determinados atores do mercado num banco privado da Basileia. Outro exemplo é o Conselho da União Europeia, cujos membros são os primeiros-ministros e ministros das relações exteriores dos países signatários e um presidente rotativo. Ora, tais atores, que ocupam cargos num órgão executivo fundamental e poderoso na Europa, foram eleitos para mandatos executivos em seus próprios países, isto é, não possuem legitimidade suficiente para exercer o mandato de executores de políticas externas que lhes foi derogado.<sup>336</sup>

Essas são as principais razões, segundo Brunkhorst, para a falência da capacidade nacional de excluir as iniquidades, pois, junto às naturais causas internas, as novas estruturas transnacionais, ao invés de auxiliar os Estados nesta tarefa, recriam, elas mesmas, internamente a

---

<sup>335</sup> BRUNKHORST, H.: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, op. cit., p. 202.

<sup>336</sup> “Não obstante, a europeização desses órgãos e a obrigação jurídica explícita de todo ministro específico ali alocado com os interesses europeus comuns não representa, de modo algum, um grande ganho para a democracia, pois promove, inicialmente, sua marginalização não apenas no plano europeu, mas também no plano dos Estados nacionais. O poderoso Conselho da União Européia, diferentemente do senado americano e do Conselho da Federação alemão, pode apenas agir através de seus fragmentos — os ministros específicos reunidos. Deveria exigir, por isso, a contrapartida de uma forte legitimação conferida pelo conjunto dos cidadãos europeus. Esse é o problema. Claro, existem contrapesos muito fortes, como o parlamento e o tribunal, e mesmo órgãos diretivos, como a Comissão Européia, cuja legitimação democrática, contudo, é extremamente frágil. Isso possibilita aos respectivos funcionários que controlam esses órgãos exercerem sua dominação de modo não democrático e representar interesses poderosos completamente diferentes daqueles dos povos e cidadãos europeus.” BRUNKHORST, H.: “Unificação Desigual: Poder transnacional e crise de legitimação na Europa contemporânea”, op. cit., p. 106.

eles, tais iniquidades. O que deveria servir de auxílio converte-se em fonte de problemas. O poder político escolhido democraticamente e legalmente organizado dentro do Estado-nação acabou sendo parcial mas decisivamente transferido para o poder de uma classe dirigente político-econômico-profissional transnacional, oriunda não mais da autodeterminação dos povos. A par de sua heterogeneidade, esta classe, em comum, tem o interesse de aumentar seu próprio poder, retirando-se do raio de ação das legislações nacionais democráticas. Com isso, preservam e aumentam consideravelmente seu próprio poder político bem como seus dividendos materiais. Essa classe constitui o que Craig Calhoun chama de “cosmopolitismo de poucos” (*cosmopolitanism of the few*).<sup>337</sup> Assim, o império da lei dos Estados constitucionais se vê na perigosa situação de estar espremido entre dois estratos “fora da lei”, isto é, de não-incluídos: na parte de baixo, a ampla massa “tradicional” de excluídos, dos mercados, da educação e do bem-estar em seus respectivos Estados-nação; na parte de cima, os excluídos *avant garde*, ou seja, os excluídos de bom grado das coerções das leis do Estado de Direito nacionais, uma vez que estão incluídas em outros círculos, nos restritos clubes sem lei do cosmopolitismo vip transnacional.

Dessa forma, o fracasso da exclusão da desigualdade nacional é a contrapartida da diluição da fronteira entre dinheiro, poder e direito, claramente definida dentro do Estado constitucional. A diferenciação funcional está em risco tanto quanto o mundo da vida colonizado: neste, a ausência de uma solidariedade proveniente do marco regulatório/estabilizador dos sistemas/mundo da vida – a Constituição legítima e eficaz – fez com que o fundamentalismo religioso despontasse como reação à perda de sentido de um mundo incapaz de inclusão, no qual a proliferação de psicopatologias é um sintoma contemporâneo; na dimensão sistêmica, a diferenciação autopoietica que alçou os subsistemas para além do controle do Estado de Direito é a causa de sua ineficácia estabilizadora e integrativa. Sem freios e contrapesos constitucional e democraticamente assegurados, os subsistemas perdem sua solidariedade interna, além daquela já deteriorada no mundo da vida. A crise de legitimação do mundo da vida racionalizado torna-se

---

<sup>337</sup> “Do ‘cosmopolitismo de poucos’ surge, pela primeira vez na história, uma nova dominação de classe realmente transnacional com grandes oportunidades de ganhos para os poucos mais bem sucedidos e grandes espaços de ação para o executivo político, e assim por diante. Por isso os executivos informalmente reunidos no G8, Conselho Europeu, no Comitê de Supervisão Bancária da Basileia entram, admiravelmente, em acordo de forma tão rápida e frequente. Eles sabem que a unidade fortalece. Eles têm um interesse particular comum na manutenção e ampliação de seu próprio poder como classe política dominante.” BRUNKHORST, H.: “Unificação Desigual: Poder transnacional e crise de legitimação na Europa contemporânea”, op. cit., p. 120. Ver também: CALHOUN, C.: “Cosmopolitanism and Belonging”, artigo apresentado ao 37º World Congress of the International Institute of Sociology, Estocolmo, 2005.

uma crise do “sistema de sistemas funcionais”, e para a solução de tal crise, apenas a recuperação de uma forma de *solidariedade sustentável* em nível global, ou seja, na verdade, a única que a história de fato conheceu: um equivalente das constituições dos Estados democráticos de Direito em nível mundial. Para pensar tal questão, Brunkhorst vai perseguir na contemporaneidade indícios da emergência de tal constitucionalismo e Estado globais, bem como os descompassos e fissuras deste projeto.

Até aqui, o diagnóstico da modernidade global de Brunkhorst apresenta-se num quadro em que, por um lado, se diferenciou de um mundo da vida racionalizado, de uma cultura global, esferas de valor e discursos também globais atrelados às respectivas pretensões de validade dessas esferas, além de organismos funcionais sistêmicos reguladores, dos quais também se globalizaram as diretrizes e procedimentos de saúde, transporte, educação, técnica, administração, lei etc. Por outro lado, há um descompasso entre a afinação da consolidação dessas diferenciações todas em nível nacional e a necessária e inevitável emergência delas num nível global, transnacional. Além de nem todos os Estados nacionais terem *internamente* levado a cabo estas diferenciações e a consequente exclusão das iniquidades, *externamente* os organismos diferenciados que se decalcam dos Estados-nação não estão sujeitos a regras democraticamente elaboradas e, portanto, antes de excluir iniquidades, incluem-nas, naqueles dois sentidos que apresentei anteriormente. Esta contradição torna-se ainda mais complexa quando se nota que os sistemas funcionais não mais ancorados nos Estados não dependem mais *exclusivamente* destes para sua reprodução, ao passo que os Estados são profundamente dependentes deles para seu bom funcionamento, tanto domesticamente, quanto em sua relação com os demais países. Nessa dependência, a soberania dos Estados democráticos e sua autonomia veem-se em risco: portanto, tanto os Estados, quanto a democracia, estão sob pressão. Assim, atualmente, sobre os Estados nacionais, paira um sem-número de organismos com atribuições equivalentes àquelas intraestatais, mas fora do *rule of law* democrático. Possuem uma legislação que as regula, mas elas não foram democraticamente urdidas; são contingenciais e muitas vezes feitas às escuras, fora do domínio público<sup>338</sup>. Todo este processo data há meio século; só recentemente houve um

---

<sup>338</sup> “(...) cada vez mais frequentemente essas leis (duras ou flexíveis) emanaram não apenas de organizações supra e internacionais como OMC, EU, OMS, OCDE etc., mas também de cortes de arbitragem internacionais, redes burocráticas transnacionais e organizações semi-privadas, semi-públicas e muitas vezes puramente informais. Exemplos: *direito marítimo* provido pela OMI (Organização Marítima Internacional) em Londres; *lei de segurança aérea* pela OIAC (Organização Internacional de Aviação Civil) em Montreal, *padrões alimentares* pela FAO em Roma; *propriedade intelectual* pela OMC/OMPI em Genebra; *direito bancário* pelo G-10 na Basileia (*Basle Bank Committee*); *padrões de segurança nuclear* pela IAEA (Agência Internacional de Energia Atômica) em Viena;

direito transnacional ao qual o direito nacional tem que se adaptar; só atualmente podemos falar de políticas globais; só agora políticas globais de saúde, de meio ambiente, de segurança, de ciências são cotidianas.

Neste processo, Brunkhorst crê – de modo absolutamente questionável, conforme argumentarei adiante – totalmente banido o eurocentrismo. A dominação global outrora nipo-europeu-americana esfumou-se numa sociedade global funcionalmente diversificada e até mesmo parcialmente integrada no plano jurídico, a despeito da ausência de uma constituição global, que lhe parece inevitável (num futuro imprevisível) sob a já evidente consolidação de uma cultura de direitos humanos e de uma esfera pública global disseminados<sup>339</sup>. Assim, paralelamente à ampliação e evolução de um direito global e de um constitucionalismo democrático global que se afigura (segundo sua genealogia do Estado, das constituições e da democracia) uma via sem volta, a sociedade contemporânea padece dos mesmos problemas estruturais de sempre, e que se resumem no seguinte dilema: a capacidade dos Estados-nação em “excluir iniquidades” decaiu, e as estruturas “estatais” transnacionais acima dos marcos constitucionais não são densas nem fortes o suficiente para dar conta dessa tarefa. Se Habermas via a solidariedade como a outra face da justiça, Brunkhorst recupera a noção durkheimiana da solidariedade como *integração social diluída por todo o tecido social, do mundo da vida aos sistemas*. Dessa forma, as diferenciações descompensadas tanto das esferas de valor do mundo da vida, quanto dos componentes funcionais dos sistemas, seja no plano interno dos Estados-nação (colonização do mundo da vida, fundamentalismos e psicopatologias), como no plano externo, no que se refere à desconstitucionalização e “cosmopolitismo de alguns”, apontam para um *déficit normativo de solidariedade geral e universal*, que está igualmente na base de problemas tão distintos. Sendo assim, soluções que atacam pontual e tecnicamente um desses problemas – por exemplo, reprimindo os fundamentalismos ou criando protecionismos de mercado – só agravam este déficit. E levando-se em conta o dilema acima esboçado, que envolve planos nacionais e

---

*direito de telecomunicações* pela ITU (União Internacional de Telecomunicação) em Genebra ou a rede administrativa europeia IRG (Grupo de Regulações Independente); *direito universitário* pelo Processo de Bolonha; *padrões de veículos motorizados* pela ECE (Comissões Econômica para Europa) em Genebra; padrões para ferramentas, contêineres etc. estão disponíveis pela ISO em Genebra (...)” BRUNKHORST; H.: “Constitutionalism and Crisis: The World Society between Democratic and Hegemonial Cosmopolitanism”, op. cit., p. 27

<sup>339</sup> No texto “Demokratie ernst genommen: Europa nach dem Scheitern der Verfassung” (“Democracia levada a sério: Europa após o fracasso da Constituição”), Brunkhorst defende a tese de que, apesar da negação da França e Holanda no referendo pela aprovação da Constituição Europeia, já existe, na prática, uma protoconstituição há anos operante. Ver em <http://www.eui.eu/LAW/Archives/ResearchProjects/Cidel/pdf/Brunkhorst.pdf>. Publicado também na Revista *Widerspruch* 2, p. 31-46, em 2005. Tive acesso à versão online.

transnacionais, medidas exclusivamente intraestatais de acréscimo de solidariedade poderão agravar problemas estruturais que, a longo prazo, prejudicariam essa mesma solidariedade. Em suma, Brunkhorst vê como única saída – que de forma alguma é tratada como algo simples e sem conflitos – para a complexidade deste dilema, uma *solidariedade global, globalizante e unificada*, que articularia todas as demais, e que só poderia vir acompanhada de um Estado, de um ambiente democrático e de uma Constituição globais, e ser, por eles, fomentada.<sup>340</sup> Não fica claro em Brunkhorst se esta solidariedade engendraria tal Estado e Constituição, ou vice-versa; antes, parece apenas certo que ambos tem historicamente caminhado juntos nesta direção, conforme indica toda sua complexa genealogia.

Portanto, embora existam fortes indícios de que o antigo projeto kantiano de uma república democrática e uma cidadania globais estejam em curso (embora em seus passos iniciais), como observado no esboço do constitucionalismo global e na juridificação de grande parte das relações internacionais (que colocaram freios nas antigas pretensões imperialistas), a emergência de uma nova classe dominante desterritorializada e ancorada tanto no poder econômico das multinacionais como em organismos similares àqueles Estatais – mas fora do controle de uma constituição – coloca em sério risco as conquistas do moderno Estado constitucional. Brunkhorst, acerca deste quadro, fala da emergência de uma *governança bonapartista “gerencial”*<sup>341</sup>, que tem se aproveitado deste vácuo de poder não regulamentado em nível global e que age de maneira tecnicamente “neutra”, mas com interesses muito claros – pelo menos para aqueles “poucos”.<sup>342</sup>

---

<sup>340</sup> “Se sozinho o Estado-nação constitucional é inapto para equilibrar imperativos funcionais e solidariedade, então se deve perguntar se a substituição das funções estatais por regimes constitucionais globais e regionais, e, portanto, se a *evolução de novas formas e elementos de um Estado global inclusivo*, podem prover tal equilíbrio.” BRUNKHORST, H.: “Constitutionalism and Crisis: The World Society between Democratic and Hegemonial Cosmopolitanism”, op. cit., p. 31.

<sup>341</sup> “O parlamento somente estará em condições para uma luta real pelo poder quando, falando grosseiramente, tiver o apoio do poder das ruas e puder, no limite, mobilizá-lo, ainda que seja apenas nas próximas eleições. Isso tudo, aliás, já sabemos do *18 Brumário de Luís Bonaparte*, de Karl Marx — não por acaso, o que hoje vivenciamos na Europa lembra a transição de um regime parlamentarista para um Bonapartismo, que os franceses vivenciaram de 1848 a 1851 — ainda que hoje seja um Bonapartismo suave, portanto, mais para de Gaulle que para Luís Bonaparte. No conjunto, ocorre um potente deslocamento do poder do primeiro para o segundo, isto é, do poder legislativo para o poder executivo.” BRUNKHORST, H.: “Unificação Desigual: Poder transnacional e crise de legitimação na Europa contemporânea”, op. cit., p. 109.

<sup>342</sup> Em relação à Europa, Brunkhorst diz: “O problema, porém, é que temos de um lado esses direitos igualitários e, de outro, uma organização constitucional não-igualitária. A organização constitucional é o aparato conjunto que ordena a máquina legislativa e estabelece quem pode fazer as leis, quem pode implementá-las, a quem elas vinculam, como elas vinculam, como se pode recorrer a elas, quem são os sujeitos que podem fazê-lo, e por aí vai. Precisamente aqui falta um procedimento igualitário que assegure que esses belos direitos sejam implementados de modo igual, e não arbitrário, no interesse de seus portadores. (...) Aqui se forma uma nova e desta feita efetiva *classe*

Se os problemas que rondam a consolidação de um Estado democrático de direito global estão relacionados à estrutura constitucional da sociedade mundial, cujo arcabouço – certamente já existente – além de fragmentário, é pouco democrático, faz-se necessário, por fim, debruçarmo-nos mais sistematicamente sobre esta questão, até aqui dispersamente tratada, pela análise da evolução dos regimes constitucionais modernos.

O sentido antigo de *constituição* nos é dado por Aristóteles. Constituição é todo conjunto de regras, princípios, costumes, convenções, redigidos ou não, que governam os processos de decisão de uma comunidade política. O sentido moderno desponta no séc. XVIII, referindo-se às normas legais que regulam a relação entre lei e política – hoje, mais especificamente, diz-se que constituição é o sistema mais elevado de leis que são utilizadas para criar todas as demais leis, infraconstitucionais. É a lei das leis.

Em sua genealogia do constitucionalismo, Brunkhorst parte da definição de constituição dada por Luhmann, para quem a evolução dos sistemas constitucionais desenvolveu-se paralelamente ao *acoplamento estrutural dos sistemas funcionalmente diferenciados do direito e da política*.<sup>343</sup> Segundo este acoplamento ao mesmo tempo autodelimitador, a função das constituições é garantir, de um lado, a não-intromissão nos assuntos restritos ao outro, criando um ambiente de alta previsibilidade e harmonia nas relações entre os sistemas legal e político. O rudimentar Estado de Direito, onde as funções de tal acoplamento passam a operar, já pode ser encontrado no *Leviatã* de Hobbes<sup>344</sup>. Entretanto, o constitucionalismo hobbessiano não esgota os sentidos modernos da constituição.

O estágio seguinte da evolução do constitucionalismo apresenta-se nas concepções lockeanas de Estado de Direito. O advento dos direitos subjetivos não apenas regularam a relação entre soberania política e sistema legal, mas limitam amplamente o poder de ambos os sistemas sobre o mundo da vida, com sua definição negativa de liberdade e direito de propriedade privada.

As revoluções sociais do séc. XVIII (que Brunkhorst prefere ver como “revoluções constitucionais”) introduziram a concepção de uma constituição viva, normativa, fruto de uma práxis institucional democrática, que continha em si o gérmen – até hoje pulsante – das

---

*dominante* transnacional e cosmopolita, contra a qual o interesse democrático que emana de baixo não logra se fazer representar nas instituições de modo eficaz. Existe certamente o parlamento, e o parlamento também se tornou incrivelmente *forte* e está cada vez mais forte, mas apesar disso as eleições não têm *nenhuma* legitimação democrática real.” Idem, p. 107.

<sup>343</sup> BRUNKHORST, “Demokratie ernst genommen: Europa nach dem Scheitern der Verfassung”, op. cit., p.5.

Versão online: <http://www.eui.eu/LAW/Archives/ResearchProjects/Cidel/pdf/Brunkhorst.pdf>.

<sup>344</sup> Idem, p. 6.

possibilidades de transformação de toda a sociedade, a realização do reino celeste na terra, para além das fronteiras nacionais, étnicas e culturais. Eis o “patriotismo constitucional” de Brunkhorst, que difere do patriotismo republicano pela possibilidade da *progressiva inclusão do outro* pela superação dos conflitos: “o que chamamos de patriotismo constitucional ou democrático, Arendt estritamente designava por *patriotismo jacobino de direitos humanos*. (...) O que é crucial para o patriotismo jacobino é a capacidade de fazer a passagem de uma identidade coletiva substancial e particular, com profundas raízes históricas, a uma solidariedade mais abstrata e universal entre estranhos (...).”<sup>345</sup> A concepção das constituições revolucionárias, permanentes, repousa no poder democrático de um *pouvoir constituant*. Tais ideias estão presentes nas obras de Kant e Rousseau. Mas, como vimos no primeiro capítulo, este caráter democrático foi muito mais nominal que efetivo nas constituições revolucionárias<sup>346</sup>. Apenas gradualmente a soberania popular foi sendo incorporada constitucionalmente na práxis política.

Assim, a primeira fase do constitucionalismo deve ser entendida como um meio de se limitar poderes, pela desconcentração e pelo controle mútuo, através de um processo de “juridificação da política”. Havia também uma preocupação evidente de se limitar os poderes a uma certa classe dirigente. Além da constituição francesa, até o séc. XIX as monarquias constitucionais britânicas, germânicas e prussianas também eram “Estados de Direito sem democracia”, com rígida exclusão da formação política da vontade popular. O resultado desta “juridificação não-democrática da política” – convém mencionar também, paralelamente, o desenvolvimento, na Alemanha, do Direito administrativo – foi uma concepção meramente liberal e negativa dos direitos e uma “despolitização” dos meios de participação. Os âmbitos da política que não estavam restritos ao procedimentalismo de regras técnicas (burocracia), estavam de alguma maneira vedados à participação popular.

Portanto, este formato constitucional – “*power limiting constitutions*” – que vingou até o começo do séc.XX embasa sua legitimidade exclusivamente na legalidade. Já as “*power founding constitutions*” revolucionárias (que a Revolução Francesa introduziu, mas tardou em realizar), substituem a legitimação dada por uma mera legalidade por uma legitimação dada por um *procedimento* legalmente organizado sempre mais e mais *igualitário e inclusivo*. A questão é que, tomada a definição de Luhmann de constituição como o acoplamento estrutural dos sistemas

---

<sup>345</sup> BRUNKHORST, H.: “Reply to critics” op. cit., p. 827.

<sup>346</sup> “Os virtuosos republicanos da América e da França intentavam realizar um Estado democrático de direito – mas tornaram-nos Estados de patifaria (Derrida).” BRUNKHORST, H.: “Die unvollendete Revolution der globalen Verfassungsordnung”, op. cit., p. 6.

legal e político, percebe-se que democracia não é uma variável relevante nesta definição. Estados de Direito não precisam ser democráticos. Uma constituição funcional que opere bem requer apenas uma clara delimitação entre as fronteiras de ambos os sistemas, bem como um ordenamento legal que regule o intercâmbio entre eles. Este intercâmbio “deve garantir que *toda norma legal possa ser modificada por ação política* e, por outro lado, que *qualquer ação política possa ser identificada como sendo legal ou ilegal*”.<sup>347</sup> A intercomunicação sistêmica é o que realmente importa nas constituições funcionais.

Entretanto, as constituições da “revolução permanente” são inerentemente democráticas, por terem por pré-requisito fundamental a autonomia pública. Daí a teoria sistêmica ignorar o sentido político de legitimação que emana da democracia. Pois “se a constituição nada mais é que o acoplamento do direito e da política, então todo o significado constitucional da democracia é reduzido aos *procedimentos legalmente implementados de legitimação democrática*. Mas a democracia estará morta uma vez que a tensão entre o *significado* democrático e a *legitimação* democrática se rompa.”<sup>348</sup> E tal significado ou sentido democrático só pode provir não do poder administrativo, mas do poder comunicativo de um mundo da vida com livre acesso aos meios de publicização discursiva.

Ao contrário das constituições funcionais, as revolucionárias possuem um duplo acoplamento estrutural: por um lado, aquele mesmo acoplamento entre sistemas de direito e política; por outro, de uma esfera pública autônoma com estes sistemas. Este último acoplamento, que define, de fato, uma constituição revolucionária e verdadeiramente democrática, pôde, nos termos do Direito constitucional, ser garantido através da instauração de “direitos básicos de comunicação”, isto é, além daqueles direitos já assegurados de voto, sistema de freios e contrapesos etc., um conjunto de direitos que institucionalize não apenas uma esfera pública que realmente fomenta e ressoe os discursos públicos de maneira ampla, mas que garanta o pluralismo, o dinamismo e a diversidade cultural e expressiva de um mundo da vida produtor de sentidos. Uma constituição revolucionária, assim, é elaborada visando acumular e renovar poderes comunicativos de modo a, permanentemente, *radicalizar a própria democracia*, sob um Estado de Direito *constitucional*. Esta via, que aos olhos de Brunkhorst se afigura como a única geradora de solidariedade universal possível – um patriotismo constitucional tornado global – não

---

<sup>347</sup> BRUNKHORST, H.: “Constitutionalism and Crisis: The World Society between Democratic and Hegemonial Cosmopolitanism”, op. cit., p. 37.

<sup>348</sup> Idem, p. 38.

pode se confundir com a via revolucionária comunista, pois a revolução permanente a que, igualmente, se propunha, não pode ser assegurada com a ausência de uma constituição radicalmente democrática e participativa.

Para Brunkhorst, como vimos até aqui, sua ideia de “modernidade inacabada” reside menos na realização da equidade pelo aprofundamento da autonomia e da autodeterminação política, como em Habermas e Honneth, do que pela realização de uma solidariedade articulada em níveis cada vez mais amplos. Se a solidariedade é *externamente* ligada ao crescimento capitalista (como divisão de trabalho impessoal) e *internamente* à religião (como crença e eticidade, dependente de contextos), como então a solidariedade se relaciona a uma noção moderna, igualitária, individualista e universal de *democracia*? Trata-se de formas de solidariedade contraditórias, que precisam ser articuladas sob o risco de destruírem-se. Esta questão, já fora abordada por Habermas quando de sua “crítica redentora”. Como vimos, para Brunkhorst, o que se passou foi um processo de *desconstitucionalização* “de” e “a partir de” mercados, por um lado, e religião, por outro<sup>349</sup>.

No estágio atual desta incompletude, a possibilidade de um Estado democrático de Direito e uma constituição revolucionária globais oscila na tensão entre o constitucionalismo dos Estados-nações claramente incapazes de excluir as iniquidades e a promessa normativa que o mote cosmopolita das revoluções constitucionais do séc. XVIII fez ecoar, e que hoje se materializa tanto na Carta das Nações Unidas<sup>350</sup> (que embrionariamente simboliza a possibilidade

---

<sup>349</sup> “No final, foi o avanço da democracia igualitária de massas que transformou as sangrentas lutas revolucionárias acerca da autonomia pública numa *revolução legal e permanente*. E foi o utopismo legalmente limitado e ainda não domesticado dos regimes democráticos constitucionais que domou as lutas classistas do capitalismo moderno através da implementação de liberdade *de* mercados *conjuntamente* à liberdade *a partir* dos efeitos negativos externos dos mercados, e foi o poder comunicativo do mesmo utopismo legal que implementou igual liberdade *de*, conjuntamente à igual liberdade *a partir da*, religião e outros sistemas de crenças. Em todos estes casos de conflitos revolucionários, o moderno Estado-nação democrático pôde liberar duas fontes de solidariedade e abastecer a transformação social e o reformismo radical a partir das *fontes religiosas* ainda existentes, bem como a partir das novas e independentes *fontes profanas* de solidariedade, que foram a invenção original do Esclarecimento do séc. XVIII.” BRUNKHORST, H.: “Globalizing Solidarity: The Destiny of Democratic Solidarity in the Times of Global Capitalism, Global Religion, and the Global Public”, op. cit., p. 105

<sup>350</sup> Assim principia o texto francamente revolucionário da Carta das Nações Unidas, assinada em 26 de junho de 1945 pelos primeiros 50 Estados-membros: “Nós, os povos das Nações Unidas (...)”. “O texto da Carta pretende ser uma constituição da comunidade internacional que institui uma nova ordem global de *poder e lei*. A Carta é concebida como uma *constituição revolucionária* que estipula uma ordem legal global que não apenas é internacional, mas pela primeira vez na história, *supranacional* (Arts.1,2,39 e especialmente, o 103) e sempre vinculante aos não-membros (Art. 2 §6). Também materialmente a Carta representou um passo revolucionário, porque agora o antigo *princípio legal* de igual soberania dos Estados, em validade desde a Paz de Westphalia, converteu-se numa soberania equânime *sob* o direito internacional (Art.2 §1), e mesmo a autodeterminação coletiva e os direitos humanos tornaram-se um dos *propósitos* fundamentais do direito da Carta (Art.1 §2 e 3). Durante a revolução legal global que se iniciou em 1945 e que ainda não se encerrou, os seres humanos individuais tornaram-se

desta Constituição global), quanto na consciência moral universalista propagada através da difusão dos direitos humanos. Neste quadro, ainda, não se pode deixar de mencionar os organismos funcionais sistêmicos desprendidos dos contextos nacionais que, se por ora agem sem legitimação em nome de um pequeno clube, sinalizam para a articulação institucional dos elementos funcionais necessários para um Estado de direito global, ainda que, por ora, não-democrático. O impasse, hoje, é a atuação destes organismos na ausência de uma carta reguladora global e legítima, alimentada pelos discursos e demandas por reconhecimento de uma esfera pública global. O quadro com o qual Brunkhorst sonha constitui um quebra-cabeça cujas peças parcialmente se vislumbram, outras aos poucos vêm à luz, e só com alguma dificuldade se pode contemplar a sua possibilidade concreta e configuração num todo coeso.

Para Brunkhorst, nos últimos 50 anos presenciamos momentos significativos de atos revolucionários de um *pouvoir constituant* global, como em 1945 e 1989, com a fundação de uma nova ordem jurídica internacional, mas também fortes reveses, como a violação norte-americana das decisões da ONU no tocante à invasão do Iraque, e a negativa francesa e holandesa ao referendo sobre a Constituição Europeia. O cômputo geral, enfim, parece indicar um predomínio do constitucionalismo meramente evolucionário, funcionalista, sobre o constitucionalismo revolucionário, mas de forma alguma uma derrota, ou retrocesso.<sup>351</sup>

Assim, neste meio século, é possível observar uma dupla evolução dos regimes constitucionais em nível mundial. Primeiro, uma evolução dos modernos Estados-nação, que passaram a propagar um modelo democrático e republicano de Estado, de modo que, hoje, a esfera pública global não poupa críticas aos Estados de Direito não-democráticos, e esta situação, na prática, constitui razão bastante para imposição de medidas discriminatórias ou mesmo sancionatórias, e motivo suficiente para que as nações tendam a tornar-se Estados democráticos de Direito (ainda que meramente “simbólicos” ou “nominais”). Em outros termos, os regimes democráticos constitucionais parecem ser uma tendência hegemônica.

---

sujeitos de um direito internacional; a democracia tornou-se um princípio legal válido também contra Estados soberanos, e o ‘direito de ter direitos’ (Arendt) é agora uma norma legal que vincula a comunidade internacional. Todas estas regras jurídicas são violadas constantemente, mas o que é inédito é sua existência como normas legais, e, portanto, podem ser levadas a sério.” BRUNKHORST, H.: “Constitutionalism and Crisis: The World Society between Democratic and Hegemonial Cosmopolitanism”, op. cit., p. 50-51.

<sup>351</sup> Na conclusão de seu artigo “Demokratie ernst genommen: Europa nach dem Scheitern der Verfassung”, Brunkhorst pondera que a negativa francesa e holandesa, muito mais que uma negação à *constituição*, pode, na verdade, ser lido como um voto de maturidade destas nações em prol do *constitucionalismo*: elas teriam *levado a democracia tão a sério* (daí o título do artigo), que se recusaram a ratificar um modelo formal de constituição não suficientemente democrático.

Segundo, nos últimos decênios, tem emergido uma série de regimes políticos regionais ou globais semi ou quase totalmente constitucionais, dos quais a “constituição” da União Europeia é o exemplo mais paradigmático. Este exemplo, como o próprio Brunkhorst admite, pode ser bastante questionável, mas, como regra geral, considera que as tendências a uma transferência de poderes políticos locais para níveis regionais ou globais (Conselho da União Europeia, G8, G20 etc.), bem como o acentuado surgimento de novos regimes legais, com finalidades legislativas ou judiciais, são irreversíveis.

O grande descompasso em todas estas tendências, segundo Brunkhorst, reside no fato de que, se por um lado houve um grande avanço em relação à universalização da democracia, Estado de Direito e direitos humanos – num nível que, há meio século, pareceria utópico – ainda prevalece um certo receio em democratizar, de fato, as instituições globais, como outrora receberam, internamente, as revoluções burguesas na Europa. Assim, o discurso sobre os direitos humanos – certamente mais “inofensivo” à hegemonia das classes dirigentes globais – está anos-luz à frente das reformas democratizantes, realmente necessárias, nas instituições transnacionais: “enquanto os direitos humanos se fortaleceram, enfraqueceram-se as democracias”<sup>352</sup>. Prevalece, portanto, em todos os regimes constitucionais pós-nacionais uma “desproporção entre as declarações de direitos iguais e democracia, e sua implementação legal pelo Direito constitucional internacional do sistema de freios e contrapesos.”<sup>353</sup> Há, assim, apesar de tudo, um déficit de democracia global operado em nome da preservação do *status quo* de uma classe dirigente que se despregou dos contextos nacionais e se tornou cosmopolita e “fora da lei”: “na formação contraditória da vida constitucional, o problema de legitimação do capitalismo tardio, ainda conectado ao Estado-nação, foi remodelado na ‘constelação pós-nacional’ (Habermas) de um turbocapitalismo desterritorializado.”<sup>354</sup> A questão é que o incremento de democracia que se faz necessária, a retomada da exclusão global das iniquidades e o enquadramento do turbocapitalismo num marco regulatório global efetivo *não podem ser alcançados apenas mediante reformas do Estado-nação*, nem mesmo através de um punhado deles: “haveria apenas uma maneira de contornar a crise de legitimação: a substituição das funções estatais por regimes constitucionais regionais e globais precisa ser alavancado numa tal extensão, que a solução necessária dos problemas funcionais estruturais, especialmente do capital econômico e do poder

---

<sup>352</sup> BRUNKHORST, H.: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, op. cit., p. 201.

<sup>353</sup> BRUNKHORST, H.: “Constitutionalism and Crisis: The World Society between Democratic and Hegemonial Cosmopolitanism”, op. cit, p. 53.

<sup>354</sup> Idem.

político, torna-se mais uma vez congruente com a manutenção e expansão da solidariedade democrática.”<sup>355</sup>

Se um constitucionalismo e uma cidadania globais – a *Weltbürgerschaft* de Kant – não é possível num horizonte de curto prazo, nem por isso a construção de uma comunidade legal global é uma utopia. Brunkhorst, portanto, parece confiar na expansão histórica do componente moral democratizante das constituições revolucionárias<sup>356</sup>, dando-se por satisfeito, por ora, com a consolidação, pelo menos, de um adensamento jurídico (especialmente no tocante aos sistemas de *checks and balances*) que regule todas as modalidades de intercâmbio inter e transnacionais. Etapa por etapa, conjuntamente a um fortalecimento das esferas públicas, o déficit de solidariedade, de inclusão e de democracia poderia ser sanado. “Sem democracia *nos, entre, e para além* dos Estados, não há nenhuma solidariedade global.”<sup>357</sup> Mas para tanto, deveria haver um movimento coordenado de transferência da soberania dos Estados nacionais, sem assimetrias, em direção, a princípio, a uma governança global voltada para a inclusão democrática: “Se a cura para as doenças da democracia ‘é mais democracia’, então a única solução sustentável para o problema da sociedade global será a reconstrução da democracia nacional e a construção da democracia pós-nacional. Um sistema de democracias nacionais sem democracia global (e regional) não é factível. Mas vice-versa, é igualmente verdadeiro que não há sistema de democracia global disponível sem a reconstrução bem-sucedida da democracia nacional.”<sup>358</sup>

Só então se poderia falar num Estado de Direito – provavelmente, federativo – democrático mundial.

---

<sup>355</sup> Idem, p. 54.

<sup>356</sup> “Não é possível predizer os resultados destas lutas, mas seu objetivo é a realização do *projeto constitucional* de 1789, que persiste na correção revolucionária de uma evolução constitucional cega, através da auto-constitucionalização da solidariedade democrática.” BRUNKHORST, H.: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, op. cit., p. 217.

<sup>357</sup> Idem, p. 203.

<sup>358</sup> BRUNKHORST, H.: “Reply to critics” op. cit., p. 829.

## 2.2 O paradigma da dádiva de Marcel Mauss

Quanto mais a sociedade se vê imersa em processos de drásticas transformações, mais as ciências sociais se debruçam sobre os temas da coesão social e solidariedade. Portanto, de forma alguma surpreende que os pensadores do final do séc. XIX, como hoje, analisem as consequências da modernidade, ainda inacabada, para a coesão social e a solidariedade. Quais as principais ideias que podemos ainda utilizar? Por que a teoria da dádiva pode ser, também, uma teoria da solidariedade humana?

Marcel Mauss certamente seria um autor, até há pouco tempo, improvável num estudo que não fosse de etnografia, quanto mais num trabalho extensivo acerca dos fundamentos da Sociologia e, mais ainda, como fundador de um novo paradigma, ainda a ser devidamente explorado.<sup>359</sup> Neste item, analisarei o assim chamado “paradigma da dádiva”, que contém em seu cerne uma teoria da reciprocidade e uma teoria moral em estreita relação com o tema da solidariedade, completando, assim, o mapeamento das principais vertentes teóricas contemporâneas que se dedicam à releitura deste conceito-chave da Sociologia.

Como observado em todos os autores citados no rodapé, atualmente tem-se optado por uma releitura não-estruturalista da obra de Mauss (aproximando-o novamente de seu tio, Durkheim). Mauss, conforme veremos adiante, teria sido inadvertidamente tomado, por Lévi-Strauss, como um estruturalista *avant la lettre*, dentro de uma estratégia de autoafirmação da própria obra, ao valer-se da fama daquele, já morto, conforme brilhantemente demonstrado por Lygia Sigaud.<sup>360</sup>

---

<sup>359</sup> Hoje em dia, inúmeros autores e movimentos intelectuais sustentam a tese da originalidade e do potencial heurístico, tardiamente descobertos, da obra de Mauss e, especialmente, de seu estudo sobre o dom ou a dádiva, bem como a emergência de um novo paradigma em ciências sociais. Ver: TAROT, C.: “Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss: un changement de paradigme?” in *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XXXIV, n°105, 1996, pp. 113-144; BERTHOUD, G.: “Le don maussien: origine et fondement”, idem, pp. 163-162; CAILLÉ, A.: “Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don.” Idem, pp. 181-225, CAILLÉ, A.: “Reconhecimento e Sociologia” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 23 n. 66, fevereiro de 2008 pp. 151-164 e CAILLÉ, A.: *A antropologia do dom: o terceiro paradigma*, Petrópolis, Vozes, 2002; GODBOUT, J.T.: “Introdução à dádiva” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 13 n. 38, outubro de 1998 (versão eletrônica, sem pp.); KOMTER, A.: *Social Solidarity and the Gift*, Cambridge University Press, Nova York, 2005; e MARTINS, P.H.: “De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 23 n. 66, fevereiro de 2008, pp. 105-131. Todos estes autores mencionam a emergência de um novo paradigma fundado na teoria da dádiva de Mauss, especialmente Alain Caillé, fundador do grupo M.A.U.S.S. (*Moviment Antiutilitariste en Sciences Sociales*).

<sup>360</sup> Ver SIGAUD, L.: “As vicissitudes do ‘Ensaio sobre o Dom’” in *MANA* 5(2), 1999, p. 89-124 e SIGAUD, L.: “*Doxa* e Crença entre os antropólogos” in *Novos Estudos Cebrap*, n° 77, março de 2007, p. 129-152. Neste trabalho, vale-se do conceito de *doxa* de Bourdieu e de sua análise das disputas dentro do campo acadêmico, para demonstrar como Lévi-Strauss procurou situar o valor da obra de Mauss relativamente (e subsidiariamente) a sua própria obra,

A antiga abordagem estruturalista sintetizava os três momentos disso que, tentativamente, Mauss chamou de dádiva ou dom – o dar, o receber e o retribuir<sup>361</sup> – numa mera teoria da troca, desconsiderando não apenas o interregno entre estes três momentos, como também o fundamental paradoxo, genialmente apontado por Mauss, entre a regra e a espontaneidade, entre o interesse e o desinteresse, entre a liberdade e a obrigação, presentes em toda a dádiva e que apontariam para o cerne moral de um comportamento social específico – o “instinto gregário” humano e a necessidade deste em viver socialmente – universal e não exclusivo, como Mauss insistentemente frisa (e muitas vezes desprezado), às sociedades arcaicas: “tal moral e tal economia ainda operam em nossas sociedades de maneira constante e, por assim dizer, subjacente (...) cremos aqui ter descoberto um dos rochedos humanos sobre os quais nossas sociedades se alicerçam”<sup>362</sup>.

Portanto, Mauss aprofunda a velha questão anteriormente colocada por seu tio, “o que mantém a sociedade unida?”, mas afastando-se das dicotomias funcionalistas e evolucionistas do daquele<sup>363</sup>, oferecendo uma interpretação mais essencial ao tocar o *fundo moral da necessidade humana pela sociedade*, resolvendo, como veremos, não apenas a ambivalência entre indivíduo e sociedade, entre o concreto e o simbólico, entre solidariedade mecânica e orgânica<sup>364</sup>, fortes em Durkheim, como também revelando uma nova maneira de entender os contratos, as obrigações, o Direito e o interacionismo humano<sup>365</sup>, através de uma abordagem não-linguística. Assim,

---

de modo que as suas teorias aparecessem como o coroamento necessário das imprecisas, mas bem intencionadas, intenções do último.

<sup>361</sup> Este tríplice momento, essencial nas relações de reciprocidade e aliança, Mauss denominou de “dádiva” ou “dom”, na falta de uma denominação mais precisa, que abarcasse estas três fases que, inclusive, podem distar temporalmente. Portanto, a dádiva não é somente o dar, como a denominação pode sugerir.

<sup>362</sup> MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html), p. 8. O grifo é meu. Versão eletrônica do texto impresso em STRAUSS, L.: *Sociologie et anthropologie*, vol II, Paris, Les Presses universitaires de France, 1968. O ensaio foi originalmente publicado em *l'Année Sociologique, seconde série, 1923-1924, tome I*.

<sup>363</sup> “Mauss enfraquece a dicotomia símbolo/morfologia presente na obra de Durkheim. Desde *Formas primitivas de classificação*, publicado em 1903 e escrito em parceria com este último, Mauss já nos mostrava como a morfologia social também é um fato simbólico.” LANNA, M. “Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva”, in *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, 14, jun. 2000, p. 178.

<sup>364</sup> “Lembremos que esse estudo permite a Mauss ao mesmo tempo tocar o ‘concreto’, pôr em evidência o mecanismo central de solidariedade que é a reciprocidade, criticar o utilitarismo das teorias econômicas e extrair um princípio heurístico que consiste em estudar os fatos como ‘fatos sociais totais’.” FOURNIER, M.: “Marcel Mauss ou a dádiva de si” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n°21, p. 114. O enfraquecimento das dicotomias, bem como o tratamento da dádiva como um fato social total gerado pela vasta rede de reciprocidades da sociedade, permite supor um igual abrandamento das formas de solidariedade durkheimianas.

<sup>365</sup> “Tal releitura alternativa que identifica o dom como um sistema aberto de reciprocidades permite associar Marcel Maus a autores interacionistas como Simmel (...). Nesta associação, podemos também relacionar autores como Mead, Cooley e Goffman, que são referência na origem e no desenvolvimento dos estudos interacionistas.”

vislumbra-se o potencial interdisciplinar da obra de Mauss para muito além da etnologia, aproximando-a da Sociologia e da filosofia moral e política. No último capítulo, apresentarei uma tentativa de síntese entre ambos os paradigmas<sup>366</sup>, o comunicativo e o da dádiva; ambos, talvez, melhor compreendidos como *paradigmas interacionistas*<sup>367</sup>.

Alguns fatores podem ser apontados como resistentes à assimilação do paradigma do dom, em sua vertente mais frutífera, pelas disciplinas das ciências sociais: primeiramente, a releitura estruturalista temporã de Lévi-Strauss, que se aproveitou da forte resistência ao durkheimianismo no pós-II Guerra na França<sup>368</sup> para impor “o jeito correto” de se ler Mauss; a impropriedade de uma leitura “mística” da obra, seja pela “maorização” do *Ensaio* (que tendeu a subsumi-lo às sociedades arcaicas), seja pelo sentido religioso ao qual o termo “dádiva” remete, com suas inevitáveis e imprecisas associações às ideias de caridade, bondade, altruísmo<sup>369</sup>, que mais adiante ecoarão como crítica a um suposto reformismo assistencialista, dedutível das prescrições políticas finais do *Ensaio*; e, por fim, como insistentemente aponta Caillé em seus principais escritos, na hegemonia de paradigmas utilitaristas dentro das próprias ciências humanas, que excluíam, *a priori*, leituras que não partissem, de alguma maneira, do individualismo metodológico ou de uma concepção interessada e finalística da natureza

---

MARTINS, P.H.: “De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom”, op. cit., p. 106.

<sup>366</sup> “O autor que introduziu este termo nos estudos sobre a ciência, Thomas Kuhn, reconhece ele mesmo que, por ter tantas acepções diferentes, arrisca-se a entrar num labirinto escolástico. Entendamos, pois, por paradigma simplesmente uma maneira massiva e mais ou menos inconscientemente compartilhada de questionar a realidade social histórica e de imaginar respostas para essas questões. Como nos parece que, nas ciências do social histórico, ao contrário das ciências matemáticas ou experimentais, a dimensão estritamente cognitiva é, por princípio, indissociável da dimensão normativa — ou, melhor dizendo, que entre julgamentos de fato, julgamentos de razão e julgamentos de valor existe uma relação de incerteza — e que o momento normativo é, neste caso, em última instância, dominante, entenderemos mais precisamente por paradigma nas ciências do social histórico uma maneira massiva e mais ou menos inconscientemente compartilhada de questionar normativamente a realidade social histórica e de imaginar para tais questões respostas positiva e normativamente significativas.” CAILLÉ, A.: “Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don.”, op. cit., p. 193-194.

<sup>367</sup> Ver CAILLÉ, A.: “Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don.”, op. cit., pp. 199-203. Martins afirma que esta leitura que privilegia a reciprocidade (vale lembrar, não apenas de coisas — como no estruturalismo — mas também simbólica) e a formação das alianças — que estão por trás da coesão e dos laços sociais — “leva certos autores a posicionar Mauss ao lado de Simmel, como fundadores do interacionismo crítico que defende a hipótese de que a sociedade se funda a partir das relações humanas.” MARTINS, P.H.: “De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom”, op. cit., p. 116.

<sup>368</sup> Ver SIGAUD, L.: “*Doxa* e Crença entre os antropólogos”, op. cit., p. 136. Martins afirma: “Ao deixar o dom prisioneiro de uma disputa acadêmica e de um quadro de análise rígido [o estruturalismo], perde-se de vista seu valor prático para a crítica teórica no sentido de repensar o direito, a economia e a política.” MARTINS, P.H.: “De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom”, op. cit., p. 108.

<sup>369</sup> MARTINS, P.H.: “De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom”, op. cit., p. 107.

humana<sup>370</sup>. Em função destas resistências, sistematicamente se desprezou a relação essencial do dom a uma determinada moral universal dos homens que os *impeliria à vida social*, e a sua manutenção num constante jogo de *liberdade-obrigada e de obrigação-livre*, cujos desdobramentos se refletem, necessariamente, na compreensão primária do contratualismo, da filosofia moral, do Direito, da solidariedade e da democracia:

A única coisa que parece clara é que o funcionamento da ordem democrática supõe um mínimo de virtude nos cidadãos, e amizade, *philia*, e que está excluído que a virtude possa nascer unicamente dos cálculos utilitários, mesmo que moralistas e altruístas, dos cidadãos ou dos seus dirigentes. Resta-nos pensar numa *philia* e numa obrigação de dar, receber e restituir em escala de grandes números. Um tal pensamento implica que se procure para a ordem democrática um outro fundamento, imaginar que não seja propriamente político? (...) O que agora temos de fazer é tentar a reconquista da interrogação do político.<sup>371</sup>

São estas questões e contribuições, especificamente, que procurarei aprofundar aqui. Como mencionado, outra faceta fundamental desprezada da obra de Mauss, sobretudo no *Ensaio*, é a reflexão que este pretende ensejar, a partir do estudo comparado das civilizações – distantes no tempo e no espaço – de aspectos típicos de *nossa* sociedade e da própria modernidade, ora relativizando nossos valores mais caros (como na crítica à filosofia utilitarista e a toda filosofia que elege o indivíduo como ponto de partida atomizado), ora demonstrando como certas práticas e valores das sociedades ditas “primitivas” permanecem atuais sob novas configurações (como no caso específico da reciprocidade inscrita na moral do dom). Neste sentido, Mauss efetua uma ruptura com o evolucionismo típico da etnologia de seu tempo e do próprio Durkheim, que pretendia compreender as sociedades modernas pela maneira como as arcaicas nelas desaguaram.

Assim, Mauss oferece um modelo inusitado, fora de qualquer grande tradição filosófica e sociológica, para se compreenderem as motivações da ação humana<sup>372</sup>, bem como aspectos

---

<sup>370</sup> “A intuição original de Mauss é que a ação não se deixa reduzir ao interesse. O interesse instrumental, estratégico, egoísta é mesmo uma causa importante da ação, mas na medida em que existe uma abertura ao outro, existe a generosidade, e assim, igualmente, a reciprocidade. A generosidade desloca-me de meu eu e rompe com o monadismo primário. Graças ao outro, não estou mais só no mundo. Com ele, conjuntamente, superamos o interesse adentrando no *inter-esse*.” VANDENBERGHE, F.: “Entre la voix et la croix, le don et la donation”, in *Revue du MAUSS permanente*, 26 juin 2009. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article492>, p. 5.

<sup>371</sup> CAILLÉ, A.: “O princípio de razão, o utilitarismo e o antiutilitarismo” in *Sociedade e Estado* vol XVI, nº1-2, janeiro de 2001, p. 50.

<sup>372</sup> “Contra a banalidade pedante amplamente disseminada, o *Ensaio sobre o Dom* deve ser considerado uma reflexão, a um só vez crítica e construtiva, acerca das categorias da ação. Em outras palavras, visa enunciar quais são os ‘motivos’ que impelem os sujeitos humanos a agir.” BERTHOUD, G.: “Le don maussien: origine et fondement”, op. cit., p. 163.

bastante substanciais de uma moral universal, que desde Kant era tomada de maneira abstrata e racionalista. Ele mesmo, portanto, não deixa de estar sujeito à crítica de Mauss, que desconfia de qualquer moralidade exclusivamente centrada no indivíduo, que, no entanto, não precisa recair no substancialismo do “bom-viver” comunitarista, não-universal. O interacionismo de Mauss, igualmente ao da Teoria Crítica recente, de alguma forma oferece uma solução híbrida à contenda entre liberais e comunitaristas (que na tradição francesa estará expressa no embate entre individualismo e holismo), sem perder a dimensão da universalidade e sem considerar a liberdade como emanante apenas dos interesses individuais.<sup>373</sup>

No intuito de aprofundar os temas aqui brevemente apresentados, este item abordará os seguintes pontos (não necessariamente sequenciados): aspectos biográficos da vida de Mauss, no intuito de situar sua obra; os pontos de apoio e ruptura com o pensamento de seu tio, Emile Durkheim; os elementos centrais do *Ensaio* propriamente dito, que interessará para o desenvolvimento deste trabalho; algumas considerações sobre a releitura contemporânea de Mauss à luz de um novo paradigma, que se afasta do enquadramento estruturalista ao qual foi submetido, posteriormente a sua morte; e, finalmente, a contribuição da teoria do dom maussiana para uma reatualização do conceito de solidariedade<sup>374</sup>, a ser efetuada, nas partes finais deste trabalho, através de um cruzamento teórico com as contribuições da Teoria Crítica. Espera-se que cada paradigma corrija com suas virtudes, no outro, o que me parece ser a fraqueza de cada um: no paradigma comunicativo, um certo ranço funcionalista e talvez não tão universalista quanto se crê; e no paradigma da dádiva, sua parca sistematicidade teórica e a escassez de entradas propriamente normativas, apenas brevemente sugeridas por Mauss na conclusão do *Ensaio*. O lugar privilegiado para esta análise será uma retomada da contenda entre Honneth e Fraser, acerca do “reconhecimento e redistribuição”, no último capítulo.

\* \* \*

---

<sup>373</sup> “Na crítica ao utilitarismo materialista, em consequência, Mauss buscou reinterpretar a economia de mercado com base em uma abordagem socioantropológica e interacionista mais ampla, pelo qual o mercado [e o direito] é visto como um mecanismo de regulação entre outros. Tal opção teórica levou-o a discutir em profundidade outras noções complementares, como aquelas relacionadas ao contrato, ao trabalho e à utilidade, e novas modalidades de compreensão e interpretação da realidade vivida que, no seu conjunto, revelam uma complexa teoria das motivações humanas.” MARTINS, P.H.: “De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom”, op. cit., p. 125.

<sup>374</sup> “(...) Mauss apresenta um esquema complexo da comunidade primordial, nos quais se combinam necessariamente solidariedade e reciprocidade. Contra a visão durkheimiana de uma totalidade societal homogênea, Mauss coloca em evidência a heterogeneidade de uma tal totalidade englobante, constituída de subunidades ligadas por diversas formas de reciprocidade.” BERTHOUD, G.: “Le don maussien: origine et fondement”, op. cit., p. 176.

A trajetória intelectual de Marcel Mauss é comumente dividida em duas grandes fases: aquela do “jovem Mauss”, sob estrita influência de seu tio já célebre, Emile Durkheim, e que se estende até a I Guerra Mundial; e aquela do Mauss maduro – a fase do *Ensaio* –, que se prolonga até a sua morte, em 1950. O marco temporal justifica-se pelas súbitas responsabilidades com que o sobrinho um tanto boêmio e disperso<sup>375</sup> (embora sobremaneira ativo) se deparou, dadas pelas mortes precoces de Durkheim e de vários parceiros intelectuais, em função da guerra. A necessidade de se conduzir o fardo da herança de um conjunto de pensadores, galvanizados pela influência de Durkheim, paradoxalmente fez com que Mauss justamente se desprendesse da influência sufocante de seu tio. Embora nunca se observasse uma ruptura completa, Mauss passou a imprimir em suas pesquisas um andamento inusitado e aprofundado dos principais tópicos da obra do tio. Mauss certamente é um durkheimiano de primeira linha e, pelos fatores já apontados brevemente aqui, este fato ficou ofuscado pela associação de Mauss ao estruturalismo num contexto avesso a Durkheim. “Estudar o durkheimianismo de Mauss remete, assim, a observar suas posições pessoais face ao *projeto*, ao *método*, às *aplicações* e às *doutrinas* e, enfim, aos temas do tio.”<sup>376</sup>

Mauss é um Durkheim em que as dicotomias e o funcionalismo do último se diluem numa visão mais fluida e dinâmica, e precisamente por isso, mais integrada da realidade social, onde as nuances e as complexidades jamais se encontrarão compartimentadas: “Durkheim tem uma constante preocupação pela pureza e nitidez, Mauss sublinha a complexidade, a mescla. A excelência de Durkheim está nas análises que separam. Mauss ama jogar com as aproximações que surpreendem.”<sup>377</sup>

---

<sup>375</sup> “‘Não estou interessado’, confia ele a E. E. Eubank, ‘em desenvolver teorias sistemáticas (...) Trabalho simplesmente com os meus materiais e se, ali ou acolá, aparece uma generalização válida, eu a estabeleço e passo a qualquer outra coisa. Minha preocupação principal não é elaborar um grande esquema teórico geral que cubra todo o campo - tarefa impossível -, mas somente mostrar algumas das dimensões do campo do qual apenas tocamos as margens. Conhecemos alguma coisa - é tudo. Tendo trabalhado assim, minhas teorias são dispersas e não sistemáticas e não há em parte alguma alguém que possa procurar resumi-las (...) Há tantas coisas a fazer que me parecem mais importantes que repisar o que já foi visto! Depois de ter terminado completamente um trabalho eu o esqueço, coloco-o de lado e vou em direção a qualquer outra coisa’”. FOURNIER, M.: “Marcel Mauss ou a dádiva de si” *in* Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, n°21, p. 107

<sup>376</sup> TAROT, C.: “Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss: un changement de paradigme?”, *op. cit.*, p. 118.

<sup>377</sup> *Idem*, pp. 124.

Assim, Mauss em sua primeira fase é associado à figura ilustre de seu tio, “de quem é sobrinho, discípulo e *alter ego*.”<sup>378</sup> Estreito colaborador<sup>379</sup>, participa da compilação das tabelas do famoso estudo de Durkheim sobre o suicídio; da fundação da *Année Sociologique*, fundada em 1896; e do trabalho a quatro mãos “Algumas formas de classificação primitiva”. Neste período, Mauss torna-se um “especialista em religiões, principalmente as primitivas e a indiana”, e sua atividade caracteriza-se por um “entusiástico trabalho em equipe, de numerosas e brilhantes publicações”<sup>380</sup>, sobretudo na forma de resenhas e ensaios.

Um dos tópicos em que se evidencia o aprofundamento de temas de Durkheim é a passagem da doutrina durkheimiana dos fatos sociais (estudado como coisa) à ideia maussiana do *fato social total*, pelo qual o clássico problema de Durkheim (o que mantém a ordem social) converte-se, em Mauss, na questão: “o que é o todo social”? Com ela, passa-se, como veremos, de uma abordagem funcionalista e concreta dos mecanismos da reprodução social, para um registro mais abstrato e simbólico que, no entanto, jamais se descolará das práticas concretas (como, aliás, era o caso de Durkheim, para quem o simbolismo era uma fantasmagoria do concreto):

Porque Mauss não trabalha exatamente sobre os mesmos fatos e que existe uma outra formação, ele descobre pouco a pouco que os fatos sociais são intrinsecamente simbólicos, que não se pode separar seu sentido de sua realidade e crer que se salvaguarda sua natureza de fato social, pois os fatos sociais são fatos de expressão e comunicação ou de intercâmbio. (...) Se se separa fato e sentido, destrói-se o fato (...)<sup>381</sup>

Estes anos são aqueles que precedem o *Ensaio*, obra que realmente sintetiza e coroa todos os estudos do primeiro período. Os anos 1920, numa Europa recém-saída da guerra, eram anos de instabilidade política, social, econômica e, por conseguinte, teórica: “foi entre as duas guerras que o mundo passou a conhecer a emancipação dos dois grandes paradigmas do século

---

<sup>378</sup> FOURNIER, M.: “Marcel Mauss ou a dádiva de si”, op. cit., p. 105.

<sup>379</sup> “Certamente colaboração, mas também dependência. O tio forma seu sobrinho; exerce também sobre ele uma vigilância estreita, muitas vezes enervante, e não somente sobre seu trabalho, mas também sobre sua vida privada. É, aliás, ‘a partir das indicações de Durkheim’ que Mauss se orienta, depois de sua *agrégation* de filosofia em 1895, para a sociologia religiosa, e que realiza estudos sobre a história das religiões na *Ecole Pratique de Hautes Etudes*.” Idem.

<sup>380</sup> DUMONT, L.: *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rocco, Rio de Janeiro, 1993, p. 183. Dumont fala de três fases na vida de Mauss, com uma intermediária entre o fim da guerra e os anos seguintes da publicação da obra-prima de Mauss, o *Ensaio sobre a dádiva*.

<sup>381</sup> TAROT, C.: “Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss: un changement de paradigme?”, op. cit. P. 116.

XX, o individualista mercadológico e o holista burocrático: o primeiro, assentado sobre o mercado, o segundo, sobre o Estado.”<sup>382</sup>

Mauss, que já desde o início do século XX guardava afinidade com os movimentos socialistas, engajando-se depois na Seção Francesa da Internacional Socialista (SFIO) e chegando a colaborar intelectual e financeiramente com os mesmos, foi bastante ativo na disseminação dos princípios cooperativistas na França. Fundou e administrou com um amigo uma cooperativa de consumidores em Paris, “tendo assumido muitos cargos e feito viagens a várias partes da Europa, baseado nas quais publica reportagens sobre o movimento cooperativo na Alemanha, Inglaterra, Hungria e Rússia”<sup>383</sup>. Absorveu os dilemas vivenciados pela Revolução Russa acerca do papel do mercado (visto como uma esfera a ser eliminada), mas que, no entanto, persistia. Tais dilemas, associados ao antiutilitarismo econômico do tio, fizeram Mauss debruçar-se sobre os mecanismos das trocas, das reciprocidades e dos contratos aos quais se subjaziam. Ainda inspirado pelo método durkheimiano, Mauss passaria a inquirir-se acerca das origens, nas civilizações pré-modernas, do sistema mercadológico, procurando, com isso, evitar as simplificações e os determinismos rasteiros que as análises folhetinescas da esquerda ofereciam a respeito desta instância fundamental das sociedades modernas, o mercado.

Assim, em 1923 Mauss publica o *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*.<sup>384</sup> De fato, como o subtítulo sugere, o objeto é em grande medida as sociedades arcaicas da Melanésia e da costa noroeste norte-americana, mas Mauss, tendo deduzido o dom a partir de tais sociedades, não se furta de analisar em profundidade civilizações pré-modernas (a indiana, a germânica, a romana e a chinesa), sob a ótica da dádiva:

---

<sup>382</sup> MARTINS, P.H.: “De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom”, op. cit., p. 112. Notar o parentesco com o liberalismo e o comunitarismo.

<sup>383</sup> GRAEBER, D. e LANNA, M.: “Comunismo ou comunalismo? A política e o ‘Ensaio sobre o dom’” in Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2005, v. 48 n° 2, p. 504.

<sup>384</sup> Cabe lembrar que o primeiro trabalho de vulto de Mauss – “Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício”, de 1899 – em colaboração com Henri Hubert, é o prelúdio dos temas centrais do *Ensaio sobre o dom*: ““(…) Em todo sacrifício há um ato de abnegação, pois quem se sacrifica se priva e se dá. Essa abnegação lhe é mesmo freqüentemente imposta como um dever. (...) Mas essa abnegação e essa submissão não deixam de ter um lado egoísta. *Se o que sacrifica dá alguma coisa de si, ele não se dá; ele se reserva prudentemente. É que se ele dá, é em parte para receber.* O sacrifício se apresenta, então, sob um duplo aspecto. E um ato útil e urna obrigação. O desinteresse se mescla ao interesse. Por isso ele foi freqüentemente concebido sob a forma de um contrato”. De resto, pudemos ver, ao longo do estudo, quantas crenças e práticas sociais que não são propriamente religiosas se encontram em relação com o sacrifício. Tratamos sucessivamente da questão do contrato, da redenção, do castigo, da dádiva, da abnegação, das idéias relativas à alma e à imortalidade que são ainda a base da moral comum. Isso comprova a importância da noção de sacrifício para a sociologia”. MAUSS, M. apud FOURNIER, M.: “Marcel Mauss ou a dádiva de si” in Revista Brasileira de Ciências Sociais, op.cit., p. 110.

Mauss procurou e, com efeito, encontrou o fato típico, o “fato privilegiado”, a que chamou nesse estudo de “fato social total”. Era um de seus temas favoritos que a finalidade da pesquisa consistia em estudar não as peças e os fragmentos, mas um conjunto, um todo, algo cuja coesão interna se pudesse estar seguro. (...) Felizmente, existem casos em que a coerência se encontra em complexos menos extensos, onde o “todo” pode ser mais facilmente abrangido com um olhar, e a “dádiva” é um desses casos.<sup>385</sup>

Na exposição do programa do *Ensaio*, Mauss apresenta o fato de que, naquelas economias e direitos contratuais anteriores aos “civilizados”, não há uma troca simples de bens, que encerra seu fluxo (o contrato, a obrigação) na solvência de equivalentes materiais em jogo, como na nossa economia prosaica. Em primeiro lugar, não são os indivíduos que trocam, mas sobretudo as coletividades (os indivíduos representam, portanto, “pessoas morais”); em segundo lugar, a troca não se restringe a bens materiais, pois é precedida e seguida de inúmeros simbolismos, gestos, palavras, ritos; em terceiro lugar, o ato da troca (é incorreto se falar em mera “troca” na dádiva), enfim, *o ato de dar, receber e retribuir*<sup>386</sup> não é imediato, e na maior parte dos casos nem deve ser: entre estes três momentos, há a necessidade de um certo tempo, de um intervalo qualquer, que não pode ser curto nem longo demais. Além disso, no interior destes três momentos, como mencionado, não se dão nem se restituem “equivalentes”: a dádiva é “uma relação assimétrica por excelência”<sup>387</sup>, e receber “não constitui necessariamente uma sorte, pois ela significa se engajar numa restituição e, talvez, restituir mais”.<sup>388</sup> Por fim, na dádiva existe um paradoxo: “na civilização escandinava e em muitas outras, os intercâmbios e os contratos se fazem na forma de presentes, em teoria voluntários, na realidade obrigatoriamente realizados e retribuídos.”<sup>389</sup>

A isto que Mauss chamou de dádiva corresponde aquilo que veio a chamar de “fato social total” (a dádiva seria um tipo de), em princípio, observado nas sociedades mais simples; a seguir, identificado também, em formas mais complexas e menos evidentes (mas não menos totais), nas nossas sociedades modernas: “Nos fenômenos sociais ‘totais’, como nós propomos chamá-los, se exprime de uma vez e de um golpe toda a sorte de instituições: religiosas, jurídicas

---

<sup>385</sup> DUMONT, L.: *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, op. cit., p.191.

<sup>386</sup> “Mauss radicaliza os *insights* de Malinowski afirmando que o *do ut des* [dou para que tu dê] é a principal regra em toda a dádiva.” KOMTER, A.: *Social Solidarity and the Gift*, Cambridge University Press, Nova York, 2005, p. 109.

<sup>387</sup> POUILLON, F.: “Marcel Mauss et la théorie anthropologique du don”, in *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XXXIV, n°105, 1996, p. 145

<sup>388</sup> Idem, p. 146.

<sup>389</sup> MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.*, op. cit., p.7

e morais, e aquelas políticas e familiares ao mesmo tempo”<sup>390</sup>, além das econômicas e mesmo as estéticas.

Diante do fato social total da dádiva, Mauss lança a pergunta que pretenderá responder ao longo de seu ensaio de cento e onze páginas: “qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo antigo ou arcaico, faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Qual a força inerente à coisa dada que faz com que o donatário a retribua?”<sup>391</sup> De maneira sintética, Mauss já adianta sua intuição: trata-se de uma “moral contratual” universal<sup>392</sup>, que impele os indivíduos a, reciprocamente, intercambiar coisas e símbolos, firmando com isso relações e alianças (ou rompendo-as, seja na não-reciprocidade ou no simbolismo negativo da restituição). Mauss identifica esta moral, por exemplo, na maneira pela qual o direito das coisas permanece, ainda hoje, ligado ao direito pessoal, embora dele diferenciado.<sup>393</sup> E da mesma forma como esta moral amorfa do dom se diferenciou nos inúmeros ramos do Direito civil, a economia também, com a invenção da moeda, dos títulos de dívida e dos contratos, cristalizou de maneira menos espontânea e “livre” a natureza primeira do dom. Mauss identificará – como todos os grandes sociólogos da primeira geração – esta perda do paradoxo do dom (que confere ao mesmo enorme liberdade e plasticidade) no processo de individualização desencadeado na modernidade que, para ele, instaurou uma das maiores ideologias de nosso tempo, e que somente seu contato com a etnologia pôde constatar: a crença de que o “direito natural” – entre os contratualistas, considerado o primevo – teria como ponto de partida e unidade básica o indivíduo. Ora, para Mauss, este direito não tem absolutamente nada de “natural”. O *Ensaio* mostrará exaustivamente isso: se existe um direito natural, ele é coletivo e muito anterior ao indivíduo.

Assim Mauss resumirá toda a questão da dádiva, em sua formulação mais clássica:

---

<sup>390</sup> Idem, pp. 7 e 107.

<sup>391</sup> Idem.

<sup>392</sup> Portanto, o interesse primordial de Mauss eram os “princípios morais que ele sentia serem em alguma medida incorporados tanto na prática como na alta teoria de *todas* as sociedades. A interpretação de Mauss do fato social de Durkheim implicava entendê-lo como – ou talvez mesmo transformá-lo – em princípio moral.” GRAEBER, D. e LANNA, M.: “Comunismo ou comunalismo? A política e o ‘Ensaio sobre o dom’” in *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2005, v. 48 n° 2, p. 513.

<sup>393</sup> Para tomar como exemplo nosso código civil, basta mencionar que ele é subdividido em inúmeras seções que correspondem aos momentos e sentidos do dom: O Direito Pessoal, na Lei 10.406/02, compreende os Arts. 1° ao 78°; as Obrigações, do 233 a 420 e do 840 ao 886; os Contratos, os Arts. 421 ao 839; o Direito das Coisas, do 1196 ao 1510. Portanto, a dádiva espelha certa moral indiferenciada, que nas sociedades arcaicas se manifestava espontaneamente (mas ainda hoje também), mas que, na emergência das sociedades modernas diferenciadas, aos poucos foi sendo normatizada e formalizada nas leis, que fez com que tanto a espontaneidade quanto a liberdade subjacente àqueles três momentos se perdessem. Na conclusão de seu trabalho, Mauss sugerirá que o direito busque, de alguma forma e em alguns âmbitos, restituir a espontaneidade original do dom.

E como constataremos que essa moral e essa economia ainda funcionam em nossas sociedades de maneira constante e, por assim dizer, subjacente, como nós cremos ter aqui identificado um dos rochedos humanos sobre os quais se alicerçam nossas sociedades, podemos, a partir daí, deduzir algumas conclusões morais sobre alguns problemas que enunciam a crise de nosso direito e a crise de nossa economia (...). Estas páginas da história social, da sociologia teórica, de conclusões morais, de prática política e econômica, nos conduzem, no fundo, uma vez mais, sob novas formas, às velhas mas sempre renovadas questões...<sup>394</sup>

No primeiro capítulo, Mauss analisa o dom na Polinésia. De lá, evidencia o elo jurídico que se cria na transmissão da coisa e que permite pensar uma “teoria geral das obrigações”: “O direito maori é o que o leva a concluir que o laço do direito, o laço das coisas, é um laço de almas”<sup>395</sup>:

Recusar a dar, negligenciar um convite, bem como recusar a receber equivale a declarar a guerra; é recusar a aliança e a comunicação. Depois, dá-se porque se é forçado, porque o donatário possui um tipo de direito de propriedade sobre tudo aquilo que se aparta do doador. Estas propriedades se exprimem e se concebem como um laço espiritual.<sup>396</sup>

O uso do termo maori *hau* – que significa alma – com o intuito de lançar cores ao aspecto moral essencial da dádiva, que é esta obrigação de restituir (pois, segundo os maoris, reter a coisa/alma do doador não é bom), fez com que Lévi-Strauss ignorasse a ênfase no exame delicado desta moral que Mauss pretendia dar ao longo do *Ensaio*, para logo acusá-lo de sucumbir ao “misticismo” nativo.<sup>397</sup> Ora, Mauss de forma alguma acreditava no *hau* (a “alma” das coisas) ou no *mana* (o “magnetismo” delas): dar, é sempre dar algo de si; um presente, por exemplo, diz muito a respeito da personalidade e da identidade tanto do doador quanto do donatário<sup>398</sup>. O liame que dar cria – se um presente é dado com sinceridade e não por mera conveniência – simboliza o mútuo reconhecimento da individualidade de duas pessoas, de duas

---

<sup>394</sup> MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.*, op. cit., p. 8.

<sup>395</sup> SIGAUD, L.: “As vicissitudes do ‘Ensaio sobre o dom’” in *MANA* 5(2), 1999, p. 96.

<sup>396</sup> MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.*, op. cit., p. 19.

<sup>397</sup> “E o pensamento francês mais vivo, durante três décadas, conformou-se aos moldes do estruturalismo inventado por Lévi-Strauss, na seara de Marcel Mauss, mas também contra ele. Afirmando que a ciência não tinha que se ocupar das categorias nativas de alma ou de ‘espírito da coisa dada’, sustentando que não existem três obrigações distintas, de dar, receber e retribuir, mas apenas uma, a de trocar, Lévi-Strauss reduziu largamente a dádiva à troca e abriu caminho para o estudo de uma ciência das categorias primitivas que passaria a dar atenção exclusivamente à sua estrutura formal, em detrimento tanto do conteúdo como de seu modo de emergência.” CAILLÉ, A.: “Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don.”, op. cit., p. 185.

<sup>398</sup> “Nós somos, de alguma forma, o que damos. Dando algo a outrem, damos algo de nós mesmos, de nosso ser. (...) Um presente demonstra, então, nosso reconhecimento, aceitação, e estima pelo donatário. (...) Tais presentes confirmam a identidade e a auto-estima do mesmo.” KOMTER, A.: *Social Solidarity and the Gift*, op. cit., p. 44.

almas, tanto da que dá quanto a da que recebe. Neste caso, é inevitável que aflore um sentimento de gratidão naquele que recebeu: o *hau* nativo não é um “espírito ruim”, que pode matar o donatário se não retornar – é precisamente a sensação do débito moral que o sentimento de gratidão inspira e que impele o donatário, de alguma forma, em algum outro momento, a restituir o bem recebido.

Esta intuição moral que subjaz ao fluxo “normal” do dom – dar, convidar, restituir e outras ações simbólicas de gratidão e generosidade, reiteram e reforçam as reciprocidades e, assim, a aliança e a coesão: “o doador adquire um poder sobre o donatário, e aqui não há outra solução para se libertar a não ser restituir. Nem místico, nem econômico: este poder é fundamentalmente político.”<sup>399</sup> Esta é a moral universal que o dom revela. Tais atos e símbolos estão no cerne do instinto gregário humano, que é algo, por assim dizer, substancial e universal<sup>400</sup>. Daí a mera recusa implicar guerra<sup>401</sup>, ruptura, mesmo que não explicitamente declarada, uma vez que não é “normal” à intuição humana o isolamento (que pode soar, em contextos de risco e sob condições de ignorância, suspeito; pois a recusa em se aliar não é interpretada apenas como uma opção pelo isolamento, mas pelo sectarismo, isto é, por *uma outra forma de união, antagônica*).

No segundo capítulo, Mauss concentra-se numa outra forma de dádiva, o *potlatch*, e as *prestações totais agonísticas*, onde são frisados a questão dos conflitos, da hierarquia, o prestígio e poder que surgem das dádivas, lançando luzes sobre a dimensão política deste fato social total.

No terceiro capítulo, Mauss avança sua análise comparativa ao direito das civilizações antigas, que estariam na base da transição para o Direito moderno. Uma vez que nosso direito distingue “a obrigação e a prestação não gratuita do dom, pergunta-se, então se esta distinção não seria recente no Direito das grandes civilizações, se elas não teriam praticado uma troca de dons

---

<sup>399</sup> POUILLON, F.: “Marcel Mauss et la théorie anthropologique du don”, op. cit., p. 152.

<sup>400</sup> “Vimos que a obrigação não é uma substância, mas um processo cíclico que estabiliza e perpetua uma relação entre pessoas. O dom é um sistema de relações entre pessoas que se perpetua pelo dever.” VANDENBERGHE, F.: “Entre la voix et la croix, le don et la donation”, op. cit., p. 7. Concordo com Vandenberghe que a dádiva não é um bloco mecânico, mas um processo cíclico de reciprocidade constituído por três momentos distintos e indissociáveis. Neste sentido, como processo, a dádiva não possui uma “substância”. Mas se pensarmos que, dentro da tradição filosófica, um dos principais atributos da substância é a *permanência, a persistência temporal*, então o ciclo da dádiva, como manifestação exterior daquele “rochedo moral” universal, a meu ver, possui uma substância. Se à substância corresponde uma *essência*, essa essência é precisamente o rochedo moral da dádiva.

<sup>401</sup> “Bem prosaicamente, a não restituição de um presente é sancionada, pois ela é a consequência social normal: a ruptura de uma relação economicamente frutuosa ou a perda de prestígio aos olhos da opinião do grupo.” POUILLON, F.: “Marcel Mauss et la théorie anthropologique du don”, op. cit., p.151.

em que as pessoas se misturam com coisas.”<sup>402</sup> Sob tais indagações analisa aspectos do Direito romano, germânico e hindu pré-modernos, este último brilhantemente contemplado na análise do Mahabharata, segundo Mauss, “a história de um gigantesco *potlatch*.”<sup>403</sup> Do Direito germânico antigo, Mauss também tece considerações interessantes. Primeiramente, aponta a proficuidade dos termos em alemão derivados das palavras *geben* (dar) e *Gabe* (dádiva): “*Ausgabe, Algabe, Angabe, Hingabe, Liebegabe, Morgengabe* (...)”<sup>404</sup> e outros, bem como o curioso sentido da palavra *Gift*, que no inglês reteve apenas o sentido de dádiva, mas em alemão significa também “veneno”. Eu enriqueceria esta análise com outras palavras irmanadas, como o *Schuld* e o *should*, que no alemão significa “dívida” e em inglês, “dever”: a dívida contém uma obrigação moral. A dádiva implica uma dívida. Quando recebemos algo em português, agradecemos dizendo “obrigado”, uma aliteração semântica de “com isso que recebi, estou *obrigado* a ti”. Mas como a dádiva se funda no paradoxo da liberdade e da obrigação, isto é, você está obrigado, mas não importa dizer quando nem como você saldará sua dívida (que é, sobretudo, moral), o doador logo lhe responde: “de nada”, isto é, “você não está obrigado a nada”<sup>405</sup> o que é uma meia-verdade: você está sim obrigado, “mas não se preocupe com isso”, sob a pena de quebrar o encanto da dádiva, uma vez que o desinteresse é parte essencial. Em alemão, se diz “*bitte*”, isto é, “peça”: um convite para você aprofundar ainda mais sua dívida moral, isto é, a possibilidade de aliança, de estreitamento de laços de reciprocidade.

A ideia do penhor que se origina do *wadium* do Direito germânico, é também, no contexto da dádiva, de um simbolismo exemplar, e que poderia ainda ser encontrado, quando Mauss escrevia, nas pequenas vilas alemãs:

No direito germânico, todo contrato, toda venda ou compra, empréstimo ou depósito, compreende a constituição de um penhor; dá-se ao contratante um objeto, em geral de pequeno valor: uma luva, uma moeda, um cutelo – entre nós, ainda, um alfinete – que lhe será restituído por ocasião do pagamento da coisa livre. Huvelin nota já que a coisa é de pequeno valor e, ordinariamente, pessoal (...). A coisa assim transmitida é, com efeito, toda carregada da individualidade do doador. O fato que ela está nas mãos do donatário incita o contratante a executar o contrato, a se resgatar resgatando a coisa.<sup>406</sup>

---

<sup>402</sup> SIGAUD, L.: “As vicissitudes do ‘Ensaio sobre o dom’”, op. cit., p. 97.

<sup>403</sup> MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.*, op. cit., p. 83.

<sup>404</sup> Idem, p. 90.

<sup>405</sup> “Ou, como tão bem notou Lefort, ‘não se dá para receber; dá-se para que o outro dê.’”. GODBOUT, J.T.: “Introdução à dádiva”, op. cit., p. 8.

<sup>406</sup> Idem, p. 91-92.

Que garantia, do ponto de vista utilitário, ou do ponto de vista do individualismo metodológico (como perguntaria Alain Caillé), este tipo de penhor cria? Do ponto de vista do valor, digamos, emprestado, nenhuma, mas ela remete de maneira sublime à *confiança* que, no fundo, é a base de toda relação contratual, mas que o direito individualizado pretende substituir por uma ameaça de sanção. Daí a ironia com que Mauss se refere ao suposto “direito natural” dos homens: se há ou houve um “direito natural”, ele jamais é centrado no indivíduo interessado, como afirmam os contratualistas clássicos, mas sim, conforme suas constatações do estudo comparado das civilizações<sup>407</sup>, num indivíduo que se entende como *pessoa moral* – parte de um todo, portanto. Esta conclusão, fundada na pesquisa etnográfica, possui inegável valor heurístico.

Lygia Sigaud faz uma excelente síntese das conclusões do *Ensaio*, e elas se resumem em três tópicos: moral e direito, moral e economia, e os potenciais futuros do estudo (que Mauss, bem a seu estilo, infelizmente se furtará em perseguir):

Depois de haver sublinhado a permanência do dom, da liberdade e das obrigações nas nossas sociedades, defende — no que é uma intervenção em debates da época — a incorporação da moral do dom ao “nosso” direito. Na segunda parte da conclusão, Mauss examina as implicações dos fatos estudados para a análise de fatos econômicos gerais. Trata-se, por um lado, de implodir, assim como o fez Malinowski, as doutrinas correntes a respeito da economia “primitiva” e de ir adiante: dissolver e dar outra definição às noções que ele próprio utilizou (como *dom* e *presente*), pois são inexatas. Por outro lado, de pôr em questão os conceitos do direito e da economia frequentemente opostos, tais como liberdade e obrigação, liberalidade e generosidade, luxo e poupança, interesse e utilidade. Mauss termina o ensaio com observações de método e fixando os limites de sua empreitada. Diz que não estava propondo um modelo: o trabalho era indicativo e estava incompleto; visava à formulação de questões para historiadores e etnógrafos, assim como a sugestão de objetos de pesquisa; não pretendia nem resolver um problema, nem fornecer uma resposta definitiva.<sup>408</sup>

Em relação ao primeiro ponto, como resposta aqueles que insistem numa “maorização” de sua obra, Mauss é explícito: “É possível estender estas observações às nossas próprias sociedades. Uma parte considerável de nossa sociedade e de nossa vida estaciona sempre na atmosfera do dom.”<sup>409</sup> Esta é a razão para que Mauss, em concordância com Durkheim, identifique uma “anomia jurídica e econômica”, resultado do conflito entre o direito e a moral,

---

<sup>407</sup> “O sistema que propomos chamar de sistema de prestações totais, de clã a clã – nos quais os indivíduos e grupos trocam tudo entre si – constitui o mais antigo sistema de economia e direito que podemos constatar e conceber. Ela forma o fundo sobre o qual se destaca a moral do dom. Ora, ela é exatamente, guardadas as proporções, do mesmo tipo que aquelas que podemos ver em nossas sociedades.” MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.*, op. cit., p. 99. O grifo é meu.

<sup>408</sup> SIGAUD, L.: “*Doxa* e Crença entre os antropólogos”, op. cit., p. 133.

<sup>409</sup> MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.*, op. cit., p. 95.

que deveria ser expressa e garantida pelo primeiro. Daí Mauss diagnosticar também, em nossas sociedades, um retorno de práticas e costumes consonantes à moralidade da dádiva, bem como um aprimoramento do Direito. Lembremos que a atmosfera política da França estava impregnada pelo solidarismo<sup>410</sup> e pelas ideias de Léon Bourgeois. Aqueles foram os anos da consolidação dos direitos sociais e do arcabouço jurídico do futuro Estado de Bem-Estar social:

Toda nossa legislação de seguridade social, este socialismo de Estado já realizado, se inspira no seguinte princípio: o trabalhador, por um lado, doou sua vida e seu trabalho à coletividade, e, por outro, a seus patrões. Se ele deve colaborar com o esforço securitário, aqueles que se beneficiaram de seus serviços e não estão quites com ele pelo pagamento do salário, e o próprio Estado, representante da comunidade, lhe devem uma certa segurança durante sua vida, contra o desemprego, a doença, a velhice e a morte.<sup>411</sup>

Portanto, Mauss oferece uma justificativa substancialmente ancorada na moral da dádiva para o Estado de bem-estar, duramente acusado, por determinados setores do movimento socialista, de uma experiência de reformismo assistencialista, e, pela direita liberal, de inflar desnecessariamente o direito “natural” – todo fundado nos direitos negativos do indivíduo – com os chamados direitos positivos. É em Mauss que tardiamente encontramos, portanto, uma resposta a tais acusações, não identificadas na leitura do *Ensaio*, à sua época. Mauss curiosamente oferece uma saída comunitarista ao Direito, claramente substanciada, mas sem recair naquilo que os autores da Teoria Crítica a todo custo quiseram evitar: o particularismo de uma determinada concepção de vida boa, consubstanciado nos costumes. Por isso procuraram ao máximo assear, através, como vimos, de poderosas abstrações (o paradigma comunicativo) toda substância possível do Direito, sem o conseguir totalmente. Mas Mauss, mesmo se valendo da evidente substância moral da dádiva, não permanece circunscrito no provincianismo de qualquer concepção de vida boa particular, pois ela é, conforme as conclusões do *Ensaio* e das pesquisas posteriores de seus seguidores, um fato *universal*, no tempo e no espaço: “Mas não é suficiente constatar o fato, é preciso deduzir uma prática, um preceito moral. Não é suficiente dizer que o Direito está em vias de se desembaraçar de algumas abstrações; (...) é preciso que se diga que esta revolução é boa.”<sup>412</sup> O substrato moral de sua concepção de vida boa não é restrito a esta ou aquela comunidade, cultura ou civilização. É comum a todas as sociedades, a toda a humanidade.

---

<sup>410</sup> Vide no primeiro capítulo o item relativo ao solidarismo francês.

<sup>411</sup> MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.*, op. cit., p. 97.

<sup>412</sup> Idem, p. 98.

Mauss não menciona apenas reações recuperadoras da moral da dádiva no âmbito do Direito, mas também no mercado, na sociedade civil. Aponta uma série de iniciativas dispersas, como as caixas de segurança dos trabalhadores, sociedades mutualistas, grupos de trocas, que hoje seriam todas agrupadas sob os princípios da Economia Solidária. Assim, os fatos sociais expressos pela dádiva “não esclarecem somente nossa moral e não ajuda somente a dirigir nosso ideal; de seu ponto de vista, pode-se melhor analisar os fatos econômicos mais generosos e mesmo esta análise ajuda a entrever melhores procedimentos de gestão aplicáveis às nossas sociedades.”<sup>413</sup> Finalmente, Mauss tece uma contundente crítica ao utilitarismo (e, novamente, ao contratualismo) moderno, em mais um ponto em comum com seu tio:

São nossas sociedades ocidentais que fizeram, muito recentemente, o homem um “animal econômico”. Mas não somos, de todo, seres desta espécie. Nas nossas massas e nas nossas elites, a dispensa pura e irracional é prática corrente; ela é ainda característica de alguns fósseis de nossa nobreza. O *homo oeconomicus* não é anterior a nós, é posterior; como o homem da moral e do dever, como o homem da ciência e da razão. O homem foi, há muito tempo, outra coisa; e não há muito tempo tornou-se uma máquina, uma complicada máquina de calcular.<sup>414</sup>

Assim, a ênfase individualista no direito “natural” interrompe o fluxo, este sim *natural*, da moral da dádiva, fazendo com que o acúmulo de bens e a não prestação se convertesse, entre os povos “civilizados”, modernos, num valor em si mesmo. Obstruídas as raízes desta moral, foi possível ao homem pensar individualisticamente, acumular sem retribuir, inventar o direito “natural” (assim, com aspas), institucionalizar os contratos e tomar este sujeito como unidade fundamental do Direito moderno.

Quando a ética protestante erigiu como “eleitos” aqueles que, pelo trabalho, forjariam sua dignidade e seu valor (do ponto de vista divino), a maneira pela qual esta dignidade seria visível e mensurável aos demais, aos “outros” (posto que o protestantismo era sectário e se propunha a se distinguir do outro), seria pelo êxito mundano: o acúmulo de riqueza como escala

---

<sup>413</sup> Idem, p. 101. Durante muito tempo utilizou-se do *Ensaio* para tentar reconhecer – numa abordagem certamente evolucionista, que Mauss pretendia evitar – os primórdios do mercado nas sociedades ditas primitivas. Ora, segundo Lanna, parece ser “mais importante do que avaliar a incipiente presença do mercado nas ‘outras’ civilizações”, conforme aponta o próprio Mauss, “considerar em profundidade a presença da dádiva na ‘nossa’”. LANNA, M.: “Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva”, op. cit., p. 189.

<sup>414</sup> MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.*, op. cit., p. 105. Cito ainda Vandenberghe: “O homem é um ser que dá, um *homo donator*, como diz com precisão Jacques Godbout. Dando, ele se abre ao outro. A relação entre eu e outrem é primeira. Entre eu e ele, há interação. O dom é, por sua vez, o motor que põe em marcha a relação e o lubrificante que a mantém em rota.” VANDENBERGHE, F.: “Entre la voix et la croix, le don et la donation”, op. cit., p. 5.

de valor do homem, de sua dignidade pessoal. O sucesso material é visível e irrefutável: quem enriquece, é benquisto aos olhos de Deus. Assim, o *ethos* da acumulação capitalista encerrou a moral do dom, que antes operava de maneira “total”, não-compartimentada, em âmbitos cada vez mais privados e fragmentários. A dádiva não representa mais, a rigor, um “fato social total”, pois esta moral não se espelha mais concretamente num conjunto vasto de instituições; de resto, só observáveis nas sociedades arcaicas. Mas Mauss indica que tal moral permanece “universal” como princípio moral que, nos processos de diferenciação social e individualização do sujeito (modernidade), foi forçado a recuar para âmbitos cada vez mais privados do mundo da vida, restando apenas traços desta moral nos sistemas.

A acumulação material – algo, pela ótica do dom, “imoral” – converteu-se, assim, num dos valores morais máximos das sociedades modernas. E se o mundo da vida é o “mundo da dívida”, uma das formas de “colonizar” o sistema com a lógica do dom é normatizar esta moral – o dom – transformando sua substância em mecanismos jurídicos de proteção, de geração de direitos e de garantias de livre associação, intercâmbios e fluxo na sociedade civil. Isso implica, também, o recrudescimento de uma lógica redistributiva, não através do retorno ingênuo a práticas arcaicas, mas aos fundamentos morais mesmos do Direito. Como se vê, Mauss oferece elementos para um retorno frutífero aos impasses do conceito de solidariedade na Teoria Crítica: o funcionalismo dicotômico de Habermas; a resistência à ideia de redistribuição em Honneth, e o evolucionismo de Brunkhorst. Mas antes de retornar a este ponto no fim deste trabalho, gostaria de explorar um pouco mais a dimensão moral e aspectos deste novo paradigma introduzido por Mauss.

\* \* \*

J.T. Godbout, a respeito do paradigma utilitarista hegemônico no âmbito das ciências humanas, tece algumas considerações interessantes a respeito da dádiva. Como vimos, o dar, receber e restituir – momentos inalienáveis disso que Mauss denominou dádiva – são assimétricos por excelência. Não apenas pelo lapso temporal<sup>415</sup>, mas, sobretudo, pela não

---

<sup>415</sup> “Retribuir imediatamente pode ser interpretado com um sinal de ingratidão. Como Sêneca frisou, ‘alguém que repõe um presente muito rapidamente com uma retribuição, é um devedor indesejado e uma pessoa ingrata.’ Um certo período de tempo entre a dádiva e a dádiva retribuída é também necessário, porque os devidos recursos para retribuir a dádiva puderam ser adequadamente mobilizados.” KOMTER, A.: *Social Solidarity and the Gift*, op. cit., p. 71.

equivalência das restituições. O que se restitui não é nem deve ser idêntico ao que foi dado. E como a dádiva funda relações de aliança e confiança de longo prazo, o que se dá e restitui “contém algo do doador” – portanto, a equivalência das coisas que carrega todos estes sentidos não pode ser facilmente mensurável: em outras palavras, o “valor” das coisas dadas e restituídas não é exclusivamente material. Daí a assimetria, por definição, desta relação, que por isso mesmo possui uma enorme margem de liberdade (apesar de seu caráter obrigatório). O universo da dádiva é, pois, o universo da dívida, com uma *insolvência propositalmente sustentada* – é ela que garante, assim, a permanência do laço: o restituir não finaliza o ciclo, pois a restituição (por ser assimétrica e diferenciar-se do inicial dado) é, ela mesma, também, um novo dar, que provocará uma nova exigência de restituição. Na verdade, o ciclo da dádiva é uma eterna restituição, um eterno sentimento de dívida que, mesclado pela forte carga simbólica que acompanha os bens, ativa sentimentos de *gratidão, confiança, lealdade, fidelidade, esperança, afeto, reconhecimento*, e muitos outros, essenciais à compreensão da microssociologia dos laços sociais e da solidariedade.

Caso Mauss não tivesse descoberto a dádiva, ela poderia, surpreendentemente, ter sido inteiramente deduzida por outro autor: Georg Simmel<sup>416</sup>. Ele é o autor de dois pequenos ensaios abordando o tema da gratidão e da lealdade, dentro do que poderíamos chamar de uma “microssociologia interacionista”, que matiza ainda mais a questão da dádiva, complementando-a com novas intuições.

Segundo Gabriel Cohn, Simmel é o autor das nuances, da observação fina e atenta das diversas matizes da realidade social, movido por um certo romantismo, como muitos outros pensadores da “fase pioneira” da Sociologia; por uma “aguda percepção da dimensão trágica da realidade social”, expressa pelos paradoxos que a modernidade impõe, o desterro da *Gemeinschaft*, o mundo normatizado e segregador da *Gesellschaft* e a emergência do individualismo e da centralidade da troca. Para Simmel, “as relações econômicas de troca marcadas pela legalidade racional são insuficientes por si mesmas para estabelecer vínculos duradouros entre os homens.” Não seriam bastantes, como prega Caillé naquilo que identifica como uma prevalência do paradigma individual-utilitarista, “para constituir uma sociedade, entendida como rede de relações recíprocas sempre renovadas para além do seu impulso

---

<sup>416</sup> “Ainda que de passagem, Simmel acaba assim figurando com destaque como um dos precursores de um movimento atual de recusa do paradigma da troca em nome de um paradigma do dom, cuja paternidade real fica reservada para Mauss.” COHN; G.: “As diferenças finas: de Simmel a Luhmann” in Revista Brasileira de Ciências Sociais, Oct. 1998, vol. 13, n° 38, p.2. (Versão eletrônica).

inicial.”<sup>417</sup> Simmel, portanto, não se interessará pelos grandes modelos normativos da sociedade, mas pelo interacionismo sutil das redes de relações cotidianas, pela espontaneidade e pelas motivações dos homens nas sociedades modernas, ainda capazes, a despeito do individualismo e dos estilos de vida modernos, de gerar coesão social, reciprocidade. Entretanto, para Simmel, jamais a ordem jurídica, por si só, poderia garanti-las:

Nada de solidariedade social mais cerrada acompanhando a divisão do trabalho, como em Durkheim. Porque não é de interdependência que se trata, mas sim de reciprocidade. E, se a multiplicação de relações coloca os homens em contatos mais frequentes, ela também introduz novas fontes de assimetria, dificultando os gestos e os sentimentos recíprocos. A resposta para isso é a expansão das obrigações legalmente instituídas e sustentadas, que se impõem sem necessidade de passar pelo interior dos homens. Mas, se isso permite corrigir as insuficiências da reciprocidade espontânea, não é suficiente para criar laços que transcendam a aplicação pontual das obrigações.<sup>418</sup>

Abordarei aqui, então, estes dois ensaios surpreendentemente irmanados ao *Ensaio sobre a Dádiva*, de Mauss. Trata-se de *Dankbarkeit: ein soziologischer Versuch* (Gratidão: uma abordagem sociológica) e *Exkurs über Treue und Dankbarkeit* (Excurso sobre lealdade e gratidão), de 1907 e 1908<sup>419</sup> respectivamente; portanto, em torno de quinze anos antes da publicação do ensaio de Mauss. Ali, como no ensaio sobre a dádiva, estarão já presentes o tema do paradoxo da liberdade e da obrigação e o núcleo moral – Simmel fala da gratidão como a “memória moral da humanidade”<sup>420</sup> – que impele as pessoas a ligarem-se reciprocamente pela confiança e não pelo mero interesse.

Por trás do tema da gratidão, está a preocupação de Simmel com a *reciprocidade*. Através da mútua doação, as pessoas se enlaçam em redes complexas de gratidão. A gratidão seria uma espécie de cimento moral. Apesar de sua origem psíquica, a gratidão possui nítida função social, que impede que os laços sociais se desfaçam. Através de cadeias de dádivas e gratidões, surge uma faixa de obrigações e reciprocidades que possuiriam um papel central na reprodução da cultura e da própria continuidade do tecido social. Se, segundo Simmel, por um

---

<sup>417</sup> Idem, p. 1-2.

<sup>418</sup> Idem, p. 3

<sup>419</sup> SIMMEL, G.: “Dankbarkeit: ein soziologischer Versuch“ in SOMBART, W. (org.): “Der Morgen. Wochenschrift für deutsche Kultur“ 1.Jg., n°19, Oktober 1907, p. 593-598, Berlin. E SIMMEL, G.: „Exkurs über Treue und Dankbarkeit“ in ADLOFF, F. & MAU, S.: *Vom geben und nehmen: zur Soziologie der Reziprozität*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2005 p.95-109.

<sup>420</sup> SIMMEL, G.: “Dankbarkeit: ein soziologischer Versuch“, op. cit., p. 594. “Um ponto de vista sociológico frisa que a gratidão é parte da cadeia de reciprocidade, ou a ‘memória moral da humanidade’, como Simmel a chama.” KOMTER, A.: *Social Solidarity and the Gift*, op. cit., p. 8.

efeito de mágica a gratidão desaparecesse, a sociedade, “tal qual a conhecemos, não existiria mais”.

Simmel inicia seu curto ensaio de cinco páginas, publicado num semanário de cultura em 1907, com algumas intuições fortes e importantes, principalmente pela aproximação entre o paradigma da dádiva e o paradigma comunicativo, que pretendo ensejar adiante: a gratidão seria um “suplemento da ordem jurídica”, uma vez que, em inúmeras situações relacionais, o Direito, bem como as relações mediadas por equivalentes (“todo o trato humano reside no esquema de dar e receber equivalentes”), simplesmente não cabem: “Aqui a gratidão substitui o Direito e recompõe, se outros poderes falham, uma faixa de interação, um equilíbrio entre receber e dar, entre os homens.”<sup>421</sup>

Simmel toma a gratidão por uma “ponte que une almas”, cria reciprocidades e, em escala ampliada, a própria socialização: “embora a gratidão seja um afeto puramente pessoal (...), assim ela se converte, através de suas múltiplas ramificações no interior da sociedade, em seu mais forte meio de coesão.”<sup>422</sup> E a gratidão, “para além de sua origem primeira, se funda nos efeitos contínuos da relação, a partir de sua criação”<sup>423</sup>:

O ponto fundamental em todos os processos desse tipo é que a persistência diz respeito à relação e não mais ao sentimento que primeiro a propiciou. É como se a gratidão, ou qualquer outro tipo de ponte de ligação dos homens, tivesse a capacidade de converter o seu impulso inicial em um sentimento difuso, tingindo as interações subsequentes com o tom da gratidão pura e simples, e não com a lembrança pontual de alguma doação singular. É por isso que ela é capaz de suscitar uma contraprestação espontânea mesmo não sendo um dever externamente imposto. Há também um outro caminho para construir essas pontes sociais. Uma relação pode ganhar persistência no tempo não porque tenha na origem algum impulso íntimo, mas porque a experiência reiterada do estar próximos leva os parceiros à “indução” do sentimento correspondente. É o caso da fidelidade, na qual Simmel assinala uma “cooptação” pela situação social externa de mera proximidade dos sentimentos correspondentes.<sup>424</sup>

Simmel, portanto, trabalha com o mesmo conceito antiutilitarista de interação, que um maussiano como Caillé insistentemente frisar: uma relação mediada pela dádiva se prolonga, pois seu princípio é a dívida (no caso, expresso pelo sentimento de gratidão), e não pela solvência completa, num ato só, que os equivalentes ensejam: “a gratidão é essa permanência (...), a

---

<sup>421</sup> SIMMEL, G.: “Dankbarkeit: ein soziologischer Versuch“, op. cit., p. 593.

<sup>422</sup> Idem, p. 594.

<sup>423</sup> Idem.

<sup>424</sup> COHN; G.: “As diferenças finas: de Simmel a Luhmann”, op. cit., p. 6

vitalidade ideal de um relacionamento, mesmo quando ela foi há muito saldada e o ato de dar e receber há muito se concluiu.”<sup>425</sup> Na mesma página do ensaio, Simmel afirma que, em grande medida, a sociedade é constituída pelas trocas que os indivíduos mobilizam, e que, no ato de dar, a identidade e toda a personalidade do doador está em jogo<sup>426</sup>... Simmel ainda fala de toda a riqueza de nuances anímicas que estão em jogo no dar e retribuir... e que o dar não significa apenas dar uma coisa, mas também símbolos, sentidos (como quando fala da gratidão que sentimos por um artista ou do carisma, da inteligência, do charme que recebemos no convívio com outra pessoa<sup>427</sup>). Finalmente, tece algumas considerações de ordem moral: a liberalidade e a espontaneidade da doação geram a obrigação em quem recebe (“talvez seja esta a razão porque algumas pessoas ficam bravas em aceitar”), mas “somos, aparentemente, livres para preencher ou não esta obrigação (...) seu preenchimento depende de um imperativo da alma, que equivale, na sociedade, à coerção jurídica.”<sup>428</sup> A rigor, a absoluta liberdade existe apenas no não retribuir. E encerra o texto afirmando que a gratidão se revela, ao mesmo tempo, um “delicado e rígido liame entre os homens.”<sup>429</sup>

Todas estas reflexões me fazem perguntar: terá sido mesmo Mauss o pai da teoria do dom?<sup>430</sup>

No excuro sobre lealdade e gratidão, publicado no ano seguinte, Simmel prossegue com sua sociologia de filigranas, buscando identificar os diversos mecanismos de coesão social menos nas instituições que em sentimentos morais, que seriam, em última instância, a origem dos primeiros. De início, o texto fala da lealdade: os diferentes motivos psicológicos que engajam as relações sociais, como o amor, ódio e paixão, seriam insuficientes para mantê-las vivas. A lealdade, nas relações, aparece como sentimento estabilizador e prolongador delas. Seria um “sentimento sociológico”, em comparação com os sentimentos mais pessoais, citados acima.

---

<sup>425</sup> SIMMEL, G.: “Dankbarkeit: ein soziologischer Versuch“, op. cit., p. 594.

<sup>426</sup> “Reconhecer o outro como ser humano prova ser pré-condição essencial para participar de intercâmbios. Sem reconhecimento da pessoa e da identidade dele ou dela, nenhum intercâmbio recíproco é possível.” KOMTER, A.: “Gifts and Social Relations: the mechanism of reciprocity” in *International Sociology*, vol. 22(1), January 2007, p. 102.

<sup>427</sup> SIMMEL, G.: „*Exkurs über Treue und Dankbarkeit*“ in ADLOFF, F. & MAU, S.: *Vom geben und nehmen: zur Soziologie der Reziprozität*, op. cit., p. 103-104

<sup>428</sup> SIMMEL, G.: “Dankbarkeit: ein soziologischer Versuch“, op. cit., p. 596-7.

<sup>429</sup> Idem, p. 598.

<sup>430</sup> “Como é possível a sociedade? Com esta pergunta, C. Papilloud abre seu texto sobre uma reflexão comparativa entre Mauss e Simmel, para defender a tese de que estes dois autores são os reais precursores de uma abordagem inédita da relação humana, que pode ser definida como *interacionismo crítico*.” MARTINS, P.H.: “De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom”, op. cit., p. 121. Adicionalmente, cabe lembrar que Durkheim e Mauss foram os introdutórios da obra de Simmel na França.

Quando entra no tema da gratidão, repete e desenvolve alguns tópicos do texto anterior: novamente afirma o “caráter suplementar da gratidão em relação ao Direito” – este não teria condições de, por si só, como parece supor os autores da Teoria Crítica, garantir a coesão social – afirmando, como fará os defensores do paradigma da dádiva, que o “significado sociológico” do sentimento moral de gratidão é “quase inteiramente subestimado.”<sup>431</sup> Se a solidariedade é o outro da justiça, a dádiva (gratidão) é o suplemento desta. Simmel repete a constatação de que a gratidão gerada pela dádiva remete às mais profundas camadas arqueológicas da moral humana: “como a interação é gerada no ato espontâneo de correlação através da troca de coisas, tal ato em suas consequências e sentidos subjetivos, ecoa nas profundezas da alma. A gratidão é a memória moral da humanidade.”<sup>432</sup> Estaríamos falando do mesmo “rochedo” que Mauss?

Aafke Komter tira suas próprias conclusões da leitura destes textos<sup>433</sup>. Para ela, “dádiva” e “gratidão” (ela menciona também a “generosidade”<sup>434</sup>, e poderíamos, com Simmel, falar ainda de “honra” e “lealdade” – aliás, todos presentes nas prestações agonísticas do *potlatch* estudado por Mauss) talvez sejam maneiras diferentes de nomear as facetas de um mesmo objeto, que deveria ser abordado de maneira interdisciplinar. Ambas constituem elos fundamentais da “cadeia de reciprocidades” e emanam de um núcleo moral comum, que impele donatários a serem doadores e doadores a serem donatários, tudo isso intermediado de forte conteúdo simbólico. Ao contrário do que pensava Lévi-Strauss, não se trocavam apenas coisas. Coisas enquanto tais, a rigor, só são trocadas nos intercâmbios de equivalentes.

Assim, Simmel, sobretudo, frisa a diferença entre as trocas geradoras de gratidão e as trocas que esgotam seu sentido na equivalência despersonalizada das relações monetarizadas e juridicamente mediadas da modernidade.

No contexto mercante, utilitário, as trocas são, quase sempre, imediatas, e efetuadas, *sempre*, através de equivalentes. Na troca mercantil, não são pessoas morais que se confrontam, mas indivíduos racionais que têm dois objetivos: saldar completamente a dívida (o que pressupõe a equivalência) e encerrar imediatamente, no ato, a relação. Portanto, a solvência mercantil não cria laços a longo prazo nem solidariedade: “Nesse modelo, cada troca é completa. Graças à lei da equivalência, cada relação é pontual, e não compromete o futuro. Não tem futuro, e portanto

---

<sup>431</sup> SIMMEL, G.: „Exkurs über Treue und Dankbarkeit” in ADLOFF, F. & MAU, S.: *Vom geben und nehmen: zur Soziologie der Reziprozität*, op. cit., p.101.

<sup>432</sup> Idem, p. 102.

<sup>433</sup> KOMTER, A.: *Social Solidarity and the Gift*, op. cit., p. 71-72.

<sup>434</sup> “Interessantemente, a habilidade de receber e ser grato parece estar intrinsecamente relacionada à sua contrapartida, a habilidade de retornar bondade, ou generosidade.” Idem, p. 73.

não nos insere num sistema de obrigações.”<sup>435</sup> A conclusão de Godbout é precisa: “A liberdade moderna é, essencialmente, a ausência de dívida.”<sup>436</sup>:

Constata-se, desse modo, que os atores da dádiva introduzem, deliberada e permanentemente, uma incerteza, uma indeterminação, um risco quanto à efetivação do contrato, de modo a se afastarem o máximo possível do contrato, do comprometimento contratual (mercantil ou social) (...) não é o mesmo tipo de liberdade que existe no mercado. A liberdade que se percebe aqui não se realiza na liquidação da dívida e não consiste na facilidade, para o ator, de sair da relação; situa-se, ao contrário, dentro do laço social, e consiste em tornar o próprio laço mais livre, multiplicando os rituais que visam diminuir, para o outro, o peso da obrigação no seio da relação. A dádiva é um jogo constante entre liberdade e obrigação. A maior parte das características da dádiva torna-se compreensível quando se a interpreta segundo o princípio da liberdade dos atores.<sup>437</sup>

Se é temerário se falar num “paradigma da dádiva” (Alain Caillé o defende abertamente<sup>438</sup>, Godbout tem pequenas reservas), certamente esta moral arqueológica identificada por Mauss, ao buscar compreender a totalidade social não através de interesses, mas também por normas, valores, regras, símbolos – como, aliás, também o faz o paradigma comunicativo –, abre também a possibilidade de se contemplar a política e as sociedades para além do liberalismo e do comunitarismo puros, ou do utilitarismo e holismo – se o primeiro hipostasia e reifica o indivíduo, o último faz o mesmo com a totalidade social.<sup>439</sup>

A este respeito, Caillé chega a apontar uma crise da Sociologia contemporânea<sup>440</sup>, justamente devido à incapacidade de formular um paradigma próprio. Se considerarmos que o viés sociológico da Teoria Crítica (e o paradigma comunicativo) permanece muito mais subsidiária de uma filosofia política ou moral, sua colocação faz sentido. A moralidade que o

---

<sup>435</sup> GODBOUT, J.T.: “Introdução à dádiva”, op. cit., p.3.

<sup>436</sup> Idem.

<sup>437</sup> Idem, p. 8.

<sup>438</sup> “A hipótese que gostaríamos de defender (...) é a de que existe de fato em Mauss uma teoria sociológica poderosa e coerente, que fornece as grandes linhas não apenas de um paradigma sociológico entre outros, mas do *único paradigma propriamente sociológico* que seja concebível e defensável.” CAILLÉ, A.: “Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don.”, op. cit., p. 190.

<sup>439</sup> “A dádiva obriga a sair desses dois paradigmas, holista e individualista, e a buscar outra coisa. Por isso eu dizia que a dádiva coloca problemas para os dois paradigmas. Nos termos de Elster, poderíamos dizer que a dádiva coloca em relevo os ‘vícios’ dos dois paradigmas tradicionais nas ciências sociais: ‘Se o vício dos economistas é o de tudo perceber em função dos interesses, o vício sociológico é o de ver no homem o executante passivo das normas sociais.’” GODBOUT, J.T.: “Introdução à dádiva”, op. cit., p. 9.

<sup>440</sup> “(...) o malogro histórico da Sociologia clássica, malgrado as esplêndidas promessas que continha, decorre de sua impossibilidade de transformar seu antiutilitarismo crítico, ou negativo, inicial, num antiutilitarismo positivo claramente formulado.” CAILLÉ, A.: “Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don.”, op. cit., p. 192. Itálico do autor.

dom traduz nas ações de dar, receber e restituir, para Caillé, teria força suficiente para fundar este paradigma:

De que a obrigação paradoxal da generosidade — esse antiutilitarismo prático — constitui a base, o rochedo, como nos diz Mauss, de toda moral possível, e, consequentemente, é aí, e não num improvável e inencontrável contrato social original, que é preciso buscar a essência e o núcleo de toda sociabilidade. E se essa descoberta se confirmar, haveria algo mais importante no campo das ciências sociais?<sup>441</sup>

Talvez o entusiasmo de Caillé seja algo não justificado, pela necessidade de maiores pesquisas empíricas mais exaustivas que confirmem a universalidade da dádiva. Mas do ponto de vista das pesquisas já existentes<sup>442</sup> e da teoria, existem indícios suficientes para se apostar no potencial heurístico da dádiva sob a nova leitura que contemporaneamente emerge.

Se a crítica ao utilitarismo e ao individualismo metodológico é clara, talvez valha a pena mencionar as reservas quanto ao paradigma holista, que, como veremos, não difere essencialmente daquelas apontadas anteriormente em relação ao comunitarismo. Segundo Caillé, no holismo, os laços sociais, a “totalidade” da comunidade ou da sociedade, estão dados de partida, preexistem ontologicamente à ação dos sujeitos. Os sujeitos, imersos em contextos culturais que lhe são anteriores e densamente estruturados, externa e internamente, apenas reproduzem e reiteram a lógica da ação inscrita em tais estruturas. Neste modelo, o polo da liberdade da dádiva desaparece: o dar, receber e restituir passa a ser entendido como rito, como reprodução da ordem funcional e estrutural. Ora, a riqueza da dádiva repousa precisamente no paradoxo entre dever e liberdade:

“Confiar totalmente ou desconfiar totalmente”, eis a solução que, de modo precursor, Mauss dava ao dilema do prisioneiro. Ou, antes, aquela que ele demonstrava ter sido efetiva e historicamente dada ao problema pelas sociedades arcaicas: apostar na aliança e na confiança, e concretizar esta aposta por meio de dons que são símbolos — performadores — dessa aposta primeira. Ou recair na guerra. Em outras palavras, apostar na incondicionalidade — pois na aliança é preciso dar tudo — mas reservando-se a possibilidade de recair, a qualquer momento, na desconfiança. Dito de outra maneira, abraçar a incondicionalidade (pois na situação do dilema do prisioneiro, por hipótese, sem comunicação com meu parceiro-adversário, minha escolha tem de ser, num determinado momento, sem condições) mas não incondicionalmente nem necessariamente para sempre. Permanecendo, pois, num éter de ambivalência

---

<sup>441</sup> Idem, p. 192-193.

<sup>442</sup> Ver KOMTER, A.: *Social Solidarity and the Gift*, op. cit., e KOMTER, A.: “Gifts and Social Relations: the mechanisms of reciprocity” in *International Sociology*, Vol. 22(1), January 2007. Esta antropóloga da Universidade de Utrecht, na Holanda, conduziu diversas pesquisas empíricas sobre o tema da dádiva na sociedade holandesa, confirmando sua atualidade.

irredutível, porque constitutivo da aliança entre inimigos e rivais. Ambivalência que explica o fato de que as dádivas obrigatórias obriguem a quem dá e a quem recebe, que sejam ao mesmo tempo remédio e veneno (*gift/gift, pharmakos*), benefício e desafio, uma ambivalência própria ao regime que se pode chamar de *incondicionalidade condicional*.<sup>443</sup>

Portanto, um “paradigma da dádiva em formação” ou, talvez menos ambiciosamente, uma “teoria do dom” possui implicações teóricas muito mais ricas e amplas que aquelas exploradas pela antropologia estrutural. O paradigma da dádiva/teoria do dom, pós-estruturalista, permite vislumbrar sua aplicação em diversos campos e, ao que me parece – se levarmos a sério, com Caillé, que o paradigma do dom, na verdade, seria um paradigma *interacionista*<sup>444</sup> – é possível pensar quais seriam os frutos teóricos da aproximação desta “teoria substantiva de uma moral universal” – ainda que explorada fragmentária e ensaisticamente – com os esforços muito mais normatizados e sistemáticos, dentro de uma “grande teoria da sociedade”, como aquela do paradigma linguístico da Teoria Crítica.<sup>445</sup>

Apenas esta possibilidade de aproximação – e haveria outras, como com a Economia e a Filosofia Moral e do Direito – permite antever uma série de indagações sobre o estudo da sociedade civil, do mundo da vida (poderíamos entendê-lo como o “mundo da dívida”?), da democracia e do reconhecimento. De maneira tentativa, esboçarei uma aproximação a estes temas no final desta tese.

Todos os diversos comentadores aqui apontados, sem exceção, apostam nos potenciais de uma releitura interdisciplinar de Mauss, cada qual, porém, defendendo uma visão mais particularista acerca de onde residiriam tais potenciais. Sem pretender tanto, gostaria aqui de enfatizar a minha leitura de Mauss. A partir da clara identificação de um *conteúdo moral*

---

<sup>443</sup> CAILLÉ, A.: “Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don.”, op. cit., p. 197.

<sup>444</sup> A “obrigação” que surge da dádiva, este dever não-coercitivo, “está, ao mesmo tempo, do lado do interesse e do desinteresse, é utilitarista e antiutilitarista, individualista e holista. Por outras palavras, ela não está num lado nem no outro, mas é interacionista.” CAILLÉ, A.: “O princípio de razão, o utilitarismo e o antiutilitarismo” in *Sociedade e Estado* vol XVI, nº1-2, janeiro de 2001, p. 47.

<sup>445</sup> “Há mais de duas décadas, vêm crescendo progressivamente as pesquisas, as teses, os cursos, e os encontros que se apoiam numa outra compreensão do dom, que ultrapassa a leitura antropológica restrita oferecida pelo estruturalismo para incorporar percepções diferenciadas advindas de uma perspectiva pós-estruturalista e interdisciplinar. Esta releitura foi fornecida pelo cruzamento de disciplinas como a sociologia, a política e a filosofia, e a própria antropologia, que se libertou progressivamente do esquema teórico rígido do estruturalismo, o qual desvalorizava tanto a liberdade do indivíduo e dos grupos sociais como a importância do senso comum na invenção de modalidades diversificadas e plurais de organização do pacto cultural e social”. MARTINS, P.H.: “De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom”, op. cit., p. 115.

*universal*<sup>446</sup> identificado e relativamente bem sustentado por Mauss e outros pensadores, a dádiva – esta moral – permite pensar a questão das *alianças e reciprocidades* (“Como Frans de Waal corretamente observa: ‘reciprocidade pode existir sem moralidade; não pode haver moralidade sem reciprocidade.’”)<sup>447</sup> no *trato social cotidiano*, suas *ações e motivações* operadas *simultaneamente por coisas e símbolos*<sup>448</sup>, e que, tomadas na escala ampliada (para além de uma microssociologia) das redes de reciprocidade que constituem mesmo o tecido social, é possível angariar elementos para se pensar um conceito de solidariedade mais complexo e fluido que aquele, dicotômico, de Durkheim, que se encontra refletido, de alguma forma, nos conceitos mais ou menos estanques e problemáticos da Teoria Crítica<sup>449</sup>. Em outras palavras, a solidariedade, por Mauss, pode ser também um *fato social total*, vivida não apenas por indivíduos, mas, relacionalmente, por *pessoas morais*, que não são apenas “obrigadas” pela força do conteúdo moral dos símbolos que intercambiam, mas que possuem, também, a liberdade para a guerra e para a paz.<sup>450</sup>

---

<sup>446</sup> “O ciclo do dom confunde-se com o ciclo da vida ao realçar a relação orgânica entre a qualidade do vínculo e da aliança e finalidade da vida humana. Trata-se de uma questão de interesse moral (...). O ciclo do dom permite compreender que a qualidade da relação entre o ser humano e a natureza em geral deponde de uma questão moral: a capacidade de se correr o risco de se relacionar com outros, com vistas à produção do mundo do mundo pelo trabalho, pela política, pela honra e pela dignidade, mas, sobretudo, pelo interesse coletivo de se fazer alianças com vistas a tornar perene o movimento fluido das instituições sociais e culturais.” Idem, p. 118.

<sup>447</sup> Apud KOMTER, A.: “Gifts and Social Relations: the mechanism of reciprocity”, op. cit., p.104.

<sup>448</sup> “Assim, embora considere o dom uma obrigação em última instância, ele reconhece que, na prática, há uma ambivalência constitutiva do dom entre a obrigação e a liberdade, entre o material e o simbólico, e que se insinua no movimento de produção do fato social que é total.” MARTINS, P.H.: “De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom”, op. cit., p. 119.

<sup>449</sup> “A obrigação moral é um problema filosófico. Mas foi também um problema para todos os grandes sociólogos, especialmente para Durkheim. Não há dúvida de que nossa relação com a sociedade passa por laços contratuais e por normas exteriores, como a da justiça e a do dever. Mas esses laços não são suficientes, nem os mais fundamentais, acreditava Durkheim: ‘O filósofo Kant tentou [...] identificar a ideia de bem à ideia de dever. Mas essa é uma identificação impossível [...] É preciso que a moral nos pareça amável [...], que fale aos nossos corações e que possamos segui-la mesmo em momentos de paixão. Ao agirmos moralmente, elevamo-nos acima de nós mesmos [...] Há algo que nos ultrapassa [...] de certo modo saímos de nós mesmos’.” GODBOUT, J.T.: “Introdução à dádiva”, op. cit., p. 11.

<sup>450</sup> “É assim que o clã, a tribo, os povos souberam – e é assim que amanhã, no nosso mundo civilizado, as classes e as nações e também os indivíduos, deverão saber – oporem-se sem se massacrar e dar-se em sacrifício uns aos outros. Eis um dos segredos permanentes de sua sabedoria e de sua solidariedade.” MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.*, op. cit., p. 110.

### Capítulo 3. Teoria Crítica e dádiva: contribuições para a teoria social

Em linhas gerais, a Sociologia historicamente enfatizou a solidariedade como mútua dependência regulada por valores e, sobretudo, normas compartilhadas, que aos poucos tomaram forma na modernidade, concomitantemente ao complexo processo de diferenciação social. Já os antropólogos tendem a conceber a solidariedade decorrente de padrões de reciprocidade entre indivíduos, no caso de Mauss, com ênfase numa moral universal que predisporia os indivíduos e grupos a dar, receber e retribuir bens carregados de valor simbólico. Este fato social, internamente, seria responsável pelo desenvolvimento de toda uma gama de sentimentos fundamentais para o fortalecimento dos laços sociais, e externamente, com base nos circuitos da dádiva, pela configuração de determinadas instituições. A partir de ambos os pontos de vista, as noções de “reciprocidade” e “reconhecimento do outro” irmanam-se quando contempladas de modo mais abrangente sob o conceito de solidariedade.

O conceito de solidariedade, dentro da Teoria Crítica, desenvolveu-se segundo vias e temas distintos, conforme a preocupação de cada autor. Entretanto, se é possível identificar um núcleo em comum, ele é dado por Habermas, em suas discussões que se iniciam na *Teoria da Ação Comunicativa*. Lá, Habermas toma o conceito dicotômico de Durkheim e o reinterpreta à luz da teoria dos sistemas e do mundo da vida: primeiramente, a solidariedade é um recurso escasso do mundo da vida. Os sistemas mercado e aparato burocrático operam exclusivamente na base de sua cibernética binária – não há solidariedade, apenas *função*. O sistema dispensa a solidariedade para seu funcionamento. A solidariedade orgânica, no mundo da vida, recuou para as trincheiras dos sindicatos, das associações várias da sociedade civil, a todo instante ameaçadas pela partidarização e pela carência de recursos. A solidariedade mecânica, num mundo pós-tradicional, perdeu sua unicidade de fundo, fragmentando-se em diversas visões de mundo sectárias, tanto em suas formas religiosas quanto laicas, ou mesmo no hibridismo destas. Mas se a solidariedade também é o “outro da justiça” – e não se pode mais falar em justiça sem considerar os contextos éticos onde os indivíduos estão imersos e a quem devem sua própria individualidade – caberá ao Direito a função de substituir, de maneira universal, o conteúdo metafísico das visões de mundo religiosas inexoravelmente ligadas a contextos de origem particulares, de evidente cunho cultural. Mas como pode o Direito pretender-se universal, substituir a substância metafísica das religiões? Precisamente abrindo mão de qualquer substância, pois se existe uma

moralidade verdadeiramente universal, que emergiu dos processos de diferenciação desencadeados na modernidade, é a “substância sem substância” de uma moralidade que aprendeu a reconhecer, ao menos nas sociedades europeias e do hemisfério norte avançadas, que todo particularismo ético e toda diferença pode encontrar seu ponto arquimediano no *consenso comunicativo*, na construção racional de argumentos convincentes, na irrefutabilidade, ainda que falível, de discursos capazes de englobar pontos de vista distintos, e fazer a eles justiça *num outro nível*, diverso daquele de onde partiram. Este potencial não é metafísico: é empírico, está inscrito nas estruturas de linguagem e surgiram de um cérebro humano racional. *Vernunft ist Sprache*, “razão é linguagem”, dirá o contemporâneo de Kant, Johann Georg Hamann. Neste processo, seria fundamental a constituição de uma sociedade civil e uma esfera pública capaz de elaborar comunicativamente, de maneira racional, suas inúmeras divergências, para submetê-las ao crivo da razão pública. Encontrados consensos, acordados pontos de vista em comum, reconhecidas as vozes antes divergentes, caberá ao Direito transmutá-las, do estado de uma moral abstrata (pois consensual), para uma norma formal e redigida, válida igualmente a todos, simetricamente. Normas, acordos racionais, operam à maneira dos “equivalentes”: não valem mais para uns do que para outros. Pelo direito e pela justiça, o recurso escasso amorfo do mundo da vida converte-se em recurso institucionalizado disponível não apenas para resolver impasses pontuais, mas para garantir a reprodução da sociedade como um todo. A solidariedade mecânica das religiões e a providência foram substituídas pelo Direito e pela justiça das leis. Os discursos religiosos nada mais são que discursos éticos entre tantos outros. No paradigma comunicativo, as Constituições adquirem um status quase divino. Brunkhorst, por exemplo, apostará no potencial das esferas públicas cada vez mais enredadas em nível planetário, para teorizar acerca de um distante, porém possível, constitucionalismo global, um governo mundial fundado não num patriotismo de nações, mas de direitos humanos.

Mas como ficam as eticidades? A dimensão valorativa da vida? Os estilos de vida, as crenças, tudo que não pode ser abstraído e tornado universal pelas normas, pela frieza dos discursos racionais? Honneth procurará pôr em evidência a questão das identidades, do reconhecimento vis-à-vis, do aspecto afetivo das reciprocidades e do reconhecimento humano, entrando um pouco mais no mundo da vida, olhando mais de perto as interações e as causas, a gramática mesma dos conflitos. Mais importante que conhecer como as pessoas podem gerar consensos, racional e discursivamente elaborados, é saber o porquê de elas entrarem em conflitos, de elas se sentirem desrespeitadas. Só assim seria verdadeiramente possível às alteridades

colocarem-se no papel do outro e compreenderem a dimensão trágica do sofrimento pelo não reconhecimento, pela exclusão, pela “indeterminação”, como diz Honneth, mais recentemente. Mas mesmo ele, apesar de mergulhar nesta esfera, digamos, mais nuançada e microssociológica da interatividade cotidiana, não consegue, ainda, afastar-se da dimensão dos direitos, da prescrição para a solução das injustiças no âmbito da juridificação e regulação das causas e contextos de sofrimento. Honneth não abre mão de uma solidariedade *simétrica*, isto é, gerada pela “troca de equivalentes”, no caso, de natureza jurídica: a cada injustiça caberá, sempre, um mesmo direito, igualmente válido para todos, pois legitimado em sua moralidade abstrata e dessubstancializado de um conteúdo ético particular, que não, em última instância, o próprio procedimento discursivo que gerou este direito. Daí Honneth não aceitar a formulação do problema do reconhecimento e as sondagem das causas do sofrimento sob a perspectiva distribuição: aceitar estes termos seria não apenas assumir uma concepção qualquer de bem-viver – e a assunção de uma substancialidade ética qualquer é incompatível com a pretensa imparcialidade universal que, para a Teoria Crítica, só pode advir do *procedimentalismo* – como um conceito *assimétrico* de solidariedade e reconhecimento. Redistribuir, dar de quem tem mais para quem tem menos, não é reconhecer a integridade da dignidade de alguém. Honneth vê os bens apenas como bens, que esgotam seu significado na satisfação da necessidade à qual objetivamente se ligam, no seu mero usufruto. Honneth não percebe nem o potencial simbólico dos bens para o reconhecimento – se assumirmos que as coisas, ao serem dadas e recebidas, confrontam identidades, de maneira positiva ou negativa, mas em todo caso, problematizando-as – nem o *mana* das coisas dadas, isto é, a capacidade de gerar *gratidão*, de perpetuar alianças e laços, de tocar o rochedo arqueológico de nossa memória moral, aquela que nos impele a viver em sociedade, e não como lobos da estepe. Para tanto, não bastam palavras, discursos ou direitos impessoais: esta memória é sensibilizada e acionada quando se percebe a generosidade, o ato concreto de sacrifício que todo ato de dar implica, sinalizando uma vontade de travar relações e, uma vez travadas, serem mantidas, ampliadas. O risco e o receio que toda reciprocidade envolve, e que somente a sinceridade dos atos aos poucos elimina, são mais facilmente amenizáveis pela vista à coisa dada – e do sacrifício e generosidade que a ela podem estar associadas – do que pela palavra ouvida, pelo consenso atingido.

Gostaria aqui de concluir este trabalho, que se pretendeu uma abordagem genealógica do conceito de solidariedade, em sua saga conceitual extremamente plástica ao longo da história, buscando entrever mais uma possível etapa de sua constante ressignificação, pela aproximação

dos dois paradigmas aqui estudados.<sup>451</sup> A solidariedade sempre possuiu dois ramos inegáveis – um laico, concreto, e outro mágico, religioso – que se fundiram, a partir da Revolução Francesa, e que constantemente imprimiram, no núcleo de seu sentido, uma tensão dialética inescapável.

Da fraternidade à solidariedade, e depois da *solidarité* à *Solidarität*, esses sentidos caminhavam indistintos, mal diferenciados. Talvez tenha sido efetivamente Durkheim, com seu gosto metodológico pelo depuramento do simbolismo de todas as coisas concretas, estas sim reais, que tenha, de fato, ousado separar os sentidos indissociáveis do conceito de solidariedade. Solidariedade orgânica, concreta, para os grupos profissionais; a solidariedade mecânica, mística e indistinta, para os povos não-civilizados. Da solidariedade mecânica, teriam restado apenas alguns traços de parca importância sociológica na moral religiosa da caridade, e outros, talvez mais significativos, no Direito moderno, mas apenas para provar que a religião, afinal de contas, tem uma origem numa moralidade societária.

A Teoria Crítica não é cega a estes dois sentidos. Mas a tentativa de evidenciar os contornos de uma moral universal desprovida de uma substância ética, baseada apenas no procedimentalismo inerente aos mecanismos linguísticos, logrou “fundir” ambos os sentidos da solidariedade, mas não por uma igual consideração de suas facetas históricas. Antes, optou pelo “desencantamento” de sua vertente religiosa, “reencantando-a”, laicizada, como justiça social, na forma de direitos, sob o Estado democrático de Direito deliberativo. Mas, como Simmel já havia intuído no séc. XIX, a justiça, a coesão social, as reciprocidades em geral, jamais poderiam ser extensivamente garantidas pela instauração de normas jurídicas cada vez mais abrangentes, não apenas sob o risco de uma burocratização generalizada da vida, mas pelo simples fato de converter-se em letra morta: a vida social é plástica e nuançada, projeta-se dos sentimentos morais mais sutis para fora, nas relações sociais cotidianas, nas quais vigora a espontaneidade, a inventividade. Talvez por isso, também, Gabriel Cohn tenha falado do “desconforto pela despreocupação” de Habermas com um interlocutor tão profícuo, que poderia em muito colaborar

---

<sup>451</sup> “(...) com a crise do estruturalismo no contexto da globalização de ideias nos fins dos anos 70, houve um maior intercâmbio de pesquisadores, gerando uma aproximação fértil, geográfica, temática e conceitual das grandes escolas do pensamento humanista, sobretudo a francesa, anglo-saxônica e germânica. (...) a crise do estruturalismo permitiu resgatar a contribuição de Mauss a partir de uma crítica cultural e social renovada pela filosofia política francesa e pela filosofia analítica inglesa, a primeira enfatizando o tema da democracia, a segunda o tema da linguagem da vida cotidiana. (...) Esse projeto intelectual re-humanizante, que está presente na obra de Mauss, não é um fato isolado. Ele se cruza, na verdade, com outras contribuições relevantes para esse tipo de crítica ao reducionismo utilitarista e ao pensamento objetivista, como aquelas oferecidas ao longo do séc. XX por autores como Simmel, Mead, Merleau-Ponty, Goffman, Habermas, Castoriadis, Lefort, Taylor, entre outros.” MARTINS, P.H.: “De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom”, op. cit., p. 124-125.

para a compreensão da dinâmica do mundo da vida. Igualmente, em inúmeros estudos comparados entre cortes de justiça, o antropólogo Luís Cardoso de Oliveira expõe os problemas que um correto tratamento de questões de justiça enfrenta, ao desprezar os aspectos “valorativos” da realidade social, da “vida vivida”.<sup>452</sup> Somente com tais elementos de ordem “valorativa” (e não apenas os universais normativos), seria possível atingir julgamentos verdadeiramente “justos”.

A teoria antropológica da dádiva, certamente uma das teorias passíveis de serem empregadas para uma teoria geral da solidariedade humana, revela como as reciprocidades, dinamizadas via bens que também são símbolos, constituem os fios do vasto tecido social. Neste processo, *o reconhecimento do outro como potencial aliado* é um momento essencial.

Creio que a melhor porta de entrada para uma aproximação frutífera entre os paradigmas comunicativo e da dádiva seja a escola pragmatista (ou interacionista) norte-americana (a propósito, profundamente influenciada por Simmel) . Caillé, inclusive, referiu-se ao terceiro paradigma, no qual a dádiva se encaixaria, para além do individualismo e do holismo, como “interacionista”, ao qual certamente poderíamos incluir o paradigma comunicativo de Habermas. Como sabemos, a leitura de Mead é absolutamente essencial para Habermas e Honneth. Embora seja difícil averiguar se o fato de o próprio Mauss, tendo ajudado a recuperar anotações de um curso proferido pelo seu tio, acerca de Pierce, James, Dewey e Mead, tenha sido por eles

---

<sup>452</sup>“A coexistência de comportamentos distintos em face da violação das normas jurídicas no interior de uma mesma configuração social é reveladora da fragilidade da crença no direito como princípio de explicação para os comportamentos e sugere que tais princípios devam ser buscados para além do direito, de suas normas e instituições, como já o assinalava Max Weber em suas polêmicas com os juristas. Ora, uma das dificuldades em compreender tais comportamentos parece residir nas perguntas equivocadas que têm sido formuladas. Ao invés de interrogarem-se a respeito das condutas referidas ao direito levando em consideração o quadro mais amplo das condutas dos indivíduos e das relações sociais nas quais estão inseridos, os cientistas sociais, como que contaminados pelos *bias* dos juristas, tendem a isolar as condutas e a examiná-las preocupando-se apenas com suas implicações em termos de cumprimento e descumprimento de normas jurídicas. É o que se observa por exemplo em boa parte dos estudos sobre temas em voga relacionados ao direito, como o são os que tomam por objeto a ‘violência’ e a ‘cidadania’. Assim procedendo não conseguem resgatar de forma positiva os comportamentos que estão examinando e sequer compreendê-los, salvo constatar que não se coadunam com o que seria ‘desejável’.” SIGAUD, L.: “Direito e coerção moral no mundo dos engenhos” in Revista Estudos Históricos, n. 18, 1996, p. 2. Outro problema disso é a própria fetichização do direito como condição necessária e suficiente para a eficácia das normas que expressa (ou, como diria Schluchter, em trabalho aqui já citado, o que interessa não é a *validez* das normas, mas a *eficácia da validade* das mesmas). Esse é um problema que observo nas discussões sobre democracia deliberativa no Brasil e nas discussões sobre constitucionalismo global e direitos humanos. Sobre as reflexões de Oliveira, ver: OLIVEIRA, Luis R. C.: “Justiça, Solidariedade e Reciprocidade: Habermas e a Antropologia” in *Série Antropologia 149*, Universidade de Brasília, 1993.

influenciado e, assim, aprofundado suas intuições<sup>453</sup>, não é difícil perceber as semelhanças, especialmente no tocante “aos determinantes psicossociais e não-utilitários das práticas interativas.”<sup>454</sup>

De fato, há nesses autores uma preocupação evidente de pesquisar os fundamentos da vontade coletiva sem cair no excesso de formalização dos sistemas sociais, nem nos casuísmos racionalistas das teorias individualistas do contrato social. Se considerarmos, por exemplo, John Dewey, encontramos nele, lembra Honneth, uma teoria da cooperação reflexiva que é fundamental para se pensar a democracia e a associação nos dias atuais, e entender a democracia como uma forma reflexiva de cooperação comunitária que supera os limites das disputas entre republicanismo e procedimentalismo.<sup>455</sup>

Gostaria de, nas páginas seguintes, propor a seguinte releitura crítica de Habermas e Honneth através da aproximação destes ao paradigma da dádiva de Mauss. Em relação a Habermas (I), tomarei os dois primeiros capítulos do segundo tomo da *Teoria da Ação Comunicativa* para propor uma espécie de “substituição” da reconstrução das ações e interações simbolicamente mediadas nos papéis sociais, através de Mead, por Mauss, demonstrando, neste exercício meramente teórico, que se pode associar o paradigma e a teoria da dádiva ao paradigma comunicativo, localizando a lógica da dádiva, por excelência, como componente essencial e indissociável do mundo da vida. A chave é simples: é plenamente possível compreender o conceito de “interação simbolicamente mediada”, que Habermas toma de Mead, a qual adapta sob a perspectiva da ação comunicativa (na verdade, ele lê o conceito de Mead como uma “interação *linguisticamente* mediada”), por uma “interação mediada pela dádiva”, isto é, mediada pela reciprocidade que a dimensão simbólica da dádiva encerra. Em outras palavras, a mediação simbólica, com Habermas efetuada via discursos, pode ser entendida, *sem nenhum prejuízo teórico*, como também mediada pelo dom.<sup>456</sup> Em última instância, trata-se menos de substituir Mead por Mauss, mas de substituir a triangulação que Habermas faz das teorias de Mead com as

---

<sup>453</sup> “(...) a anglofilia de Mauss é bem conhecida. Mas ela atravessa o Atlântico. Não se pode ainda bem mensurar o que Mauss deve ao pragmatismo e aos interacionistas americanos.” TAROT, C.: “Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss: un changement de paradigme?”, op. cit., p. 131.

<sup>454</sup> MARTINS, P.H.: “De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom”, op. cit., p. 113.

<sup>455</sup> Idem, p. 113-114.

<sup>456</sup> “As coisas, portanto, longe de serem estáticas, inertes e mudas, podem ser comparadas a outros veículos mais correntes de significado, como as palavras. Como as palavras, as coisas são parte de um sistema informal, cujo sentido é criado dentro do contexto da interação social e comunicação mútua entre as pessoas (...) Como as palavras, as coisas exercem uma dinâmica e um papel ativo na criação, manutenção, desequilíbrio e destruição de relações humanas.” KOMTER, A.: *Social Solidarity and the Gift*., op. cit., p.32.

suas, por meio de Durkheim. No fundo, trata-se de reler o debate Mead/Habermas menos a partir de Durkheim e mais a partir de Mauss. A partir dos insights desta aproximação (II), farei uma releitura do debate de Honneth com Fraser acerca do tema “reconhecimento e redistribuição”, procurando demonstrar que Fraser pode estar certa em sua insistência no aspecto redistributivo do reconhecimento, diante de uma compreensão limitada de Honneth sobre o potencial da dádiva e seu simbolismo. Por fim (III), encerrarei este capítulo fazendo um balanço do tema reconhecimento e solidariedade, buscando elaborar tentativamente alguns elementos no sentido de vislumbrar um novo sentido e significado para um conceito contemporâneo de solidariedade.

(I)

Gostaria aqui de me aprofundar um pouco mais no primeiro e segundo capítulos da parte V (“A mudança de paradigma por Mead e Durkheim: da atividade finalística [*Zweckätigkeit*] à ação comunicativa”), do tomo II da *Teoria da Ação Comunicativa*. Esta parte da obra ocupa-se em complementar a compreensão da reprodução social nos termos das condições para uma racionalidade comunicativa, através da igualmente importante reprodução simbólica do mundo da vida.

No capítulo que agora tratarei mais profundamente (no segundo, apenas apontarei as possíveis vias de exploração do paradigma da dádiva), Habermas examinará como Mead desenvolve o arcabouço conceitual da interação normativamente regulada e linguisticamente mediada, através das imemoriais interações mediadas por gestos e controladas por instintos, passando pelas interações mediadas por sinais linguísticos. Gostaria de explorar de que maneira a gênese destas formas arcaicas de interação, que Habermas coloca no cerne do desenvolvimento de sua teoria da ação comunicativa, poderia ser complementada ou enriquecida pelos elementos igualmente pré-linguísticos provenientes do paradigma da dádiva.

Habermas principia afirmando que Mead, como na tradição da escola interacionista, preocupa-se em compreender de que maneira a subjetividade dos atores é moldada dentro das estruturas linguísticas ou pelas interações simbolicamente mediadas. Da mesma maneira, mas sob outra ótica, Mauss busca compreender como as subjetividades moldam-se e articulam-se socialmente, precisamente pelas interações simbolicamente mediadas que a dádiva engendra, e que na tradição antropológica é compreendida como “reciprocidade”.

Mead apresenta sua teoria sob a rubrica de “behaviorismo social”, concentrando-se nas respostas mútuas que dois sujeitos manifestam quando em interação, bem como na articulação destes com o ambiente social. Se compreendermos a teoria da dádiva como relações de reciprocidade decorrentes (e geradoras) de um “fato social total”, podemos notar como existe uma afinidade entre o *behaviorism* de ambos os autores: “Mead rejeita não apenas o individualismo metodológico como também seu objetivismo. Ele não pretende restringir o conceito de ‘comportamento’ apenas às reações comportamentais observadas, ela igualmente inclui os *comportamentos simbolicamente orientados*.”<sup>457</sup> Em Mead como em Mauss, o sentido da ação social não é meramente objetivo (Mead fala de algo “não-externo”), ao mesmo tempo em que as coisas simbólicas não possuem funções meramente “internas”. Mead, portanto, lida com um contexto interativo semelhante àquela recusa que Mauss adotou, na análise das relações recíprocas, em separar o objetivo do simbólico, como Durkheim fazia:

(...) símbolos linguísticos e símbolos com função comunicativa interessam a ele [Mead] apenas na medida em que mediam interações, comportamentos e ações de mais de um indivíduo. (...) Mead via a comunicação linguística quase que exclusivamente sob estes dois aspectos: a integração social e a socialização de sujeitos capazes de agir.<sup>458</sup>

Habermas, através da psicologia social de Mead, se interessará basicamente em responder como ocorre a transição da interação simbolicamente mediada para a normativamente mediada, através da qual um conceito de racionalidade comunicativa poderá ser deduzido.

Mead partirá das interações mediadas simbolicamente por gestos para tentar reconstruir o momento que, destas formas mais arcaicas, o homem atingiria o limiar da interação linguisticamente mediada.

Assim, de acordo com Mead, na linguagem dos gestos, os envolvidos aprendem, pela repetição, a responder ao estímulo do outro de modo que se crie uma espécie de vínculo que assegure a permanência do laço. Este nível de interatividade é absolutamente elementar, podendo ocorrer entre dois animais, ou entre um humano e um cão, por exemplo. O que interessa frisar é que, pela mera interação gestual, longe de haver comunicação elaborada, dois organismos quaisquer podem entender-se mutuamente.

---

<sup>457</sup> HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995, p. 13. O itálico é meu.

<sup>458</sup> Idem, p. 14.

Este nível de interação mediada por gestos pode evoluir para uma interação mediada por símbolos. Neste ponto, creio, podemos já vislumbrar uma entrada para o paradigma da dádiva, que sem dúvida é uma forma simbolicamente mediada de interação. De acordo com Mead, em algum momento, determinados símbolos, que se reconhecem terem o mesmo sentido para dois participantes, podem substituir a linguagem gestual (que não passa de símbolos primários que emanam do próprio corpo do emissor). Através do advento do simbolismo, as interações podem complexificar-se, de um nível de mera resposta ao estímulo gestual, que só pode comportar um determinado rol de significantes, para todo um universo em aberto de significados elaboráveis em comum, via coisas, por exemplo, e mais adiante, via palavras. Com isso, os interlocutores podem manifestar intenções e aprofundar a maneira de “tocar as cordas” da cognitividade e dos sentimentos alheios. Este momento evolutivo, quando as comunicações passaram dos gestos para os símbolos, constitui um evento capital para o início da liberação do potencial comunicativo genuinamente humano, até então encarcerado no cérebro humano, possibilitando também a atitude moral, até então impossível, de se “tomar a atitude do outro” no ato da comunicação, transformando os indivíduos, pela primeira vez, em seres morais: não apenas dois “eus” egoicamente comunicam suas intenções unilaterais materializadas em símbolos; agora, por conta desta rica dimensão simbólica aberta, que possibilitou aos “eus” compreenderem cada vez mais os sentimentos e intenções do outro, cada “eu” pode adiantar uma expectativa de resposta do outro, incorporando reflexivamente esta expectativa nos atos simbolicamente comunicados. Com isso, pela primeira vez, inaugura-se uma modalidade comunicativa genuinamente humana, na qual o liame íntimo e a perspectiva de aprofundamento constante do jogo interativo estão colocados já de partida. Ora, não é difícil notar que, dentre as inúmeras variantes desse jogo comunicativo que se resume em “tocar as cordas” do outro e estreitar os laços recíprocos, a dádiva, ou o “dar, receber e restituir”, é um momento essencial, senão a forma arcaica de interação simbolicamente mediada por excelência. Mead desconhece a forma da dádiva, e apenas afirma que ocorre uma “internalização” das estruturas objetivas de sentido, que podem estar nas coisas, por exemplo:

(...) o modelo de internalização diz que o sujeito encontra a si mesmo novamente em algo externo, na medida em que incorpora algo que encontra como um objeto. A estrutura de assimilação difere da estrutura de reflexão pelos seus sentidos opostos: o self refere-se a si mesmo não tornando a si mesmo um objeto, mas reconhecendo num

objeto externo, num esquema de ação ou de relação, algo subjetivo que foi externalizado.<sup>459</sup>

As similaridades com a teoria da dádiva são evidentes. Ela parece ser, embora nem Mead nem Habermas a mencionem, *uma forma privilegiada de interação simbolicamente mediada*, mas com o duplo adicional: a) estar baseada numa moral universal (isto é, a forma de interação da dádiva é já, também – embora inconscientemente –, *normativamente mediada*, pois contém uma obrigação) e b) constituir uma forma de interação simbolicamente mediada, que convive, como um fóssil vivo, *com outras formas filogeneticamente posteriores de interação normativa e linguisticamente mediadas*, como o próprio discurso e as normas sociais – o fulcro da teoria da ação e interação habermasiana. Além disso, escapa da crítica que Habermas dirige a Mead: a “tomada de atitude do outro” no tipo de interatividade reflexiva e intersubjetiva que Mead descreve, teria por fim simplesmente de demonstrar como se constitui o *self*, isto é, estaria ainda presa à filosofia da consciência. Já a ênfase da dádiva, embora, como vimos, certamente incorpore esta dimensão identitária (pois dar algo é dar algo de si, reconhecendo, simultaneamente, a identidade do outro), é sobretudo social, nos laços sociais, nas reciprocidades geradoras de alianças. Mead olha este processo interativo como um gerador de alto nível de subjetividade, algo que aprofunda a alma, o *self*. Já a Habermas (como a Mauss) interessa, sobretudo, como esta tomada recíproca de posições afeta e complexifica não apenas os *selves* dos participantes, mas o próprio ambiente, a ordem social, que, desta forma, possibilitará a emergência de formas mais complexas de linguagem, que não mais por símbolos, mas por discursos articulados. Para Habermas, a ênfase não deve estar no mero aprofundamento do *self*, que, de súbito, um dia, teria criado a linguagem, mas sim nas estruturas externas que as interações simbolicamente mediadas geraram. Tais estruturas, cada vez mais complexas, pré-institucionais, aos poucos teriam exigido a necessidade da linguagem articulada, pela própria necessidade de cooperação, por exemplo, em situações de risco de morte e sobrevivência do grupo.

Pensar a emergência da linguagem articulada e das normas sociais elaboradas paralelamente à permanência do rochedo moral da dádiva parece-me mais frutífero do que assumir o ponto de vista evolucionista contido no esquema de Mead (que se vale de Darwin) ou de Durkheim, para quem estas formas arcaicas de interatividade, se não desapareceram

---

<sup>459</sup> Idem, p. 21.

completamente, recuaram para esferas muito restritas, restando delas apenas traços. Não se trata apenas de uma observação de cunho estritamente teórico: empiricamente, a importância e a presença da dádiva estão documentadas. Pessoalmente, creio ser possível sustentar duas frentes de incorporação do paradigma da dádiva no paradigma linguístico de Habermas. Primeiro, uma atitude *complementar* (ou, como diz Simmel, suplementar) da lógica da dádiva nos circuitos absolutamente utilitários, isto é, nos sistemas. Parece-me injustificado considerar que os efeitos morais da dádiva estejam ali completamente ausentes, embora certamente “abafados” e destituídos de sua espontaneidade original. A segunda frente parece-me óbvia: se considerarmos que a reciprocidade linguística da ação comunicativa, o ato da busca de consensos gerados por meio de bons argumentos é, também, um dar, receber e retribuir, inclusive em trocas assimétricas que envolvem concessões de posições, somadas ao fato da constante falibilidade das argumentações, podemos constatar que nos embates argumentativos não se trocam “equivalentes”, o consenso argumentativo jamais é uma “solvência absoluta”, ou seja, a prevalência bruta e absoluta de um ponto de vista vencedor sobre o outro, argumentativamente derrotado (ademais, impossível de ocorrer em contextos onde questões valorativas estão também em jogo): em suma, sempre há uma concessão das partes nesta busca do consensos, falíveis e abertos a um novo questionamento. Em outras palavras, sempre existe uma dívida implícita na argumentação; raros são os casos em que um consenso satisfaz igual e amplamente todas as partes envolvidas, mas mesmo assim elas optam pelo consenso em prol do benefício da aliança. Consensos também implicam, portanto, dívidas e créditos. Assim, fazendo um trocadilho que julgo elucidativo, *o mundo da vida é também o mundo da dívida, é também o mundo da dádiva*; o dom está intimamente imbricado não apenas no intercâmbio de bens, mas de ideias, argumentos, direitos. Evidentemente, isto abre uma crítica para dois pontos na teoria da ação comunicativa: o problema da simetria do instrumento eleito por Habermas como cristalizador de consensos – o Direito – uma vez que a minoria absoluta dos conflitos discursivos ocorre e se resolve, na aparência, simetricamente; no entanto, o Direito se vê constantemente impregnado de conteúdo ético valorativo que tem de ser compensado (complementado), talvez, pelo segundo ponto da crítica: a importância de uma lógica *redistributiva*, ou seja, *dadivosa*; esta, enfaticamente rejeitada por Honneth. Se este critica a ênfase na linguagem em Habermas, ele é passível, também, de uma crítica à crença da possibilidade da solução simétrica dos conflitos. Neste sentido, Fraser parece ter razão. A assunção de que isto implicará uma determinada concepção de vida boa, torna-se, no quadro da dádiva, uma questão secundária. Defendi, ao longo

desta tese, que mesmo com a preocupação de Habermas em exaurir qualquer conteúdo ético e substancial de seu conceito de moral (e de direito), o procedimentalismo que emerge, não podendo estar totalmente asseado deste conteúdo (uma vez que as exigências formais do procedimentalismo fazem referência a situações concretas de vida e formação), corresponde também, de alguma forma, a uma determinada concepção de vida boa. Além disso, se a dádiva é mesmo uma moral universal, ela não implica a eleição de um tipo de bem viver sobre outros. A dádiva – e isso é uma suposição a ser melhor explorada – constitui talvez uma moral (substancial) *mais universal* que a moralidade “(U) / (D)”, não-substancial, da ética do discurso. A dádiva, mesmo sendo substancial, não necessariamente implica uma dada concepção de vida boa; já o procedimentalismo, mesmo asseado de (quase) toda substância, não consegue (a meu ver) escapar do ideal de um bem-viver específico.

Finalizando este item, Habermas, criticando Mead, julga ter elucidado um aspecto interessante da interação simbolicamente mediada:

Adotando para si mesmos a atitude crítica dos outros quando a interpretação dos atos comunicativos falha, eles [os grupos] desenvolvem *regras para o uso dos símbolos*. Eles podem agora antecipar se numa dada situação eles estão usando um gesto significativo de tal maneira a oferecer ao outro nenhum motivo para uma resposta crítica. Desta forma, surgem *convenções de significados* e símbolos, empregáveis de maneira idêntica. (...) Ocorre, porém, que Mead jamais prestou devida atenção ao importante passo de internalização da resposta alheia ao mau uso dos símbolos. Este lapso pode ser preenchido pela análise de Wittgenstein do conceito de regra.<sup>460</sup>

Ora, em circuitos virtuosos da dádiva, onde a atenção pelo aprofundamento e manutenção das alianças é constante, o problema exposto acima está resolvido e é operante. Da mesma forma, o mau uso dos símbolos, implica guerra.

Já no capítulo seguinte, Habermas pretende realizar uma reconstrução da teoria interativa de Mead, resolvendo alguns de seus impasses, através de Durkheim, com vistas à elaboração e posterior afirmação de sua teoria da ação comunicativa, sempre colocada, por Habermas, como o resultado necessário e quase inevitável da empreitada intelectual dos vários autores que embasam o livro em questão. Embora esta tese não trate deste tema, Habermas também é um intérprete muito hábil da “doxa” da teoria alheia, que invariavelmente serve para confirmar e legitimar o poder heurístico de sua própria obra.

---

<sup>460</sup> Idem, p. 29-30.

O problema a ser explorado agora é: Mead, ao desenvolver, em sua ontogênese, as categorias que levam do eu individual ao eu coletivo das relações sociais normativamente mediadas – quando o ser social, portanto, transpassa o umbral que caracteriza o estágio moral de nossas civilizações – vale-se de categorias que só surgem, efetivamente, nos estágios avançados de sua própria argumentação. Em outras palavras, para explicar o eu individual, Mead precisa já ter em mente o eu coletivo, que só posteriormente emergirá na construção de suas teorias<sup>461</sup>. A figura do “outro generalizado” (*generalized other*) já estaria pressuposta antes da emergência da sociedade normativamente mediada, na qual, de fato, esta figura é institucionalizada. Resta saber: o que é o “outro generalizado”? Para resolver o problema, Habermas recorrerá a Durkheim, para quem a consciência coletiva é anterior ao indivíduo e conteria as “raízes pré-linguísticas da ação comunicativa”. Em suma, Habermas pretende resolver a *petitio principii* de Mead com Durkheim, para depois demonstrar como na “consciência coletiva” religiosa primitiva já estavam inscritos, de maneira amorfa e indiferenciada, todas as pretensões de validade que posteriormente seriam diferenciadas estruturalmente na forma da linguagem, tal qual a conhecemos, naquele processo de diferenciação e dessacralização das imagens míticas do mundo. Mas minha tese aqui será: é plenamente possível responder ao impasse de Mead, isto é, encontrar uma moralidade generalizada, ainda indiferenciada, simbolicamente prenhe de sentidos e pré-linguística, *não necessariamente na consciência coletiva de Durkheim*, e sim, de maneira mais profícua, naquele “rochedo onde se alicerça toda a moralidade humana”. O “outro generalizado” é a “pessoa moral” das reciprocidades dádivas; será tomado, portanto, como um “fato social total”, que Mauss indentifica, arqueologicamente (como, aliás, pretende Habermas em sua filogênese) na dádiva, sem ter de recorrer a uma reconstrução evolucionista dos estágios míticos “primitivos” rumo a estágios normativos civilizados: a dádiva está presente em todos estes momentos, uma vez que é atemporal.

Mead, assim, recorrerá ao conceito da autoridade moral de um “outro generalizado” – dado por princípio – para explicar como o indivíduo se integra e se adapta socialmente, agindo como uma pessoa moral, sempre reflexivamente, nos tratos de reciprocidade cotidianos, colocando-se no lugar do outro. Este colocar-se no lugar do outro só pode cumprir amplamente

---

<sup>461</sup> “Se o indivíduo cria sua identidade somente através da comunicação com os outros, somente através da elaboração de processos sociais por meio de comunicações significativas, então o self não pode ser anterior ao organismo social. O último teria de ser o primeiro. Surpreendentemente, entretanto Mead não faz nenhum esforço para explicar como este ‘organismo social’ normativamente integrado poderia desenvolver-se fora das formas de associação das interações simbolicamente mediadas.” HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995, p. 69-70.

expectativas seguras de reconhecimento se os participantes tiverem como norte normativo a figura, também, de um “outro generalizado”:

A autoridade do outro generalizado opera de tal maneira que ofensas podem ser sancionadas porque as normas violadas são válidas. Portanto, as normas podem pretender-se válidas não porque estão associadas a sanções. Se o fossem, não poderiam *obrigar* os atores a obedecê-las, mas apenas forçá-los a sua submissão. (...) Assim, Mead atribui a validade normativa diretamente à autoridade, livre de sanções, isto é, moral, do outro generalizado.<sup>462</sup>

Não é difícil averiguar as semelhanças dos atributos morais do “outro generalizado” com aqueles que o “fato social total” criado pela dádiva gera. Mas avancemos nossa argumentação com calma. Por ora, Habermas apenas frisa que o surgimento deste “outro generalizado” foi um estágio fundamental para que os indivíduos pudessem viver socialmente dentro de um mundo da vida coletivamente compartilhado, mas ainda indiferenciado. Entretanto, Mead não faria qualquer tentativa de demonstrar como a simbologia sagrada arcaica, na qual a autoridade moral do “outro generalizado” se manifestaria (e que é anterior a qualquer validade normativa, e mesmo à linguagem), pode emergir das interações simbolicamente mediadas, como fruto delas. Para Habermas, este simbolismo religioso primordial, que estaria “no limiar do discurso gramatical”, constitui o “núcleo arcaico da consciência normativa.”<sup>463</sup> Entretanto, para completar o programa de reconstrução perseguido por Mead, Habermas valer-se-á de Durkheim, talvez o autor não mais indicado, tendo em vistas os potenciais da teoria da dádiva e a superação dos impasses e dicotomias da obra do tio pelo sobrinho, para esta empreitada. Acompanhemos então, brevemente, os passos de sua argumentação. Primeiramente, Habermas identificará na consciência coletiva durkheimiana as raízes pré-linguísticas da ação comunicativa (a reciprocidade que a dádiva enseja não seria também uma ação comunicativa?) que, por sua vez, devido ao seu conteúdo simbólico, pode ser utilizada na reconstrução da ação normativamente orientada. Em seguida, Habermas pretende demonstrar a fraqueza da teoria de Durkheim por não distinguir adequadamente a “prática ritual coletiva estabilizada pelo simbolismo religioso” da “intersubjetividade produzida pela linguagem” (a dádiva, ao intercambiar a personalidade – o *hau* – de doadores e donatários, no simbolismo da linguagem das coisas, não gera também uma intersubjetividade indissociada da totalidade sagrada das sociedades arcaicas?) para, com isso,

---

<sup>462</sup> Idem, p. 72-73

<sup>463</sup> Idem, p. 74.

provar a necessidade de se superar a teoria da religião de Durkheim e avançar rumo ao desenvolvimento da linguagem (haveria a necessidade de se superar a teoria da dádiva, se ela não se refere *somente* ao simbolismo religioso arcaico, uma vez que é, ainda, contemporânea?). Aí residiria, para Habermas, a chave para se passar da interação simbolicamente mediada para o discurso gramatical. As estruturas dos atos de fala, de um ponto de vista genealógico, seriam o resultado de três relações pré-linguísticas (cognitiva, moral e expressiva) com a natureza externa, com a identidade coletiva e com a natureza interna. Ora, não seria mais profícuo, em vez de assumir a dicotomia evolucionista durkheimiana, em que a consciência coletiva religiosa primitiva e seu núcleo normativo indiferenciado *pulverizam-se para ceder lugar*, (no já explorado processo histórico de diferenciação e dessacralização), a visões de mundo racionalizadas, à universalização da lei e da moral, e ao aprofundamento do processo de individualização, assumir um referencial que guarda uma relação de continuidade entre passado e presente? O referencial maussiano permite conservar as ideias de Durkheim sem se valer de um esquema em que uma sociedade “primitiva” cede lugar a outra, “moderna”. Ambas, em alguma medida – e essa é uma intuição fundamental em Mauss – coexistem. Não seria mais profícuo, repetindo, enxergar a persistência de um “fato social total” arcaico, embora em novas e inusitadas constelações, nas diversas instituições da vida social contemporânea – na ciência, no Direito, no mercado, na estética, na política, na sociedade civil, no mundo da vida –, que acabaria por fazer com que Habermas *matizasse* (para falar como Cohn) o funcionalismo existente tanto em sua rígida separação entre sistemas e mundo da vida, quanto no próprio conceito de solidariedade? Será somente a linguagem o objeto privilegiado para alcançar as conclusões a que chega?

## (II)

O sucesso e a genialidade da constatação do “fato social total” de Mauss é que ele permite uma ancoragem sólida e uma aplicação abrangente, pluridisciplinar. Ao identificar um fato moral ancestral e universal na humanidade – a propensão a dar, receber e restituir –, fato este não deduzido por filósofos a partir de especulações metafísicas, mas constatado empiricamente por etnólogos em diversas culturas e regiões afastadas no tempo e no espaço, Mauss pôde perseguir o modo como este “fóssil moral”, ao gerar, fundar e manter alianças sustentadas por complexos laços de reciprocidade, mobilizava visível ou discretamente todo o conjunto das instituições da comunidade. Além disso, toda uma série de sentimentos correlatos como gratidão,

confiança, generosidade, lealdade – essenciais para uma organização social coesa – eram gerados e reiterados:

(...) envolve todos os membros do grupo, acionando, para isso, recursos afetivos, cognitivos, materiais, espirituais existentes na comunidade. Do mesmo modo, [Mauss] percebeu que a construção da aliança entre pessoas morais exige que o conjunto da sociedade de recursos visíveis e invisíveis (materiais e simbólicos) disponíveis na tradição e na memória circule permanentemente, envolvendo todos os participantes em ações recíprocas de doações, recebimentos e retribuições.<sup>464</sup>

Logo, o “fato social total” pressupõe, pela dádiva, sistemas de reciprocidades que, cada vez mais ampliados e enredados, colabora para a própria criação da solidariedade social. Principia nos espaços privados das relações familiares e conjugais de amor e amizade, e paulatinamente se estende às estruturas formais da vida cotidiana, inclusive àquelas associadas aos sistemas. O dado relevante do dom é que ele não é apenas constituído pela circulação de coisas materiais: pela associação da dádiva ao simbolismo, outra dimensão, simbólica, também é dada e retribuída. Esta associação permite concluir “que tudo na sociedade é importante para esclarecer sua origem e funcionamento, sendo de particular relevância aqueles fatos que consideramos banais e irrisórios, como os risos, os gestos, as falas, os rituais, as danças, além, é claro, dos serviços e bens materiais.”<sup>465</sup>

Não existe nenhum sistema formal, por mais normatizado e assegurado por cláusulas e contratos, que possa dispensar o elemento da confiança, o vis-à-vis das relações. Qualquer sistema comercial ou burocrático, se desprovido desta filigrana de sentimentos que embasam as alianças, sucumbe e degrada-se. Daí que a aposta pós-tradicional da Teoria Crítica no Direito como fonte privilegiada tanto de uma solidariedade mecânica (pensemos nas leis gerais de uma Constituição) quanto orgânica (pensemos nos diversos ramos do Direito), só podem se sustentar se for constantemente suplementada pelos elementos valorativos e éticos que brotam do jogo constante e histórico das relações de reciprocidade cotidianas. Sem elas, qualquer lei converte-se em letra morta ou naquilo que Marcelo Neves chamou de “constituições simbólicas”. Não basta apenas que todo um conjunto de esferas públicas de uma sociedade civil ativa debata, argumente, teça acordos, crie consensos e os normatize: todo este processo de reconhecimento implica consideráveis concessões e débitos de ordem simbólica que não aparecem na forma “redigida” de

---

<sup>464</sup> MARTINS, P.H.: “De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom”, op. cit., p. 120.

<sup>465</sup> Idem, p. 121.

discursos ou direitos reconhecidos em lei. Na forma linguística, o consenso aparece sempre como simétrico, sempre como uma solvência e uma solução acabada, completa, quando, em geral, é apenas superfície, marco regulatório de processos que continuam ocorrendo e se tencionando nos bastidores do “mundo da dívida” cotidiano.

A dádiva, como “fato social total”, encontra-se difusa pelo tecido social, mas certamente ela se concentra em determinadas esferas. Em minha aproximação dos paradigmas, podemos provisoriamente supor que ela se encontra mais dispersa e menos ritualizada no interior dos sistemas (lembramos que a dádiva é uma potência – o rochedo – que, no entanto, precisa ser praticado, repetido, reiterado para surtir seus efeitos), e mais concentrada e azeitada no mundo da vida – a que chamei, também, de mundo da dívida ou mundo da dádiva, para reiterar que esta esfera livre de coerções não produz apenas laços decorrentes de pretensões de validade oriundas da linguagem, mas sobretudo, das reciprocidades simbólicas cotidianas, nas quais a própria linguagem se inclui:

(...) é certamente no âmbito das relações interpessoais que a dádiva aparece com maior nitidez. Porque é no plano da ação direta que se constrói primeiramente a sociedade, onde são edificadas as bases intersticiais das organizações formais e informais. Ali, nascem as redes sócio-humanas – sistemas de trocas diretas entre familiares, vizinhos e amigos – as quais existem de maneira subjacente a outras redes, como as sóciotécnicas – que aparecem como exigência de gestão das organizações formais – ou as socioinstitucionais – que aparecem como exigência de governança entre Estado e sociedade civil, envolvendo agências governamentais e não-governamentais.<sup>466</sup>

Diluída pelos “interstícios da sociedade”, presentes em um sem-número de instituições, a dádiva, ao mobilizar identidades e símbolo nas inúmeras relações de reciprocidade e, em escala ampliada, de solidariedade que engendra, não pode estar fora de qualquer teoria do reconhecimento.

Na contenda entre Honneth e Fraser, emergem temas interessantes ao paradigma da dádiva, ali ausentes. Em resumo, a crítica que Fraser dirige a Honneth foca no seguinte problema: o debate atual em torno de questões de justiça migrou, no contexto das sociedades democráticas avançadas e relativamente afluentes, numa cultura mundializada, na qual o “fato do pluralismo” é lugar comum, e a centralidade da categoria “trabalho” feneceu junto com a queda das economias planificadas, das lutas pela “redistribuição” para as lutas por “reconhecimento”. Se antes a justiça era entendida como uma preocupação pela realização do “acesso” equânime ao conjunto dos bens

---

<sup>466</sup> Idem, p. 123.

produzidos pela sociedade, por todos aqueles que participavam do processo produtivo, mas que não colhiam de maneira “justa” seus frutos, agora a ênfase estaria menos sobre o acesso e mais sobre o “reconhecimento da dignidade e integridade” de grupos e indivíduos. Nestas “políticas de afirmação identitária”, estariam excluídas questões de distribuição, em nome da valorização de formas e estilos de vida, florescentes e mais facilmente observáveis nas sociedades avançadas com vocação cosmopolita. Descartar as velhas lutas por redistribuição, neste sentido, para Fraser conteria um nítido viés ideológico; afinal, ainda é uma questão premente para muitos se comerão ou não no dia de hoje.

Honneth, dentro dos pressupostos do paradigma comunicativo e de sua teoria do reconhecimento, responde, a meu ver, de maneira convincente à *crítica específica* de Fraser, mas não suficiente à intuição subjacente que a autora coloca, e que de fato revelará ser o problema da redistribuição mais complexo do que pode parecer à primeira vista.

Honneth costuma apontar para o mal-entendido e para as simplificações, decorrentes de uma leitura ligeira da sua teoria do reconhecimento, que costumam resumir estas lutas à questão da afirmação de formas distintas de vida, como se isso se resumisse à mera afirmação de identidade e estilos de vida culturais. Nestas leituras apressadas, as “lutas por reconhecimento” estariam num ápice histórico-evolutivo, que num momento tratava justiça como distribuição e, numa fase avançada e recente, como reconhecimento.

Ora, Honneth nega esta periodização, frisando que a substituição do paradigma do trabalho pelo paradigma comunicativo teve implicações profundas para a filosofia moral, ampliando o conceito de justiça, dentro das sociedades democráticas, de modo a permitir enxergar muitas das antigas lutas por distribuição como, na verdade, lutas por reconhecimento (embora, ali, inconsciente a seus protagonistas). As lutas por direito e suas implicações normativas de igualdade perante a lei, que em determinadas fases históricas pareciam lutas por “acesso”, constituíam também a fase de um aprendizado coletivo moral que dispunha o cidadão considerar o Estado democrático de Direito como meio de realização de seus anseios por estima relativamente a seus talentos e capacidades pessoais. Em outras palavras, lutas que pareciam ser por uma “distribuição justa” nunca deixaram de ser, essencialmente, uma luta pelo reconhecimento das aptidões e talentos individuais ou grupais, que implicavam o reconhecimento de sua dignidade (enquanto colaboradores concretos do próprio “estado da arte” de uma sociedade) e, assim, do “merecimento” pelo desfrute de uma vida plena que incluía, evidentemente, o usufruto e o acesso a determinados bens da sociedade industrial dos quais os

marginalizados se viam privados por todas aquelas contradições do processo produtivo que Marx apontou. Em suma, Honneth responde a Fraser que a busca do reconhecimento do valor de determinadas categorias não se resume apenas a uma questão cultural, de identidade, mas do próprio lugar destes grupos do todo da sociedade. O reconhecimento de um lugar digno, imediatamente, implica o reconhecimento da “contribuição” de um grupo e, assim, a sua participação nos circuitos prosaicos do dia-a-dia da vida social, que inclui a própria esfera do consumo. Assim, as lutas por distribuição estão contidas nas lutas por reconhecimento; estas não são um sucedâneo ideológico daquelas.

Em sua ênfase sobre questões de justiça e direitos, Honneth responde bem a Fraser<sup>467</sup>, mas ignora alguns aspectos da questão (re)distributiva, que somente o paradigma da dádiva permite vislumbrar. Em primeiro lugar, os bens das sociedades no capitalismo avançado possuem profundo teor simbólico, não são apenas bens de satisfação de necessidades. Para não nos prolongarmos demais, basta pensarmos na lógica das distinções que Pierre Bourdieu bem identificou, e que operam práticas de demarcação socioculturais extremamente eficazes e que dependem da posse ou não de determinados bens (que são, também, simbólicos). Não poderei aqui desenvolver a fundo este problema, mas me parece claro que o reconhecimento jurídico do “valor, da dignidade, das contribuições” de um determinado grupo, mesmo que isso assegure melhores condições materiais, em nada garante que o fosso com o outro – e os decorrentes sentimentos de desrespeito – sejam eliminados. A verdadeira igualdade na diferença, o direito de todos serem “outros” para todos os “outros” (isto é, seres individualizados, únicos e insubstituíveis) depende, também, da capacidade de acumular e converter uma série de “capitais simbólicos”, que não podem ser garantidos somente no nível de direitos reconhecidos. Aqueles que possuem mais destes capitais podem facilmente convertê-los em novas situações de

---

<sup>467</sup> Atualmente, Fraser tem se ocupado em buscar um conceito ampliado de justiça que abarcasse tanto as questões de reconhecimento como de redistribuição: “(...) nem os teóricos da distribuição nem os do reconhecimento tiveram êxito até agora em incluir adequadamente os interesses do outro. Assim, em vez de endossar uma dessas concepções para a exclusão da outra, proponho desenvolver uma concepção ampliada de justiça. (...) Como já observado, o centro normativo da minha concepção é a noção de *paridade de participação*.” FRASER, N.: “Reconhecimento sem ética?” in SOUZA, J. & MATTOS, P.: *Teoria Crítica no século XXI*, Annablume, São Paulo, 2007, p. 125. Fraser crê que as dimensões de reconhecimento e distribuição são mutuamente irredutíveis (p. 138) – para Honneth, a distribuição é, e deve ser, redutível ao reconhecimento. A autora busca, então, uma forma de aproximá-las, recorrendo à expansão do conceito de justiça: “A justiça hoje exige *tanto* a redistribuição *quanto* o reconhecimento; nenhum dos dois por si só é suficiente. Assim que se adota esta tese, entretanto, a questão de como combiná-los torna-se urgente.” Idem, p. 114. Eu acredito que ambas as dimensões encontram-se de maneira residual na outra, existindo, portanto, pontos de apoio para uma síntese teórica. De toda forma, arrisco dizer que Fraser saiu na frente de Honneth, ao assumir a existência de algo como uma “teoria residual normativa” (ao apelar à *justiça*) nas discussões sobre distribuição.

segregação simbólica, as mais sutis. A fuga pelas distinções, que os privilegiados engendram (uma forma de exclusão, portanto), não se encerra com o reconhecimento da igualdade jurídica. O asseguramento dos meios, fluxos e canais para as reciprocidades, as mais diversas, em todos os níveis – isto é, não apenas facilidades para distribuição, mas de intercâmbios e redistribuições variadas – poderiam ter um efeito muito maior para a manutenção de um estado de reconhecimento caloroso e permanente da dignidade pessoal do que uma mera garantia legal de igualdade, que jamais contempla todos os aspectos da vida vivida cotidianamente.

Outro ponto que Honneth parece ignorar no tocante à distribuição (embora fale de *re*-distribuição) é que ela, jamais, é uma via de mão única. Quando se pensa em redistribuição, neste sentido que parece permear a discussão, pensa-se num ator social qualquer (o Estado, por exemplo) redistribuindo a riqueza apenas num sentido de *dar*. Mas a dádiva nunca é apenas dar: é dar, receber e retribuir. Portanto, mesmo em políticas públicas pouco elaboradas de redistribuição – pensemos, por exemplo, no Bolsa Família do caso brasileiro – o que é *dado* não é meramente consumido, usufruído, dissipado (ou convertido em votos nas próximas eleições); ele certamente está sendo usado para alimentar outros ciclos de dom nas reciprocidades colaterais de quem o recebe. Ou seja, políticas distributivas não apenas *dão*, elas capacitam estes que recebem a serem doadores, a multiplicarem as reciprocidades, as solidariedades, na forma de dádivas diversas daquelas que receberam, iniciais. Dito de outra forma, se a solidariedade depende de redes diversas e dinâmicas de reciprocidade, podemos afirmar que ela será tanto mais sólida e generalizada quanto maiores e generalizados forem os intercâmbios de bens e símbolos por todo o tecido social. Sabe-se, por meio de pesquisas empíricas realizadas na Holanda, que quem de fato mais recebe é quem mais dá (e vice-versa).<sup>468</sup> Não bastam os “outros” tolerarem e aceitarem a igualdade juridicamente assegurada dos outros “outros”: é preciso que saiam de suas alteridades individualizadas e construam pontes<sup>469</sup>, as mais numerosas possíveis, com todos os outros, que intercambiem não apenas bens ou argumentos, mas qualquer coisa, material ou não, que funcione como receptáculo simbólico. *Dar e receber é, também, reconhecer*: a própria dignidade e também a dos outros. O conceito de solidariedade, como reconhecimento *simétrico* (isto é,

---

<sup>468</sup> Ver KOMTER, A.: *Social Solidarity and the Gift*, op. cit., p. 36-43.

<sup>469</sup> “Em síntese, pode-se concluir que as observações descritas no *Ensaio...* mostram que a dádiva equivale, para Mauss, a um crescimento da consciência de ser (...). Dar não é mais oferecer algo de si, mas adquirir esse si.” SABOURIN, E.: “Marcel Mauss: dá dádiva à questão da reciprocidade” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 23 n. 66, fevereiro de 2008 p. 133. “O intercâmbio de dádivas é baseado no reconhecimento mútuo das identidades de doadores e donatários. Sem tal reconhecimento seria impossível conferir sentido aos bens por sim mesmos; dádivas revelam tanto a identidade do doador quanto a percepção da identidade do donatário.” KOMTER, A.: *Social Solidarity and the Gift*, op. cit., pp. 54-55.

jurídico) da dignidade do outro, parece-me francamente insuficiente para garantir laços sólidos e dinâmicos de reciprocidade, estes sim geradores de uma “faixa de solidariedade” social.<sup>470</sup> Afinal, o que é ser reconhecido? Por que se quer ser reconhecido? Quer-se ser reconhecido para ser amado, respeitado e estimado, ou quer-se ser amado, respeitado e estimado para sentir-se reconhecido? Da forma como se colocam estas questões<sup>471</sup>, percebe-se que a dialética que subjaz ao problema da “luta por reconhecimento” de forma alguma se resolve meramente pelo Direito; o reconhecer e ser reconhecido – que implicam a existência de alguém ou algo que *reconheça* – aponta para a esfera rica e dinâmica das reciprocidades<sup>472</sup>. Reconhecer um valor ou alguém é admitir a preexistência de uma dívida, algo que precisa ser saldado, caso contrário não haveria necessidade de ser “reconhecido”.<sup>473</sup> E como vimos, a existência de uma dívida, na lógica do dom, não implica uma urgência em saldá-la de maneira definitiva com um equivalente monetário (ou jurídico): é uma oportunidade de estreitar laços. Honneth erra ao supor que os sentimentos associados ao reconhecimento são apenas amor, respeito e estima. Os dois últimos permitem uma abordagem normativa, que é o que interessa à Teoria Crítica. As formas de pretensão valorativa sempre foram um problema para ela. Onde ficam a gratidão e a generosidade neste esquema? Será que ser amado e estimado, e equipar-se moral e afetivamente para tal, não depende, também, da lógica da dádiva?

---

<sup>470</sup> “Ora, mesmo que seja essencial afirmar solenemente a mesma humanidade dos diversos componentes de uma comunidade política – indivíduos, culturas ou religiões, é duvidoso que o Direito seja suficiente para produzir o reconhecimento desejado.” CAILLÉ, A.: “Reconhecimento e Sociologia” *in* Revista Brasileira de Ciências Sociais. vol. 23 n. 66, fevereiro de 2008 p. 156.

<sup>471</sup> *Idem*, p. 157.

<sup>472</sup> Curiosamente, da mesma forma que Lockwood demonstrou uma “teoria residual do conflito” em Durkheim e uma “teoria residual estruturalista” em Marx, em Honneth há também uma espécie de “teoria residual da dádiva”, quando sua teoria é tensionada no sentido de contemplar aquelas relações de assimetria que tanto frisei. Assim, quando indagado a respeito de como os deficientes físicos, por exemplo, poderiam esperar serem reconhecidos pela consideração e estima social (possibilidade, a rigor, a eles vedada), Honneth não hesita em afirmar: “Creio que a única chance que temos de compensá-los [diante da impossibilidade de reconhecimento via estima social] é pela redistribuição econômica, uma prática bem aceita na sociedade. Por outro lado, falando num nível mais social, arêditamos que aqueles amigos mais próximos e parentes das pessoas em questão, possuem certas obrigações de prover reconhecimento a elas de outra forma.” HONNETH, A.: “An Interview with Axel Honneth: The Role of Sociology in the Theory of Recognition” *in* European Journal of Social Theory 5(2), 2002, p. 265–277, p.266-267. Como se vê, Honneth apela à moral do dom e à reciprocidade quando suas formas de reconhecimento se veem num beco sem saída: quando o reconhecimento não dá conta, só resta mesmo a redistribuição.

<sup>473</sup> Comentando as relações de prestígio e reconhecimento pela dádiva entre os Maoris, Sabourin diz: “O prestígio não corresponde ao ego do doador, mas ao ser que ele aspira, que não lhe preexiste e que deve ser produzido mediante a relação de reciprocidade. Pois bem, a reciprocidade pressupõe uma preocupação pelo outro.” SABOURIN, E.: “Marcel Mauss: dá dádiva à questão da reciprocidade”, *op. cit.* p. 135. Na relação de reciprocidade via dádiva, está implícita a seguinte ideia: “o meu parceiro é digno e eu percebo nele potencial para se tornar mais digno ainda.” O “interesse” implícito é: sendo aliado de alguém em quem aposto como alguém que ganhará mais “prestígio”, eu mesmo aumento o meu prestígio pessoal.

Acerca disso, gostaria novamente de fazer um exercício de substituição de autores, para ressaltar o caráter complementar que os pensadores de apoio do paradigma comunicativo e o paradigma da dádiva guardam entre si. Anteriormente, no sentido de sugerir esta complementação, procurei demonstrar que Habermas poderia muito bem ter-se valido de Mauss, em muitas passagens, paralelamente a Mead, e, principalmente, no lugar de Durkheim. Agora, em Honneth, gostaria de fazer um exercício semelhante, ao sugerir que o autor trocasse Winnicott na explicação do desenvolvimento afetivo da criança, que seria a base de sua argumentação para a equipagem emotiva primordial dos indivíduos para as etapas posteriores do reconhecimento, já em fase adulta e extrafamiliar, por Melaine Klein, relativamente ao mesmo período da infância.

A ênfase de Winnicott é a individualização, então, a ele interessa como, pelo amor materno e familiar recebido com sucesso na infância, os indivíduos tornam-se adultos afetivamente equipados não apenas com a *sensibilidade em reconhecer*, como com a confiança para *se fazerem reconhecer*. Como a ênfase desta fase em Klein é relacional, sua preocupação é mais com a capacidade em interagir do que com a capacidade em se afirmar e ser tolerante. Seu ensaio “Inveja e Gratidão”<sup>474</sup>, de 1957, neste sentido é exemplar.

A autora considera a inveja um dos mais perturbadores sentimentos para a formação da gratidão e do amor e firma suas raízes na equipagem afetiva dos indivíduos ainda na primeira infância, na relação da criança com a mãe. Como para Winnicott, esta relação é fundamental para toda a vida emocional posterior. O contato com o seio materno e a qualidade desta relação, fará germinar na criança toda uma gama de sentimentos como esperança, confiança e uma predisposição à bondade. A falha da mãe não apenas em prover o alimento materno, seu leite, mas também todo o calor e a nutrição afetiva que acompanham este momento essencial da relação, irá predispor a criança a desenvolver os germens da raiva, da inveja, da cobiça e do ciúme. O resultado de uma privação nesta fase é que a criança não aprende o significado do gozo, da satisfação, cuja repetição ao longo deste período e a certeza do calor materno irão torná-la capaz para vivenciar e identificar, em seu amadurecimento, outros sentimentos, como a confiança e a gratidão. Um constante alegrar-se nesta delicada etapa de seu desenvolvimento torna-a propícia a *retribuir* o afeto; de resto, impossível de ser aprendido e realizado quando não se o tem. Ocorre que, para Klein, a gratidão funciona como uma espécie de antídoto à raiva e à inveja. Quando não se aprende a vivê-la, não se aprende como contornar e aplainar aquelas. Freud já

---

<sup>474</sup> KLEIN, M.: *Inveja e gratidão e outros trabalhos*, Imago, São Paulo, 2006.

havia descrito o prazer gerado na criança pela amamentação, mas Klein busca deduzir desta experiência uma vocação para o gozo, constitutiva de toda a capacidade para a alegria posterior. O sentimento pleno de gratidão decorre da percepção de que cada amamentação é uma espécie de dádiva – a primeira da vida. Se em Honneth, através de Winnicott, deduz-se um indivíduo que, pelo amor materno, torna-se autoconfiante para reconhecer e ser reconhecido, com Klein, deduz-se um indivíduo apto a integrar-se em redes de reciprocidade, pois é um indivíduo apto a *retribuir* o que recebe, em qualquer relação. Isto é, a gratidão constantemente vivenciada tornará este indivíduo alguém *generoso*.

Nada disso visa desautorizar os pontos de apoio da Teoria Crítica, apenas – conforme uma intuição de Simmel, defendida num outro contexto, por Cohn – *complementar*, através das teorias associadas à dádiva, as questões de justiça e direito da Teoria Crítica no tocante à solidariedade, dentro da própria dialética histórica de desencanto e reencanto deste conceito.

### (III)

Gostaria, finalmente, de apresentar um balanço das diversas medidas e iniciativas que alguns autores procuram extrair da contribuição da dádiva para a Teoria Social, e acrescentar a elas algumas de minhas intuições.

Creio ter sustentado de maneira minimamente convincente que a contribuição de Mauss para a teoria social não se resume numa ingênua teoria de trocas generosas, restritas a povos “primitivos” irracionais, com um mal disfarçado cristianismo e uma fé cega na natureza altruística humana. Pelo contrário, trata-se antes de visualizar a essência de seu “rochedo moral”, que no paradoxo do interesse e do desinteresse, da obrigação e da liberdade, motiva reciprocidades diárias, permitindo ao indivíduo aflorar, a partir delas, uma série de sentimentos específicos de alto valor social, que transcenda seu caráter ilhado e lhe permita comportar-se como uma “pessoa moral”. Com isso, sintetiza, em sua própria individualidade única e insubstituível, toda uma equipagem afetiva e moral de segunda ordem, que o torna, também, um ser social apto a garantir, em seu raio restrito de ações cotidianas, os laços sociais que em escala ampliada preservam a integridade do tecido social – a solidariedade. Portanto, a teoria do dom permite pensar os fundamentos morais e normativos não apenas das relações de reciprocidade dos indivíduos isolados, mas aquelas que envolvem o conjunto das instituições sociais. Em suma,

“constitui uma saída teórica importante para dar conta da complexidade e da diversidade das motivações sociais, inclusive aquelas utilitárias, presentes na vida cotidiana.”<sup>475</sup>

Esta dimensão do interesse embutido na dádiva – mas que nunca é uma mera instrumentalidade – à qual se ligam as noções de prestígio, honra, lealdade (portanto, capitais simbólicos políticos fundamentais) permite uma compreensão mais matizada do agir instrumental, que nunca é *inteiramente* instrumental. Da mesma forma, nenhum ato de generosidade é completamente isento de interesse. Parece-me que, de certa forma, as categorias de ação, que em Weber eram tratadas, sobretudo, como “tipos ideais” e que apenas deveriam servir de suporte analítico para logo depois serem abandonadas, acabaram, pela repetição e pela ampla generalização, fetichizadas, isto é, sua condição de “ideal” foi esquecida e tomada literalmente. Os agires e as motivações são sempre mesclados.<sup>476</sup> Este ponto certamente requer uma atenção teórica especial. Depois de compreendido o potencial do paradigma da dádiva, quem verá um ato de generosidade como mera caridade? Quem analisará uma política social com ênfase distributiva como mero assistencialismo? Quem julgará movimentos complexos como o da Economia Solidária<sup>477</sup>, cada vez mais globalmente difundidos, como mero paliativo à crise do trabalho e do movimento sindical; portanto, um movimento reformista que apenas entravaria as lutas que “verdadeiramente seriam relevantes”? E poderemos continuar a tomar a esfera pública exclusivamente como uma arena discursiva? Seriam os cafés e os salões de Paris no final do séc. XIX unicamente espaços de debates argumentativos, ou *também* de formas outras de reciprocidade? Seria interessantíssimo um estudo histórico que focasse a diferenciação da classe burguesa a partir de suas crescentes relações de reciprocidade, que reforçaram seus laços a ponto de romperem com o regime monárquico. E quanto à consideração de uma moral e normatividade social universal centrada *apenas* no Direito? Justiça e solidariedade não podem ser resumidas

---

<sup>475</sup> MARTINS, P.H.: “De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom”, op. cit., p. 123.

<sup>476</sup> “Os termos que empregamos: presente, brinde, dádiva, não são exatos. Nós não encontramos outros, essa é a questão. Tais conceitos de direito e de economia que nos aprazemos em opor: liberdade e obrigação; liberalidade, generosidade, luxo e poupança, interesse, utilidade, seria bom remetê-los ao cadinho. (...) Trata-se de uma noção complexa que inspira todos os atos econômicos que descrevemos, e tal noção não é nem o da prestação puramente livre e puramente gratuita, nem aquela da produção e da troca puramente interessada utilitária. Trata-se de um tipo híbrido que floriu.” MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.*, op. cit., p. 102.

<sup>477</sup> Em fevereiro de 2007, tive a oportunidade de participar de um grande encontro de Economia Solidária organizado pela Technische Universität (TU-Berlin). Na ocasião, chamou-me a atenção a presença de inúmeros atores globais relacionados a este movimento, bem como a consolidação do termo *Solidarische Ökonomie* no lugar de *Kooperativismus* ou *Gemeinwirtschaft*. A unificação do conceito é o primeiro passo para o autorreconhecimento dessas iniciativas como movimento social em nível global.

apenas no fluxo de direitos e deveres. Seriam as normas de justiça mais universalmente vinculantes que a normas não escritas da moral da dádiva? Enfim, as perguntas se multiplicam, e todas elas sugerem um aprofundamento de conceitos tidos como consolidados.

Em termos políticos, numa síntese entre o paradigma comunicativo e da dádiva, haveria não apenas a preocupação em se assegurar a formação política da vontade coletiva em esferas públicas cada vez mais articuladas com o sistema e com a sociedade civil, de modo que todas as demandas jurídicas por reconhecimento, na forma de direitos, pudessem ser tematizadas amplamente, como também as condições materiais de vida à população, que incluiriam não necessariamente uma distribuição direta da riqueza, mas sobretudo os meios para a realização das potencialidades individuais e sua segurança. Isto implicaria um aprofundamento do Estado de bem-estar no momento de seu desmonte, com ênfase na educação e na saúde universal e de qualidade<sup>478</sup>, bem como a implementação de canais de reciprocidade e de práticas associativas horizontais, fomentadoras de formas inusitadas e teorizáveis de solidariedade. Os clubes de troca, os bancos populares (exemplos, Banco Palmas no Ceará, Banco Grameen em Bangladesh), a experiência com moedas comunitárias não são suficientemente interessantes? Tudo isso é, inclusive de um ponto de vista utilitário, segundo Mauss, “rentável”. Exemplo desta plasticidade e criatividade social encontramos naquelas experiências de economia e desenvolvimento local, empreendedorismos sociais, dos quais a Economia Solidária, como mencionado, é apenas uma das muitas manifestações possíveis. Por meio de tais exemplos e por outros ainda a surgir, a valorização da individualidade e das singularidades, paralelamente ao reconhecimento fático e não apenas jurídico da dignidade pessoal, poderia conduzir a um “pertencimento diferenciado à totalidade humana”<sup>479</sup>, que poderia fazer aflorar potenciais cognitivos e vivenciais para se “pensar numa experiência de cidadania democrática ampliada, plural e participativa, que respeite as diferenças e as universalidades dos sistemas simbólicos de poder.”<sup>480</sup>

Não é necessário que se deseje que o cidadão seja nem muito bom, nem muito subjetivo, nem muito insensível, nem muito realista. É preciso que haja um *senso*

---

<sup>478</sup> “(...) é preciso mais cuidado ao indivíduo, a sua vida, a sua saúde, a sua educação – coisas, aliás, rentáveis – a sua família e ao seu futuro. É preciso mais tato, mais sensibilidade, generosidade nos contratos de serviços, de locação de imóveis, de venda de gêneros alimentícios essenciais. Seria necessário encontrar meios de limtar os frutos da especulação e da usura.” MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.*, op. cit., p. 97-98.

<sup>479</sup> SABOURIN, E.: “Marcel Mauss: dá dádiva à questão da reciprocidade”, op. cit. p. 136.

<sup>480</sup> MARTINS, P.H.: “De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom”, op. cit., p. 124.

*acurado de si mesmo, mas também dos outros, da realidade social (há mesmo, nestas coisas morais uma outra realidade?). É preciso que aja levando-se em conta a si, a seus grupos, a sociedade. Esta moral é eterna, ela é comum às sociedades mais evoluídas, àquelas do futuro próximo, e àquelas sociedades mais elevadas que podemos conceber. Nós tocamos o rochedo. Não estamos falando em termos de direitos, falamos de homens e grupos de homens porque são eles, é a sociedade, os sentimentos do homem em espírito, em carne e osso, que agem e agiram desde sempre.*<sup>481</sup>

De alguma forma, as prescrições fragmentárias de Mauss reconduzem-no àquelas velhas ideias contidas no embrião do Estado de bem-estar social e na ideia de “quase-contrato” do solidarismo francês. Como mencionei no capítulo primeiro desta tese, é bem possível que o ambiente intelectual e social da Terceira República sob a influência de Léon de Bourgeois tenha se propagado nos círculos constituídos por Durkheim e posteriormente mantidos por Mauss. Qualquer estudo histórico acerca do surgimento do Estado de bem-estar não pode dispensar o exame da influência cultural, política e intelectual francesa sob a Terceira República, não pode dispensar o exame das doutrinas do solidarismo e da crítica antiutilitarista de Durkheim e Mauss. Bourgeois fundava sua doutrina basicamente na ideia do dever moral, que naturalmente brotava entre as gerações e entre os cidadãos e o Estado, a nação. Não se poderia falar num contrato completamente institucionalizado. Bourgeois já intuía a espontaneidade deste dever. A maioria das formas de Estados de bem-estar que se consolidaram décadas depois se baseou no “contrato silencioso entre gerações, no qual as mais novas contribuíam financeiramente para o auxílio às mais velhas.”<sup>482</sup> A crença liberal de que o decréscimo do auxílio estatal faria brotar formas de auxílio informal tão ou mais eficazes quanto àquelas legalmente asseguradas pode proceder, mas não exatamente no sentido em que os liberais pretendem encaminhar a discussão, isto é, para o desmonte do Estado. O argumento é falacioso, pois “estudos mostram que a mais importante forma de solidariedade com respeito às gerações mais velhas ocorre naqueles países onde as políticas sociais são generosas aos idosos. Tais achados confirmam a ideia de que a ajuda pública

---

<sup>481</sup> MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.*, op. cit., p. 99. Gostaria ainda de citar, complementando, um comentário de Lygia Sigaud: “Se lograssem [os cientistas sociais] assumir uma postura de maior distanciamento em relação aos ‘problemas sociais’ postos pela relação dos indivíduos com o cumprimento das normas jurídicas – que nada mais são senão questões práticas para os interessados na ordem jurídica – poderiam perceber que tais normas não possuem um *mana* que justifique por si só o interesse em que sejam respeitadas, e, sobretudo, poderiam identificar outras normas às quais os indivíduos de carne e osso estão referidos em suas relações com outros indivíduos.” SIGAUD, L.: “Direito e coerção moral no mundo dos engenhos” in *Revista Estudos Históricos*, n. 18, 1996, p. 2

<sup>482</sup> KOMTER, A.: *Social Solidarity and the Gift*, op. cit., p. 162.

reforça a privada, ao invés de substituí-la.”<sup>483</sup> Tudo isso confirma a intuição de Mauss de que quem mais dá, mais recebe, acumulando adicionalmente, com isso, prestígio. As pesquisas de Komter na Holanda confirmam esse dado. Tais argumentos bastam para revisar a tese de Honneth de que o reconhecimento jurídico da dignidade dos grupos bastaria para gerar naturais efeitos distributivos. A questão é que a distribuição, sem desprezar o componente moral da igualdade que o direito nas democracias procura assegurar e ampliar, produz efeitos muito além do meramente utilitário, gera novas reciprocidades, novos canais para dar, receber e retribuir, impedindo justamente que, nas sociedades contemporâneas cosmopolitas, a dignidade dos grupos identitários fique assegurada de maneira compartimentada em cada âmbito cultural, à maneira de animais exóticos lado a lado nas jaulas bem cuidadas e asseadas de um zoológico, mesmo que este grande “zoológico social” seja “justo”:

Nós não estudamos a sociedade como se elas estivessem congeladas, num estado estático ou bastante cadavérico, e muito menos a decompomos e a dissecamos em regras de direito, em mitos, em valores e em preço. É considerando todo o conjunto que percebemos o essencial, o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugidio onde a sociedade se deixa capturar, onde os homens tomam consciência sentimental de si mesmos e de sua situação vis-à-vis outrem. Há, nessas observações concretas da vida social, os meios de encontrar os fatos novos que começamos apenas a entrever. Nada em nossa opinião é mais urgente e frutífero que tais estudos dos fatos sociais. (...) Chega-se assim a ver as coisas sociais elas mesmas, na concretude, como elas são. Nas sociedades, compreende-se mais do que ideias ou regras, compreende-se homens, grupos e seus comportamentos. Podemos ver como é que se deslocam massas mecânicas e sistemas, ou como no mar, vemos polvos e anêmonas. Nós percebemos a multidão, as forças móveis, que flutuam em seu ambiente e em seus sentimentos.<sup>484</sup>

O caráter multifário da solidariedade, que aos poucos foi brotando deste estudo, permite-nos responder, contra Zoll<sup>485</sup>, que a solidariedade não está em crise; antes, vive uma nova fase de sua dialética. De virtude semirreligiosa, cristã, a solidariedade, na modernidade, foi cada vez mais “desencantada” e vista sob seu aspecto normativo. A passagem da solidariedade mecânica para a orgânica, neste sentido, é exemplar. Agora, sugiro aqui a emergência de um novo “reencantamento”, não num sentido místico, mas pela adição, à sua faceta normativa, da evidência da “memória moral”, imemorial, da humanidade, que enriquece com uma vasta filigrana de sentimentos as incontáveis relações de reciprocidade pelas quais, cotidianamente, a

---

<sup>483</sup> Idem, p. 163-164.

<sup>484</sup> MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.*, op. cit., p. 110.

<sup>485</sup> Vide o primeiro capítulo desta tese.

sociedade de reproduz. Esta constatação, ao mesmo tempo unifica e segmenta a solidariedade. Unifica no sentido da percepção daquele “rochedo moral” como base de todo sentimento impulsionador à vida gregária e à solidariedade mesma. Segmenta, no sentido de que, de um ponto de vista normativo, as solidariedades são tão múltiplas quanto os circuitos de reciprocidade pelos quais o “fato do pluralismo” revela a diversidade cultural, política e social, no ambiente das democracias atuais. Não se pode pensar na solidariedade como na clássica divisão entre “mecânica” e “orgânica”. Não se pode pensar na solidariedade apenas como o “outro da justiça” – simultaneamente contexto de formação e resultado do Direito. Tampouco como “recurso escasso” de um segmento estrutural da vida social. Ou como, no senso comum, a velha virtude caritativa cristã, altruísmo. Ou como aquilo que brota nos sindicatos, nas lutas sociais. Ou como mera troca e intercâmbio. Tudo isso são momentos da solidariedade.

Cabe agora ao pensamento sociológico buscar unificá-la ou, ao menos, pensar nas suas mediações.

## **Considerações Finais**

Ao longo desta tese, tomamos contato com um conceito-chave da Sociologia que se mostrou mais complexo do que poderia parecer à primeira vista. Vimos no primeiro capítulo como, a partir de sua origem vocabular num obscuro conceito do Direito romano, a solidariedade, através de duas raízes distintas, uma secular e outra religiosa – a “amizade cívica”, a *philia*, e a “fraternidade bíblica”, a *caritas* – ao longo dos séculos tornou-se mais complexa, assumindo diversas configurações, ora mais “desencantadas”, ora mais “reencantadas”, conforme qual veio de sua raiz era privilegiado, na teoria e na práxis. Esta raiz dúplice, cujos ramos suspeito ser, talvez, irreduzíveis entre si, certamente é a origem da complexidade inusitada deste conceito.

Até a Revolução Francesa, entretanto, tais ramos caminharam separados. O próprio termo “solidariedade” sequer existia. O impulso quase messiânico de concretizar a *civitas dei* na *civitas terrana*, que estava na base da revolução, despertou na consciência coletiva, pela primeira vez, a ideia de que o destino social – a História – podia e deveria ser conduzida por uma vontade coletiva consciente. Chegara o momento de, autonomamente, as sociedades realizarem, neste

mundo, a justiça pelo reconhecimento da igualdade essencial de todos os homens, concretizando, assim, o verdadeiro sentido da fraternidade humana, jamais vivida, apenas idealizada.

Aos poucos a “solidariedade” foi substituindo a “fraternidade”, consolidando-se de vez, já em meados do séc. XIX, pelo movimento trabalhista, que provavelmente se sentia desconfortável com um conceito (fraternidade) com evidentes conotações religiosas.

Após esta iminência secular, a solidariedade voltaria a reencantar-se com o solidarismo francês, que buscou incorporar em seu programa político um sentido de dever – o “quase-contrato” social – em relação aos mais velhos e necessitados. Embora pouco se fale, o solidarismo francês é a fonte moral do Estado de bem-estar social, que costumamos associá-lo apenas ao keneynsianismo. Solidariedade voltaria a estar atrelado às conotações altruístas de seu veio religioso, e não mais *apenas* ao seu sentido político de luta e semelhança, que vinha prevalecendo desde seus desdobramentos iniciais a partir da Revolução Francesa.

No âmbito teórico, Durkheim equacionou ambos os ramos da solidariedade, através de seus conceitos de solidariedade mecânica e solidariedade orgânica. Inclusive, foi através destes estudos que fundou a Sociologia como disciplina autônoma. Embora frisasse que ambas as solidariedades coexistiam, a primeira estava em esfacelamento e a segunda em claro desenvolvimento. Apesar de seu funcionalismo, talvez a grande contribuição de Durkheim tenha sido a percepção de que *a solidariedade estava diluída por todo o tecido social* e que a realidade social era prenhe de simbolismos que deveriam ser interpretados à luz dos fatos sociais.

Os cinquenta ou sessenta anos posteriores à Primeira Guerra Mundial não foram profícuos ao conceito de solidariedade. A dura realidade histórica daqueles anos, a disseminação do marxismo, a crença entre os intelectuais de que as religiões feneceariam completamente antes do fim do século, o ostracismo de Durkheim; tudo isso colaborou para deixar este conceito fundante da Sociologia em estado latente.

Alguns autores, a partir dos anos 70, passaram a tratar apenas ensaisticamente do conceito. Como, em geral, estes estudos, fragmentários, pouco avançaram em relação às velhas formulações e críticas ao conceito, optei por ignorá-los nesta tese.

Somente Jürgen Habermas, a partir do desenvolvimento de sua Teoria Crítica e do *paradigma comunicativo*, novamente acolheria o conceito de solidariedade dentro de um esquema teórico consistente e preocupado com sua atualização; portanto, de uma maneira *crítica*. Mas vimos que seu conceito de solidariedade – certamente o mais elaborado entre os autores contemporâneos – padece de alguns problemas decorrentes de críticas já há algum tempo

endereçadas ao conjunto de sua obra. Apontaria aqui o problema da unidade da razão em Habermas, que faz com que sua obra seja claramente cindida entre uma vertente “sociológica” e outra “filosófica”, com pontos contraditórios entre si. A solidariedade não passaria incólume. Adotando a teoria da modernidade de Weber e as teses da racionalização e diferenciação social, Habermas, em linhas gerais, esbarrou com o problema de se manter a razão unida frente a uma sociedade cindida. No plano filosófico, resolveu este impasse com sua “razão comunicativa” e sua abordagem cada vez mais normativista no âmbito da filosofia moral e política; no plano sociológico, esta unidade da razão não se espelhou numa abordagem mais matizada e fluida das instituições: vivemos numa sociedade rigidamente cindida entre sistemas e mundo da vida, cada qual com sua razão específica, ambas em constante tensão. O Habermas sociológico permanece *funcionalista*. O resultado é a emergência de um conceito ambíguo de solidariedade: por um lado, “recurso escasso” e exclusivo do mundo da vida; por outro, simultaneamente a pré-condição e resultado das normas morais que embasam o Direito. Aqui, o Direito aparece como cristalização e fonte da solidariedade – portanto, supõe-se, difundida por todo tecido social.

Ocorre que a ênfase linguístico-normativista de Habermas, buscando isolar os “universais” da realidade social, paulatinamente excluiu de sua análise qualquer discussão acerca das “pretensões de validade valorativa” que subjazem às eticidades. Do ponto de vista científico, exclusões são bem-vindas quando isolam e simplificam a abordagem de um fenômeno que se pretende estudar. Mas seu impulso “desencantador” – o procedimentalismo – acabou por desconsiderar as relações e intercâmbios sociais de cunho “valorativo”, “ético”, da “vida vivida”, absolutamente cotidianos e não-desprezáveis. De fato, as exigências formais do procedimentalismo tornam-no aplicável em raros momentos do fluxo dinâmico, constante e “mesclado” do dia-a-dia da realidade social. Não é possível desconsiderar a solidariedade que emerge nos sistemas de ação não regulados pelo Direito e pela moralidade (U)/(D), sem um prejuízo teórico considerável.

Axel Honneth e Hauke Brunkhorst, por vias distintas, procuraram compensar estes problemas. O primeiro buscou “mergulhar” no mundo da vida, tentando compreender a gênese dos sentimentos de desrespeito geradores das situações de conflito, deixando de lado a ênfase na geração de consenso discursivo. Neste esforço, logrou evidenciar as etapas necessárias de reconhecimento fundamentais para que os indivíduos tornem-se seres aptos a reivindicar seus direitos quando de qualquer sentimento de desrespeito. Porém, se Honneth contribuiu ao debate ao frisar antes a importância da compreensão das causas dos conflitos do que as exigências morais e

discursivas para se gerar consensos, permanece atado ao quadro normativista da solidariedade como o “outro da justiça”, portanto, ainda por demais preso ao Direito. A solidariedade permanece uma relação simétrica resultante do sistema de ações regulado juridicamente. Vimos, também, que a teoria do reconhecimento de Honneth está no cerne de um debate contra os adeptos da “redistribuição”, que o acusam de elaborar uma política de valorização de identidades cega a problemas muito mais pungentes, localizados fora das sociedades educadas e cosmopolitas, onde suas teses são mais facilmente aplicáveis. Se parte destas acusações são apressadas e não procedem, não deixam, por isso, de revelar também deficiências em seu pensamento.

Brunkhorst, a sua maneira, procura compensar as restrições feitas à Teoria da Ação Comunicativa e à Ética do Discurso de Habermas mostrando seus potenciais de generalização para as relações inter e supranacionais, donde a possibilidade de um mundo regulado por uma espécie de Constituição Global, baseada nos Direitos Humanos e elaborada conforme o procedimentalismo requerido internamente às nações no tocante àquele projeto de radicalização da democracia, constitui seu horizonte normativo. Não são poucos os problemas desta empreitada e é talvez em Brunkhorst que o conteúdo mais propriamente ideológico da ética discursiva emerge. Primeiramente, se os desafios à consolidação da democracia deliberativa mesmo nos países avançados constituem uma tarefa considerável (afinal, estará a modernidade próxima de seu termo?), o que dizer então a respeito da implantação deste modelo globalmente? As consecutivas negativas dos países da União Europeia rumo a uma maior democratização e aumento de poderes do bloco demonstram as enormes dificuldades envolvidas.

Portanto, da mesma forma que Habermas, Brunkhorst está sujeito àquelas críticas dirigidas à forte ênfase dada à comunicação e à linguagem e, talvez mais ainda, ao norte e eurocentrismo do qual Habermas é acusado. Ao apostar todas as fichas no processo histórico de emancipação descrito, na modernidade, pela *evolução democrática e social das nações centrais europeias, decorrentes da evolução de seus regimes constitucionais*, cada vez mais inclusivos, em consequência das *revoluções sociais* pelas quais sucessivamente a Europa tem passado desde o séc. XI, só pode enxergar como solução aos problemas de inclusão globais a adoção desses mesmos regimes constitucionais, ainda que estes sejam “nominais” e “simbólicos” (lembrar que a própria Carta da ONU, a menina dos olhos de Brunkhorst, é uma Constituição tão ou mais “simbólica” e “nominal” que a de vários países, inclusive o Brasil, ao qual se refere). Quando a mera importação dos formatos constitucionais europeus simplesmente não se mostra de todo

eficaz, como no caso brasileiro, este parece ser, sobretudo, um problema de nosso “grau de evolução civilizatória” e não das contradições implicadas nessa importação. Voltamos à questão da distribuição, imperativo moral de séculos de exploração, a mesma que gerou a modernidade europeia. Não seria o caso de se pensar como a Europa poderia restituir materialmente sua opulência, ao “Terceiro Mundo”, de modo que nossas próprias esferas públicas *fracas*, senão, *primitivas*, pudessem cobrir seu atraso histórico e conceber mecanismos próprios de inclusão, mais ou menos na mesma linha da discussão que hoje se faz em relação à responsabilidade europeia sobre o aquecimento global? Ora, querer impor os virtuosos regimes constitucionais europeus soa tão forçado quanto as lições de moral que os mesmos europeus apregoam em relação à responsabilidade dos países emergentes em face da manutenção das taxas de carbono e à não-destruição do meio ambiente. De modo algum negando a relevância da contribuição de Brunkhorst – certamente sedutora, pois recuperadora da utopia de um “mundo sem fronteiras” –, parece-me mais urgente, antes, pensar a parcela da responsabilidade concreta, a dívida moral, europeia e americana, para com os problemas de inclusão globais, historicamente gerados, antes mesmo de se pensar num constitucionalismo global e nas razões – sempre fora da Europa – de suas eventuais “falhas” de implementação. Toda essa discussão assume, a meu ver, contornos de uma via de mão única.

Assim, talvez o esforço teórico de Brunkhorst tenha mesmo mais validade precisamente por revelar as deficiências internas da teoria da democracia deliberativa, uma vez que suas reflexões são a sua transposição a um nível radical, posto que global.

Grosso modo, creio que seu problema (bem como o de Habermas), é a adoção acrítica da teoria da modernidade de Weber. Infelizmente, este ponto não pude aqui explorar, e fica apenas como indicação para maior aprofundamento futuro. Da mesma forma que no tocante à solidariedade me pareceu mais produtora a substituição das ideias de Durkheim pelas de Mauss, creio que seria igualmente produtiva a relativização da teses eurocêntricas de Weber por outro autor que, há algumas décadas, tem feito um exercício considerável de releitura da modernidade weberiana. Falo de Shmuel N. Eisenstadt, autor de dois livros fundamentais: *Die Antinomien der Moderne* (“As Antinomias da Modernidade”) e *Die Vielfalt der Moderne* (“Modernidades Múltiplas”). Em linhas bem gerais, sua tese desloca o centro emanante da modernidade da Europa, localizando-o em todas as cinco “civilizações-eixo” do planeta, relacionando a modernidade antes a um movimento de ruptura e sectarismo do que apenas à racionalidade. Neste sentido, o fundamentalismo islâmico é tão moderno quanto o jacobinismo francês. Em suma, suas

teses colocam em xeque a centralidade da racionalidade ocidental como ápice do movimento moderno, do que significa a modernidade. Como falar, assim, num “projeto inacabado”, se falta ainda definir, a luz do séc. XXI, o que é exatamente esta modernidade? Evidentemente, nenhuma teoria ancorada na racionalidade ocidental (leia-se: europeia) ficaria isenta de críticas. Mas não me alongarei sobre estas questões, por si mesmas bastante polêmicas e que mereceriam à parte devida atenção.

De toda forma, ainda nesta linha, arrisco afirmar que a intenção original da Teoria Crítica em inaugurar uma “terceira via” entre liberais e comunitaristas falhou. Na verdade, questiono: será tal antinomia superável? Afinal: como conjugar valor e universalidade? A Teoria Crítica me parece antes ter enriquecido o comunitarismo com elementos liberais do que superado ambos. Rawls não terá sido um liberal que enriqueceu com elementos comunitaristas sua teoria? O procedimentalismo, almejando uma moral e um modelo político de participação universal, certamente aprofundou a concepção de democracia, mas não creio ter este modelo logrado verdadeira universalidade: conforme afirmei muitas vezes aqui, a ética do discurso e o modelo de democracia deliberativa, por possuir fortes exigências formais para seu bom funcionamento, levantam pré-condições históricas, culturais, sociais e econômicas inescapáveis que, inevitavelmente, os localizam naquelas sociedades cosmopolitas avançadas do Atlântico Norte. A “substância sem substância” do comunitarismo “pós-convencional”, ou “crítico”, como os chamei, é o procedimentalismo que só nestas localidades parece ter uma operacionalidade realmente possível. O procedimentalismo é a nova eticidade dos cosmopolitas, sua futura “moderna tradição”.

Por fim, analisei o paradigma da dádiva, de Marcel Mauss. Proveniente de outra escola, Mauss não tinha a preocupação de superar a contenda entre liberais e comunitaristas, embora seja atualmente considerado também uma “terceira via” entre individualitas e holistas. Mauss, como Habermas, também conseguiu identificar uma moral universal, só que, ao contrário deste, completamente substancializada: a dádiva, o rochedo sobre o qual se alicerçam nossas sociedades, a memória moral da humanidade, solo de um complexo sistema de ação, que nos impele a “dar, receber, restituir”, não apenas coisas, mas também símbolos. Circuito singelo a um só tempo obrigatório e livre, a dádiva está na base do instinto gregário humano, das alianças políticas, das relações de reciprocidade, dos contratos, do Direito, da economia. Na dádiva, o *dever* é uma *dívida*, que paradoxalmente não almeja sua solvência, pois ela é mesmo a base da permanência dos laços criados. Perpassa toda a miríade de relações humanas vis-à-vis, mas

transcende a mera microssociologia, pois sua rede, no presente, constitui a solidariedade social, unindo gerações, ao conectar as “dívidas” do passado e futuro. Instaure uma espécie de “quase-contrato” não redigido, que está na base do Estado de bem-estar social.

Seria possível aproximar ambos os paradigmas, explorar suas complementaridades através de suas fraquezas e virtudes? Acreditei ter enxergado no paradigma comunicativo uma espécie de “teoria residual da reciprocidade” (o reconhecimento ampliado), que em parte se expressou, por exemplo, pelas luzes lançadas no debate entre Honneth e Fraser; e no paradigma da dádiva, algo como uma “teoria residual da justiça”, expressa pela tentativa, ainda incipiente, de conferir ares normativos à dádiva, de pensá-la politicamente, como política de Estado, como crítica à economia liberal, como um aspecto das reflexões sobre democracia e esfera pública, como algo, enfim, a ser incorporado pelo Direito. A dádiva, “fato social total” espontâneo em sociedades simples, precisa, de alguma forma, ser assegurada num mundo complexo, diferenciado e impessoal. Como fazê-lo? Quem sabe a Teoria Crítica, dentro de sua já proverbial abertura a novas leituras, que a faz, no campo das ciências humanas, uma espécie de “software livre” capaz de se aprimorar incorporando sempre outras influências, poderá manter seu status de “grande teoria” sem sucumbir ao peso de uma possível imobilidade?

Se de alguma forma, com ideias e conceitos “velhos” tiver obtido êxito em iluminar novas facetas da realidade social e da teoria que busca interpretá-la, terei considerado os objetivos deste trabalho alcançados.

## Bibliografia

- AVRITZER, L. *Sociedade Civil e Democratização*. Belo Horizonte, Del Rey, 1994.
- AVRITZER, L. “Além da Dicotomia Estado / Mercado: Habermas, Cohen e Arato”. In *Novos Estudos CEBRAP*, 36, São Paulo, 1993, p. 213-222.
- AVRITZER, L. “Teoria Crítica e Teoria Democrática: do diagnóstico da impossibilidade da democracia ao conceito de esfera pública.” In *Novos Estudos CEBRAP*, 53, São Paulo, 1999, p. 167-188.
- AVRITZER, L. e COSTA, S. “Teoria Crítica, Democracia e Esfera Pública: concepções e usos na América Latina”. In *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Vol 47, 4, Rio de Janeiro, 2004, p.703-728.
- BAYERTZ, K. (org.): *Solidarität. Begriff und Probleme*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998.
- BAYNES, K.; SCHOMBERG, R. von. *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts and Norms*. New York Press, 2002.
- BEIER, G.: “Solidarität und Brüderlichkeit” in MEYER, T. (org.): *Lexicon des Sozialismus*, Köln, Bund-Verlag, 1986.
- BERTHOUD, G.: “Le don maussien: origine et fondement” in *Revue Européene des Sciences Sociales*, XXXIV, n°105, 1996.
- BOHMAN, J. *Public Deliberation. Pluralism, complexity and democracy*. Cambridge/London, MIT Press, 1996.
- BOURDIEU, P. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genebra/ Paris, Librairie Droz, 1972.
- \_\_\_\_\_ *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- \_\_\_\_\_ *A Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, 1998.
- \_\_\_\_\_ *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel, 1989.
- BRUNKHORST, H.: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 2002.
- \_\_\_\_\_ *Constitutionalism and Crisis: The World Society between Democratic and Hegemonial Cosmopolitanism*”, 55 páginas. Texto-base das conferências realizadas em Flensburg em 2006 e 2007 sobre sociedade moderna.
- \_\_\_\_\_ “Demokratie ernst genommen: Europa nach dem Scheitern der Verfassung”. *Revista Widerspruch* 2, p. 31-46, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Solidarität unter Fremden*, Fischer, Frankfurt am Main, 1997.

\_\_\_\_\_ “Die unvollendete Revolution der globalen Verfassungsordnung”, texto da conferência para programa de pós-graduação, “Verfassung ohne Staat” ministrado na Humboldt Universität, Berlin, Maio de 2007, Manuscrito, 20 p.

\_\_\_\_\_ “Globale Solidarität: Inklusions-probleme der Moderne Gesellschaft” in WINGERT, Lutz; GÜNTHER, Klaus: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001.

\_\_\_\_\_ “Globalizing Solidarity: The Destiny of Democratic Solidarity in the Times of Global Capitalism, Global Religion, and the Global Public” in *Journal of Social Philosophy: Spring 2007* - Vol. 38 Issue 1.

\_\_\_\_\_ “Reply to critics” in *Philosophy & Social Criticism*, vol 32, no 7, 2006, p. 825-838.

\_\_\_\_\_ “Unificação Desigual: Poder transnacional e crise de legitimação na Europa contemporânea” in *Novos Estudos Cebrap* n° 76, novembro 2006. Entrevista concedida a Sérgio Costa. Tradução de Denilson Luis Werle.

BUCHWALTER, A. “Structure or sentiment? Habermas, Hegel, and the conditions of solidarity” in *Philosophy Today*; 1997; 41, Academic Research Library, p.49.

CAILLÉ, A.: *A antropologia do dom: o terceiro paradigma*, Petrópolis, Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_ “Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don”, in *Revue Européenne des Sciences Sociales*, Tome XXXIV, n. 105, 1996.

\_\_\_\_\_ “O princípio de razão, o utilitarismo e o antiutilitarismo” in *Sociedade e Estado* vol XVI, n°1-2, janeiro de 2001.

\_\_\_\_\_ “Reconhecimento e Sociologia” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 23 n. 66, fevereiro de 2008 p. 151-164.

COHEN, J. *Class and civil society: The limits of marxian critical theory*. Massachusetts Press, 1982.

COHEN, J.; ARATO, A. *Civil society and political theory*. (Studies in Contemporary German Social Thought) MIT, 1995.

COHN, G.: “As diferenças finas: de Simmel a Luhmann” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Oct. 1998, vol. 13, n° 38. (Versão eletrônica).

COSTA, S. “Esfera Pública, Redescoberta da Sociedade Civil e Movimentos Sociais no Brasil: uma abordagem tentativa.” In *Novos Estudos CEBRAP*, 38, São Paulo, 1994, p.38-52.

DEWS, P. *Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*. London, Verso, 1992.

\_\_\_\_\_ “Law, Solidarity and the Tasks of Philosophy” in SAVIC, O. (Ed.): *The Politics of Human Rights*, Verso, London, 1999, p. 84-100.

DUMONT, L. *O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco, 1993.

- DURKHEIM, E.: “Da divisão do trabalho social” in DURKHEIM, E.: *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_ *Lições de Sociologia. A moral, o direito e o Estado*. São Paulo, Ed. USP, 1983.
- \_\_\_\_\_ *Primitive classification* / by E. Durkheim and Marcel Mauss, London, Cohen and West, 1969
- EMBSHOFF, D. E GIEGOLD, S. (orgs.). *Solidarische Ökonomie im globalisierten Kapitalismus*, Hamburg, VSA-Verlag, 2008.
- FINLAYSON, J. G.: *Habermas: a very short introduction*, Oxford University Press Inc., New York, 2005.
- FORST, R. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* Frankfurt/M, Suhrkamp, 2003.
- FOURNIER, M.: “Marcel Mauss ou a dádiva de si” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n°21.
- FRASER, N. “Toward a discourse ethic of solidarity” in *Praxis International* 5:4 January 1986, p. 425-429.
- \_\_\_\_\_ “Reconhecimento sem ética?” in SOUZA, J. & MATTOS, P.: *Teoria Crítica no século XXI*, Annablume, São Paulo, 2007.
- \_\_\_\_\_ e HONETH, Axel, *Redistribution and Recognition. A Political-Philosophical Exchange*. New York: Verso, 2003.
- GODBOUT, J.T.: “Introdução à dádiva” in *Revista brasileira de Ciências Sociais*, Out 1998, vol.13, no.38.
- GOULDIN, C. “Transnational Solidarities” in *Journal of Social Philosophy: Spring 2007 - Vol. 38 Issue 1*, p. 148-164.
- GRAEBER, D. e LANNA, M.: “Comunismo ou comunalismo? A política e o ‘Ensaio sobre o dom’” in *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2005, v. 48 n° 2.
- HABERMAS, J. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1990.
- \_\_\_\_\_ “Moral und Sittlichkeit: Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik” (Neue Version), in KUHLMANN, W. (org.) *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt/M, Suhrkamp. 1986, p. 16-37
- \_\_\_\_\_ “Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über 'Stufe 6', ” in EDELSTEIN, W. & NUNNER-WINKLER,G. *Bestimmung der Moral*. Frankfurt am Main. 1986. p. 291-318.
- \_\_\_\_\_ “Que significa socialismo hoje? Revolução recuperadora e necessidade de revisão de esquerda” in *Novos Estudos CEBRAP*, 30, julho de 1991).
- \_\_\_\_\_ *Erläuterung zur Diskursethik*, 1991. Versão eletrônica.

- \_\_\_\_\_ *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995
- \_\_\_\_\_ *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995
- \_\_\_\_\_ *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998
- \_\_\_\_\_ *Die Einbeziehung des Anderen - Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Glauben und Wissen*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2002.
- \_\_\_\_\_ *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2005 .
- \_\_\_\_\_ *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2005.
- \_\_\_\_\_ “Religion and Public Sphere” in *European Journal of Philosophy*, 14:1, 2006, p. 1-25.
- \_\_\_\_\_ “Die Dialektik der Säkularisierung”, In *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 4/2008.
- \_\_\_\_\_ “Que significa socialismo hoje? Revolução recuperadora e necessidade de revisão de esquerda” in *Novos Estudos CEBRAP*, 30, julho de 1991.
- \_\_\_\_\_ & RATZINGER, J.: “Diálogo entre la razón y la Fe”, in [http:// www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota\\_id=704223](http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=704223), de 2004.
- HADDAD, Fernando *et. al.* : *Sindicatos, Cooperativas e Socialismo*, São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2003.
- HARVEY, J. “Moral Solidarity and Empathetic Understanding: The Moral Value and Scope of the Relationship” in *Journal of Social Philosophy: Spring 2007* - Vol. 38 Issue 1, p. 22-37.
- HEYD, D. “Justice and Solidarity: The Contractarian Case against Global Justice” in *Journal of Social Philosophy: Spring 2007* - Vol. 38 Issue 1, p. 112-130.
- HOBSBAWM, E. “Marx, Engels e o socialismo pré-marxiano” in HOBSBAWM, E. (ed.). *História do Marxismo I*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- \_\_\_\_\_ *Era dos extremos: O breve século XX, 1914-1991*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- HOELZL, M.: “Recognizing the sacrificial victim: the problem of solidarity for critical theory” in *Journal of Cultural and Religious* vol. 6 no. 1, December 2004, p. 45-64.

- HONDRICH, K.O. e KOCH-ARTZBERGER, C. *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Fischer, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1992.
- HONNETH, A.: “An Interview with Axel Honneth: The Role of Sociology in the Theory of Recognition” in *European Journal of Social Theory* 5(2), 2002, pp. 265–277.
- \_\_\_\_\_ *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Suhrkamp Verlags, Frankfurt am Main, 1990.
- \_\_\_\_\_ *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag, 1994. (*Luta por Reconhecimento: A gramática dos conflitos sociais*, São Paulo, Ed.34, 2003, com tradução de Luiz Repa.
- \_\_\_\_\_ “Teoria Crítica”. In: GIDDENS A. e TURNER J. *Teoria Social Hoje*. São Paulo, Unesp, 2001.
- \_\_\_\_\_ *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Frankfurt/Main, Reclam, 2003.
- \_\_\_\_\_ “Habermas’ Theorie der Gesellschaft: eine kommunikationstheoretische Transformation der *Dialektik der Aufklärung*” in HONNETH, A.: *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986.
- \_\_\_\_\_ : “Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice”, *Acta Sociologica* December 2004 Vol 47(4): 351–364.
- JOAS, H. “Social Theory and the Sacred: a response to John Milbank” in *Ethical Perspectives* 7, 2000.
- KANT, I.: *Der Streit der Fakultäten*, in *Werke XI*, Frankfurt am Main, 1977.
- KLEIN, M.: *Inveja e gratidão e outros trabalhos*, Imago, São Paulo, 2006
- KOLAKOWSKI, L. “O mito da auto-identidade humana: a fusão das sociedades civil e política no pensamento socialista” in AVRITZER, L (org) *Sociedade Civil e Democratização*. Belo Horizonte, Del Rey, 1994.
- KOMTER, A. *Social Solidarity and the Gift*. Cambridge University Press, Nova York, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Gifts and Social Relations: the mechanisms of reciprocity* in *International Sociology*, Vol. 22(1), January 2007.
- KONDER, L. : *Fourier, o socialismo do prazer*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1998.
- KRACHT, Hermann-Joseph Große: “Zwischen Soziologie und Metaphysik: Zur Solidarismus-Konzeption von Heinrich Pesch SJ”, in KRACHT, H.J. (et all) (org.): *Das System des Solidarismus: Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ*, LIT, 2006.
- LACROIX; B. *Durkheim y lo Político*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- LAFONT, C. “Is the ideal of deliberative democracy coherent?” in BESSON, S. E MARTI, J.L. *Democracy and its Discontents*, London, Ashgate, 2006.

LANDES, D.: *The Unbound Prometheus*. Cambridge, Cambridge University Press.,1980.

LANNA, M. “Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva”, in *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, 14, jun. 2000.

\_\_\_\_\_ & GRAEBER, D. “Comunismo ou comunalismo? A política e o Ensaio sobre o dom” *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2005, V. 48 N° 2, p. 501-523 .

LAVALLE, A. G. “Sem Pena nem Glória: o debate sobre a sociedade civil nos anos 1990.” In *Novos Estudos CEBRAP*, 66, São Paulo, 2003, p. 91-109.

LOCKWOOD, D.: *Solidarity and Schism: ‘The Problem of Disorder’ in Durkheimian and Marxist Sociology*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

LUHMANN, N.: “Einleitung: Arbeitsteilung und Moral” in Durkheim, Emile: *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt/Main, Suhrkamp,1998.

LUKÁCS, G. *The Ontology of Social Being*, London, Merlin, 1978.

MARTINS, P.H.: “De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 23 n. 66, fevereiro de 2008.

McCARTHY, T. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1987.

\_\_\_\_\_ “Complexity and democracy: The seductions of systems theory” in *Ideals and Illusions*. MIT, 1993.

MARX, K.: “A guerra civil na França” in: MARX, K.; ENGELS, F. *Textos 1*. São Paulo. Alfa-ômega, 1977.

\_\_\_\_\_ “O Trabalho Estranhado” (originalmente, dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*), tradução de Jesus Ranieri, de “Entfremde Arbeit und Privateigentum”, publicado em “Ideias”, Ano 9 (2)- 10 (1), Campinas, 2003.

MATARRESE, C. “Solidarity and fear: Hegel and Sartre on the mediations of reciprocity” in *Philosophy Today*; Spring 2001; 45, 1; Academic Research Library

MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html), p. 8. Versão eletrônica do texto impresso em STRAUSS, L.: *Sociologie et anthropologie*, vol II, Paris, Les Presses universitaires de France, 1968.

\_\_\_\_\_ *Oeuvres / Marcel Mauss* ; presentation de Victor Karady. Paris, Minuit, 1969.

MÉSZÁROS, I. “Marxismo e direitos humanos” in *Filosofia, ideologia e ciência social*. São Paulo, Ensaio, 1993.

\_\_\_\_\_ *O Poder da Ideologia*, São Paulo, Boitempo, 2004

MICHELS, R. *Sociologia dos partidos políticos*, Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

- \_\_\_\_\_ “Materialism zur einer Soziologie des Fremden” In: G. SALOMON, *Jahrbuch für Soziologie*. Karlsruhe, G. Braun, 1925.
- MOREIRA, L. (org.) *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo, Landy Editora, 2004.
- MUCCHIELLI, Laurent: “O nascimento da sociologia na universidade francesa (1880-1914)” in *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 21, nº 41, 2001.
- NEVES, M. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_ “Justicia y Diferencia em uma Sociedad Compleja” in *Doxa* (24), 2001, p. 349-377
- \_\_\_\_\_ “De la autopoiesis a la alopoiesis Del derecho” in *Doxa* (19), 1996, p. 403-420
- NOGUEIRA, O.: *Sistemas Políticos e o Modelo Brasileiro*, Unilegis, Brasília, 2008
- OFFE, C. *Problemas estruturais do Estado capitalista*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
- \_\_\_\_\_ *Capitalismo desorganizado*. Brasiliense, Brasília, 1995.
- \_\_\_\_\_ *Herausforderungen der Demokratie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.
- \_\_\_\_\_ *Partidos Políticos y Nuevos Movimientos Sociales*, Madri, Editorial Sistema, 1990.
- \_\_\_\_\_ “Trabalho: categoria social chave?” in *Capitalismo desorganizado*. Brasiliense, 1995.
- \_\_\_\_\_ “Full Employment: Asking the Wrong Question?”, in *Dissent*, 1995, nº 4.
- OLIVEIRA, Luis R. C.: “Justiça, Solidariedade e Reciprocidade: Habermas e a Antropologia” in *Série Antropologia 149*, Universidade de Brasília, 1993
- \_\_\_\_\_ “Da moralidade à eticidade via questões de legitimidade e igualdade” in *Série Antropologia 180*, Universidade de Brasília, 1995
- \_\_\_\_\_ “Entre o justo e o solidário: os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos EUA” in *Série Antropologia 185*, Universidade de Brasília, 1995
- \_\_\_\_\_ “Legalidade e eticidade nas pequenas causas” in *Série Antropologia 265*, Universidade de Brasília, 1999.
- \_\_\_\_\_ “Individualismo, identidades coletivas e cidadania: os Estados Unidos e o Quebec vistos do Brasil” in *Série Antropologia 299*, Universidade de Brasília, 2001.
- OTTMANN, Goetz (2004): Habermas e a Esfera Pública no Brasil: considerações conceituais. Em *Novos Estudos CEBRAP*, 68, São Paulo, 61-72.
- \_\_\_\_\_ “Cidadania Mediada”. Em *Novos Estudos CEBRAP*, 74, São Paulo, 155-175.
- PARSONS, T.: *The Social System*, Tavistock, London, 1980.

- PENSKY, M. "Two Cheers for Cosmopolitanism: Cosmopolitan Solidarity as Second-Order Inclusion" in *Journal of Social Philosophy: Spring 2007* - Vol. 38 Issue 1, p. 165-184.
- PETERS, B. *Die Integration moderner Gesellschaften*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1993.
- PIERUCCI, A.F.: *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34, 2003.
- POUILLON, F.: "Marcel Mauss et la théorie anthropologique du don", in *Revue Européene des Sciences Sociales*, XXXIV, n°105, 1996
- REHG, W. "Solidarity and the Common Good: An Analytic Framework" *Journal of Social Philosophy: Spring 2007* - Vol. 38 Issue 1, p. 7-21.
- REISZ, Gesa: "Der solidarische Staat: Solidaritätsdeutungen in Deutschland und Frankreich und ihre politische Bedeutung heute" in KRACHT, H.J. (et all) (org.): *Das System des Solidarismus: Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ*, LIT Verlag Berlin-Hamburg-Münster, 2007.
- REPA, Luis: *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*, Tese de Doutorado, FFLCH-USP, 2004.
- SABOURIN, E.: "Marcel Mauss: dá dádiva à questão da reciprocidade" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 23 n. 66, fevereiro de 2008
- SANTOS, W.: *Dicionário Jurídico Brasileiro*, Del Rey, Belo Horizonte, 2001.
- SCHATTAN, V e NOBRE, M. *Participação e Deliberação. Teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo, Editora 34, 2004.
- SCHLUCHTER, Wolfgang: "The Sociology of Law as an Empirical Theory of Validity" in *Journal of Classical Sociology*, Londres, SAGE Publications Vol. 2(3), 2002.
- SCHWARTZ, J. M. "From Domestic to Global Solidarity: The Dialectic of the Particular and Universal in the Building of Social Solidarity" *Journal of Social Philosophy: Spring 2007* - Vol. 38 Issue 1, p. 131-147.
- SIGAUD, Lygia: "Doxa e crença entre os antropólogos" in *NOVOS ESTUDOS*, Cebrap 77, março 2007.
- \_\_\_\_\_ "As vicissitudes do 'Ensaio sobre o dom'", *MANA* 5(2), 1999.
- \_\_\_\_\_ "Direito e coerção moral no mundo dos engenhos" in *Revista Estudos Históricos*, n. 18, 1996
- SILVA, Josué Pereira da: "Teoria Crítica e Movimentos Sociais", *Novos Estudos CEBRAP*, n°69, julho de 2004.
- SIMMEL, G.: "Dankbarkeit: ein soziologischer Versuch" in SOMBART, W. (org.): "Der Morgen. Wochenschrift für deutsche Kultur" 1.Jg., n°19, Oktober 1907, p. 593-598, Berlin.
- \_\_\_\_\_ "Exkurs über Treue und Dankbarkeit" in ADLOFF, F. & MAU, S.: *Vom geben und nehmen: zur Soziologie der Reziprozität*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2005 p. 95-109.
- SINGER, P. e SOUZA, A. R.: *A Economia Solidária no Brasil: autogestão como resposta ao desemprego*, São Paulo, Contexto, 2000.
- SOUZA, J. C. *A Questão da Individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*, Campinas, Unicamp, 1993.

SOUZA, Jessé (org.) *Democracia Hoje. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, UnB, 2001.

TAROT, C.: “Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss: um changement de paradigme?” in *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XXXIV, n°105, 1996.

THOME, H. “Soziologie und Solidarität: theoretische Perspektiven für die empirische Forschung” in BAYERTZ, K. (org.): *Solidarität. Begriff und Probleme*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1998

TÖNNIES, F. “Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais” in FERNANDES, Florestan: *Comunidade e Sociedade*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1973

TRAGL, T. *Solidarität und Sozialstaat: Theoretische Grundlagen, Probleme und Perspektiven des modernen sozialpolitischen Solidaritätskonzeptes*. München, Hampp, 2000

VANDENBERGHE, F.: “Entre la voix et la croix, le don et la donation”, in *Revue du MAUSS permanente*, 26 juin 2009. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article492>

VERA-CRUZ, E. *O Direito das Obrigações em Roma*, AAFDL, Lisboa, 1997.

VILLELA, J. “A dívida e a diferença. Reflexões a respeito da reciprocidade” in *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2001, V. 44 n° 1., p. 185-220

VITA, A. “Democracia Deliberativa ou Igualdade de Oportunidades Políticas?” in *Novos Estudos CEBRAP*, 66, São Paulo, 2003, p. 111-128

WERLE, D. E MELO, R. (orgs.) *Democracia Deliberativa*, São Paulo, Singular, Esfera Pública, 2007

WESTPHAL V.H. *Im Schatten von Staat und Markt: Idee und Praxis der Gemeinwirtschaft in Deutschland und Brasilien*. Münster, Alemanha. Tese de Doutorado, Westfälischen Wilhelms-Universität 2005

WILDE, L. “The Concept of Solidarity: Emerging from the Theoretical Shadows?” in *Political Studies Association*, 2007 VOL 9, p. 171–181

ZOLL, R.: “Von der Arbeitersolidarität zur Alltagssolidarität” in *Gewerkschaftliche Monatshefte*, 6, 1988

ZOLL, R.: *Was ist Solidarität heute?* Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 2000

ZÜRCHER, M. D.: *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft: Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität*, Francke Verlag, Tübingen, 1998.