

Síntese - Rev. de Filosofia
v. 41 n. 131 (2014): 393-413

REVISITANDO A CRÍTICA COMUNITARISTA AO LIBERALISMO: SANDEL, RAWLS E TEORIA CRÍTICA

Recasting the Communitarian Critique of Liberalism: Sandel, Rawls and Critical Theory

Nythamar de Oliveira *

Resumo: O artigo propõe uma reconstrução normativa da crítica comunitarista ao liberalismo, revisitando a crítica iniciada por Michael Sandel com relação à teoria da justiça em John Rawls e reformulada por “simpatizantes” comunitaristas (Michael Walzer, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre) e pensadores políticos da Teoria Crítica (Jürgen Habermas, Seyla Benhabib, Axel Honneth), sobretudo quanto aos problemas correlatos do individualismo metodológico, da concepção de bem e da socialidade.

Palavras-chave: Comunitarismo, democracia, individualismo, liberalismo, reconstrução normativa, socialidade.

Abstract: The article proposes a normative reconstruction of the communitarian critique of liberalism, recasting the critique initiated by Michael Sandel vis à vis John Rawls’s theory of justice and reformulated by communitarian “sympathizers” (Michael Walzer, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre) and political thinkers of Critical Theory (Jürgen Habermas, Seyla Benhabib, Axel Honneth), especially as for the related problems of methodological individualism, the conception of the good, and sociality.

Keywords: Communitarianism, democracy, individualism, Liberalism, normative reconstruction, sociality.

* Professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Artigo recebido em 24/11/2014 e aprovado para publicação em 26/11/2014.

1.

O mundo do capitalismo globalizado assiste hoje a grandes conflitos de interesses entre grupos sociais que reivindicam concepções de bem totalmente incompatíveis entre si, tais como os movimentos nacionalistas na Europa do Leste e as organizações islâmicas fundamentalistas que não hesitam em recorrer ao uso irrestrito da violência, ao terrorismo e à guerra para levar a cabo seus intentos revolucionários. Com o advento das novas tecnologias da informação e da comunicação, das redes mundiais de usuários da Internet e de telefonia celular, a propagação exponencial de tais conflitos ocorre de forma rápida e imprevisível, transpondo barreiras territoriais e identitárias. Em nossas democracias representativas, assistimos recentemente a grandes movimentos comunitários populares, tais como as chamadas Jornadas de Junho e as inúmeras manifestações que levaram milhões de jovens brasileiros a tomar as ruas das cidades do País. A mobilização espontânea contra o aumento da tarifa nos transportes públicos convocada pelo Movimento Passe Livre e as reivindicações de um transporte público com tarifas mais acessíveis a estudantes e trabalhadores iniciaram os massivos ciclos de protestos e manifestações que tomaram as ruas de todo o Brasil nos últimos meses. Sobretudo nas grandes cidades, a mobilidade urbana se tornou uma questão crucial para o funcionamento de fábricas, lojas, comércio, escolas, hospitais e todos os organismos, estabelecimentos e entidades públicas e privadas que empregam e prestam serviços a milhões de pessoas diariamente. Tais reivindicações normativas partiam de grupos sociais ou de comunidades urbanas: assim como a vida urbana, o consumo e as práticas sociais se massificaram, também aumentaram as desigualdades sociais, no mundo inteiro, intensificando o contraste entre os desejos de quem sonha e as condições materiais de realizá-los. Movimentos semelhantes foram observados em Nova York, Bangkok, Cairo, Istambul, Hong Kong e várias cidades de sociedades democráticas consolidadas, emergentes e em transição para a democracia (OLIVEIRA, 2014). Segundo o filósofo político Michael Sandel, o século XXI assiste hoje não mais a embates ideológicos entre a esquerda e a direita, mas entre os que ainda defendem direitos, valores e escolhas individuais em nossas democracias liberais e aqueles que sustentam e promovem uma política do bem comum, arraigada em crenças morais compartilhadas por um grupo social, um povo ou uma nação, tradicionalmente identificados como republicanos e, de maneira mais abrangente e como alternativa contemporânea ao liberalismo, como comunitaristas. Com efeito, o próprio Sandel ficou famoso nos Estados Unidos e no mundo inteiro pelas suas aulas e conferências sobre uma concepção comunitarista de justiça, na Universidade de Harvard, culminando com um livro que se tornou um dos maiores *best sellers* da filosofia moral contemporânea, abordando temas tão polêmicos e diversos quanto a ação afirmativa, o casamento entre pessoas do mesmo sexo, o suicídio assistido, o aborto, os limites morais dos mercados financeiros e os conflitos étnico-raciais (SANDEL,

2009, 2012). Na verdade, o cenário político que conhecemos hoje –no século que iniciou depois dos ataques terroristas de 11 de setembro de 2001–, marcado por profundas e crescentes desigualdades socioeconômicas, ameaças terroristas, imigrações massivas e conflitos étnico-nacionais, foi antecipado pelo mais notável colega de Sandel em Harvard, John Rawls, cuja obra-prima de 1971, *Uma Teoria da Justiça*, suscitou infundáveis discussões sobre a justiça social, a tolerância, o pluralismo e as novas configurações das democracias liberais, mais conhecidos como os debates entre liberais e comunitaristas (RAWLS, 1971, 2008; RASMUSSEN, 1990). Foi sobretudo no terceiro volume de sua trilogia, *The Law of Peoples*, que Rawls vislumbrou um cenário mundial de crescente desenvolvimento das democracias liberais, com propostas cada vez mais inclusivas, igualitárias e pluralistas, para promover a coexistência pacífica entre os povos e os direitos humanos, fazendo face a povos não-liberais e evitando, por um lado, o realismo neoconservador do “choque de civilizações” (*the clash of civilizations*) e, por outro lado, as ideologias neoliberais do “fim da história” (*the end of history*), respectivamente prognosticados por Samuel Huntington e Francis Fukuyama (RAWLS, 2001). Embora a passagem de uma teoria doméstica a uma teoria global da justiça permaneça uma questão aberta a ser incessantemente revisitada, a crítica comunitarista ao liberalismo político –que não deve ser confundido com o liberalismo econômico nem com o neoliberalismo– visa a contribuir para a própria teoria da democracia, em particular, e para a teoria política, em geral. Segundo Rawls, os princípios de justiça social para uma sociedade idealmente justa (uma “sociedade bem ordenada”, como deveriam ser as democracias constitucionais onde os critérios públicos de justiça são reconhecidos e respeitados por todos os cidadãos) seriam escolhidos pelas partes contratantes numa “posição original”, onde se estabelecem procedimentos equitativos para se chegar a uma ideia de justiça social, sem que os agentes morais e atores políticos tivessem conhecimento de vantagens ou privilégios particulares, que seriam neutralizados por um “véu de ignorância”. A crítica comunitarista de Sandel –segundo o próprio Rawls, a mais contundente dentre todas– veio a público logo no início dos anos 80 e colocava em xeque a “deontologia com rosto humeano” (*deontology with a Humean face*) inerente à teoria rawlsiana de um “liberalismo deontológico” combinado com um “empirismo razoável” (SANDEL, 1982, 2005).

2. A fim de obter uma “política liberal sem constrangimento metafísico”, Sandel exortava Rawls, em última instância, a abandonar a argumentação deontológica de um “eu desimpedido” (*unencumbered self*), “incapaz de auto-respeito” e de “autoconhecimento, em qualquer sentido moralmente sério.” É sabido que Rawls foi levado a reformular seu liberalismo político, partindo do contexto do pluralismo razoável e afastando-se de uma teoria moral abrangente de justiça. Embora essa possa ter sido uma mudança estratégica, da parte de Rawls, na ordem de apresentação da sua teoria (não mais do abstrato ao concreto), foi a crítica de Sandel ao

liberalismo e ao seu individualismo metodológico que o motivou a partir da perspectiva democrático-deliberativa de uma teoria não-ideal da justiça, da cultura política de uma sociedade concreta, em direção a formulações abstratas de uma teoria ideal, quando, por exemplo, se conjectura: “quais são os princípios mais razoáveis de justiça política para uma democracia constitucional cujos cidadãos são considerados livres e iguais, razoáveis e racionais?” (RAWLS, 1993, 2005). A resposta programática de Rawls é que devemos constantemente rever, revisar e calibrar nossos juízos após sistemática e contínua deliberação, consultas populares (plebiscitos, referendos), revisões judiciais e reformas das instituições políticas e governamentais.

O debate liberal-comunitarista contemporâneo opera em vários níveis. No nível da teoria política, como veremos, tem enfocado a relação entre as estruturas legais ou governamentais e as estruturas culturais, como as religiões, etnias ou reivindicações de grupos minoritários ou tradicionalmente menos representados, como o movimento *gay*. No nível da teoria moral, tem sido um debate sobre a relação de valores e obrigações, ou seja, em que medida as concepções do que é bom (*good*) pode justificar princípios sobre o que é justo ou moralmente certo (*right*), em oposição à tese rawlsiana da primazia do justo sobre o bem. Finalmente, no que diz respeito à psicologia moral e social, tem sido caracterizado como um debate sobre a natureza do eu (*self*), sendo que todas essas dimensões jurídico-política, ético-moral e propriamente psicológica podem ser abordadas num mesmo enfoque sobre contextos semânticos (Forst) ou de individualização através da socialização (Habermas). Neste artigo que esboça uma reconstrução normativa da crítica comunitarista ao liberalismo, proponho-me a revisitar a crítica iniciada por Sandel e reformulada por outros “simpatizantes” comunitaristas e pensadores políticos da Teoria Crítica, a fim de revisitar os problemas correlatos do individualismo metodológico, da concepção de bem e da socialidade, sobretudo na articulação entre liberdade e igualdade. Veremos que não há uma solução definitiva para tal crítica comunitarista ao liberalismo, seja como alternativa de modelos neomarxistas ou neo-hegelianos propostos por pensadores como Antonio Gramsci, Georg Lukács e a primeira geração da chamada Escola de Frankfurt (Walter Benjamin, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse), seja como alternativa neo-aristotélica, pré-moderna ou pós-moderna, como as que encontramos em autores tão diversos quanto Hannah Arendt, Michel Foucault e Jacques Derrida. Com efeito, a crítica comunitarista em pensadores políticos como Charles Taylor (mentor de Sandel em Oxford), Alasdair MacIntyre e Michael Walzer, tem sido problematizada, na medida em que ainda prespõe valores liberais de modelos universalistas, como Rawls postulava. O comunitarismo tem sido compreendido, desde a crítica de Sandel ao liberalismo, como uma reformulação teórico-política do ideal republicano de comunidade enquanto fundamento, princípio ou justificativa racional da sociabilidade inerente a uma teoria da justiça, numa rejeição explícita do ideal de autonomia individual. Em última análise, a crítica de Sandel

ao liberalismo mostra-nos que nossa identidade (social, cultural, étnica) é, na verdade, determinada por fins que não foram escolhidos por indivíduos isolados ou desinteressados, mas descobertos e desvelados pela nossa inserção num determinado contexto social. Interessantemente, Taylor e Walzer se autodenominam liberais, enquanto MacIntyre nega que jamais tenha sido um comunitarista e Sandel prefira ser chamado de “republicano” do que “comunitarista”. Representantes da Teoria Crítica ou da chamada Escola de Frankfurt como Jürgen Habermas e Axel Honneth, assim como seus interlocutores mais próximos, tais como Seyla Benhabib, Hauke Brunkhorst e Rainer Forst, adotaram a crítica comunitarista como ponto de partida ou referencial estratégico, sem subscreverem a seu programa político, na medida em que se identificam com as premissas normativas das democracias liberais (BRUNKHORST, 2005).

3. Outros “simpatizantes”, tais como Amy Gutmann e Will Kymlicka, mostraram as limitações de muitas das críticas comunitaristas, em autores, além de Sandel, tão diversos quanto MacIntyre, Taylor e Walzer, na medida em que ainda pressupõem valores liberais de modelos universalistas e individualistas (AVINERI e DE-SHALIT, 1992). Destarte, elementos comunitaristas acabariam por contribuir para uma formulação de uma concepção liberal de multiculturalismo, em grande parte inspirada pela reabilitação rawlsiana do pluralismo político. Outrossim, a simples identificação de liberais com individualistas, em sua suposta defesa primordial das noções de direitos, neutralidade e imparcialidade em uma sociedade concebida como associação voluntária de vantagens mútuas ou como sistema equitativo de cooperação social, permitiu tal contraposição aos comunitaristas na medida em que estes argumentam que indivíduos nunca são desvinculados de sua sociedade, cultura e história originários e que deveriam primeiro ser examinados e concebidos nesses contextos que engendram significado. Ademais, os comunitaristas afirmam que o individualismo faz com que seja impossível alcançar uma verdadeira comunidade que possa oferecer aos seus membros uma distribuição justa dos bens e uma vida moralmente significativa. Otfried Höffe mostrou, por outro lado, que seria problemática e equivocada a aproximação de tal corrente com um neo-aristotelianismo e Habermas argumentou de maneira bastante convincente contra a identificação do comunitarismo com um republicanismo de inspiração rousseauiana (HÖFFE, 2006; HABERMAS, 1997). Feitas estas duas ressalvas, o comunitarismo pode ser compreendido, *grosso modo*, como uma reformulação teórico-política do ideal republicano de comunidade enquanto fundamento, princípio ou justificativa racional da sociabilidade inerente a uma teoria da justiça, numa rejeição explícita do ideal de autonomia individual. Assim como o contrato social e o princípio da universalizabilidade servem para fundamentar, balizar ou justificar modelos individualistas (jusnaturalistas) ou universalistas liberais (neo-contratualistas), a noção de comunidade e ideias correlatas (tradição, eticidade, língua, história, identidade cultural, étnica e religiosa) são evocadas numa argumentação

comunitarista recorrendo não mais a uma ideia abstrata de “eu” ou do *individuum* mas à sua própria gênese, autocompreensão, socialização e fontes de normatividade em uma comunidade (*Gemeinde, Gemeinschaft*), que permeia todas as relações, práticas e instituições sociais, integrando as esferas privadas e pública (família, sociedade civil e Estado). Em última análise, a já mencionada crítica de Sandel ao conceito rawlsiano de “eus noumênicos” (*noumenal selves*, particularmente em *Uma Teoria da Justiça* § 40) mostra que parece inevitável que incorramos em uma das duas situações antitéticas: a de um sujeito radicalmente situado ou a de um sujeito radicalmente desencarnado. Sandel e MacIntyre argumentam, contra a suposta neutralidade do liberalismo deontológico, que nossa identidade (social, cultural, étnica) é na verdade determinada por fins que não foram escolhidos por indivíduos isolados ou desinteressados, mas descobertos e desvelados pela nossa inserção num determinado contexto social --daí a fórmula lapidar do “*embedded self*”, do eu arraigado, inserido, situado, contra o “*unencumbered self*” (o eu desimpedido, isolado). Segundo o modelo deontológico de Rawls, os fins seriam sempre *a posteriori*, a despeito de todos os condicionamentos sociais, culturais e psicológicos, pois é o eu quem escolhe o seu plano de vida, suas metas e projetos a serem perseguidos, incluindo concepções do bem.

4. Embora o termo “comunidade” não seja ele mesmo inequívoco ou isento de polissemia – um sociólogo americano distinguiu pelo menos 94 sentidos diferentes para a palavra “*community*” (FOWLER, 1991) –, podemos aludir a três características fundamentais de forma a diferenciar a especificidade teórico-política de teorias comunitaristas da justiça:

(1) Toda comunidade (*community*) pressupõe uma ideia de bem comum, seja através de interesses ou fins comuns, seja através de valores ou qualidades comuns, capazes de assegurar a coesão e integração de um grupo social qualquer –associações voluntárias, comunidades, estamentos, corporações. Os ideais liberais de liberdade e igualdade implicam uma correlação fundamental com a fraternidade (*liberté, égalité, fraternité*) na medida em que a solidariedade e a intersubjetividade são pressupostas no próprio sentido de pertença (*appartenance, membership, Mitgliedschaft*) inerente a um grupo social.

(2) Sentimentos morais não podem ser adequadamente expressos em termos individuais, o que inviabilizaria a articulação deontológica entre uma justificação transcendental ou procedimental e uma aplicação moral empírica. Taylor argumenta contra o individualismo metodológico dos modelos contratualistas liberais precisamente pela negligência das práticas e crenças de pano-de-fundo (“*background beliefs and practices*”), num nível de normatividade tácita que perpassa os sentimentos morais na vida cotidiana e no senso comum, regatados em narrativas, memórias e processos identitários que contribuem para a formação de imaginários, identidades e representações coletivas.

(3) A mediação se faz necessária para darmos conta das interrelações entre indivíduos e sociedade, da intersubjetividade de toda relação humana e da própria individuação através da socialização. Somente pela eticidade (*Sittlichkeit*) podemos passar do ideal universalizável de uma moralidade particular à efetiva realização da sociabilidade, unindo direito e moral, ética e política. Essas três características fundamentais permitem diferenciar e integrar aspectos sociopolíticos, ético-morais e psicológicos da crítica comunitarista ao liberalismo, com importantes implicações para o direito, a linguagem e as diferentes áreas de pesquisa filosófica. Destarte, seria incorreto reduzir o problema do comunitarismo a uma mera opção metodológica em filosofia política, psicologia social, filosofia da mente, metafísica ou metaética –por exemplo, quando apenas privilegia questões referentes à crítica a modelos liberais ou individualistas do indivíduo ou do “eu” (*self, Selbst, soi*). Em nossa abordagem específica da filosofia social e política, temos aqui uma verdadeira confluência de problemas correlatos, como atestam as concepções iluministas de democracia, liberdade e igualdade, culminando com as revoluções do século XVIII e a formação do Estado moderno. Hans-Georg Flickinger tem sistematicamente argumentado, de forma assaz convincente, que modelos liberais tendem a privilegiar as ideias de liberdade e igualdade em detrimento da solidariedade:

Mesmo em casos nos quais a linguagem liberal ainda faz uso do termo “solidariedade”, ela disfarça o verdadeiro jogo de interesses. A instituição do Seguro Social, por exemplo, disso dá prova. Pois seu modelo repousa na ideia de uma comunidade solidária dos segurados; uma comunidade cujos recursos se alimentam das contribuições de seus membros. Estas contribuições ao seguro-desemprego, seguro-saúde, seguro contra acidente de trabalho, não servem, de fato, à comunidade dos segurados, senão, antes, à cobertura de riscos individuais. Pois se o risco vier a efetivar-se, os segurados terão o direito individual a benefícios. De fato, os segurados não têm qualquer interesse no bem-estar da “comunidade solidária”; ao contrário, esta lhes serve apenas enquanto lenitivo à situação individual, no caso de sofrimento. Na verdade, a assim denominada “comunidade solidária” revela-se como “comunidade de risco” (FLICKINGER, 2009, p. 95).

Segundo MacIntyre, o maior erro de Rawls consiste precisamente em colocar o direito ou o justo (*right*) acima do bem (*good*). De acordo com a teoria comunitarista de MacIntyre, é mister partir da subjetividade em seu conhecimento dos valores compartilhados na sociedade ou comunidade em que se desenvolve como indivíduo ou *self*, na medida em que através de tais valores o sujeito poderá reconhecer o que é bom para si mesmo e para a sua comunidade (MACINTYRE, 2010). Walzer, por sua vez, concebe a organização da sociedade em várias esferas que se relacionam mutuamente. Pode-se citar como tipos de esferas a política, a educacional, a econômica, a religiosa, a artística e outras. O autor observa que dentro de cada uma das esferas existem características, normas, padrões e sistemas diferentes, que são particulares de cada esfera e que pertencem somente a ela, sendo que o que vale em uma pode não ter qualquer sentido em outra. Quando

lembramos que o livro *Esferas da Justiça* foi escrito por Walzer em resposta ao do seu colega de Harvard, Robert Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, seguindo uma interlocução profícua num seminário que ambos ofereceram em 1971 sobre “Capitalismo e Socialismo”, fica clara a sua proposta comunitarista da “igualdade complexa” a ser vislumbrada no segundo campo político-ideológico: trata-se, em termos formais, da posição em que nenhum cidadão em uma esfera ou com relação a um bem social pode ser solapada por sua posição em alguma outra esfera, numa alusão crítica mordaz ao conceito rawlsiano de bens primários. Decerto, a crítica comunitarista ao liberalismo se propunha como alternativa a outras críticas do sistema capitalista identificado com o liberalismo, como as libertárias, anarquistas, socialistas e comunistas, sobretudo na primeira metade do século passado e no período de Guerra Fria, quando também se consolidou o chamado Estado de bem-estar (*welfare state*). Segundo Rawls, os bens primários seriam aqueles que todo ser humano moral e racional almejava, e que poderiam ser aglutinados em listas minimalistas de bens tais como inteligência, imaginação e saúde (bens primários naturais) e direitos civis e políticos, liberdades, educação, renda e riqueza, as bases sociais do auto-respeito (bens primários sociais). Trata-se, portanto, segundo Walzer, de demarcar a justiça distributiva, distinguindo os significados e delimitando as esferas distributivas, de forma a que determinados bens sociais não predominem sobre outras necessidades básicas das sociedades, seguindo as suas peculiaridades e evitando os monopólios que terminam por extrapolar as suas fronteiras de domínio: é precisamente nisso que consiste a implementação concreta da justiça social. Walzer parte da premissa de que os bens sociais são heterogêneos e plurais, devendo-se evitar as concepções substantivas e as utilitaristas de várias abordagens comunitaristas que terminam por inflacionar uma teoria do poder que seria incapaz de fazer jus aos desafios normativos de teorias da justiça. Walzer observa com propriedade que o poder político tende sempre a exercer domínio para além de sua esfera, justamente pelo fato de perpassar todas as atividades humanas, e sutilmente se apropria de bens que dizem a respeito a outras esferas. Nas palavras de Walzer, “A política é sempre o caminho mais curto para o domínio, e o poder político (e não os meios de produção) talvez seja o bem mais importante, e decerto o mais perigoso da história da humanidade. Daí, a necessidade de restringir os agentes da repressão, estabelecer poderes e contrapoderes constitucionais. Esses são limites impostos ao monopólio político, e se tornam ainda mais importantes depois de eliminados os diversos monopólios sociais e econômicos” (WALZER, p. 17-18).

5. Vemos destarte que a crítica comunitarista de pensadores originais como Sandel, Taylor, MacIntyre e Walzer retoma vários aspectos destacados na teoria liberal da justiça com o fito preciso de evitar a primazia do direito ou do justo sobre o bem, desvinculando concomitantemente o agente moral de seu entorno sociopolítico e contextos socioculturais, o que tornaria uma teoria da justiça estéril. Dessa forma, recoloca-se a questão do relativismo cultural, seguindo a crítica rawlsiana aos modelos fundacionistas em filosofia moral e política: pressupomos, afinal, um procedimento universalizável ou devemos sempre partir de contextos localizados ou de contextos socioculturais particulares (comunidades e tradições particulares,

como as tradições monoteístas, judaico-cristãs ou ocidentais, com seus valores e crenças compartilhados) na tentativa de articular um discurso racional, coerente e defensável sobre justiça, ética e política? Como o equilíbrio reflexivo claramente favorece uma leitura coerentista que nega uma fundamentação absoluta da moral e a possibilidade de se fiar a uma fundamentação moral do direito e da política, como evitar o relativismo moral, o niilismo e o ceticismo que podem advir de uma identificação do fato do pluralismo com o relativismo cultural? Desde Habermas, um verdadeiro programa interdisciplinar de reconstrução normativa da crítica ao liberalismo tem se consolidado em teorias críticas da sociedade democrática e do capitalismo globalizado, justamente para assegurar um pluralismo político-cultural sem incorrer num relativismo moral. Ora, por relativismo cultural entende-se, desde as suas primeiras formulações nos escritos antropológicos do início do século XX, que não há nenhuma cultura particular superior a outras. Nas palavras de Ruth Benedict, a mais renomada discípula de Franz Boas, a moral é algo que difere de uma sociedade a outra, de acordo com as normas socialmente e culturalmente aceitas: (“A moralidade é diferente em cada sociedade e é um termo conveniente para hábitos socialmente aprovados ... normas sociais culturalmente aceitas” [*Morality differs in every society and is a convenient term for socially approved habits... culturally accepted social norms*] (BENEDICT, 2005, p. 18). Todavia, ao contrário de Benedict, para quem o relativismo cultural implica desde sempre um relativismo moral, para autores como James Rachels, seguindo Rawls, Habermas e todos os que argumentam em favor de premissas ético-morais universalizáveis, seria possível subscrever a um pluralismo sociopolítico e cultural sem, no entanto, sucumbir a um relativismo moral (RACHELS, 1986). Se, como argumenta Benedict, o conceito de normalidade (*normality*) é culturalmente definido (*culturally defined*) em contraposição ao conceito correlato de anormalidade, assim como o conceito de bem moral varia de uma cultura para outra, seria menos observável ou empiricamente evidente que os padrões de normalidade não passariam de *cultural patterns*, relativos a cada sociedade e a seu respectivo *ethos* social. Aqui jaz o *punctum dolens* da problemática universalista-comunitarista, tão brilhantemente articulado pelos debates entre Rawls e Habermas e aqueles que os sucedem, como Honneth, Benhabib e Forst: embora não possamos decerto falar de princípios e normas ético-morais sem levarmos em conta seus correlatos socioculturais, aqueles não seriam redutíveis a estes, se quisermos evitar um determinismo causal. Já Aristóteles observara esta interessante aproximação semântica entre o hábito (*ethos*, com *epsilon*) e o caráter (*êthos*, com *êta*) da sabedoria pré-socrática, no Capítulo 1 do Livro II da sua *Ética a Nicômaco*. Todavia, embora seja incontestável que a ética deva desenvolver-se dentro de um contexto de socialidade que em muito se aproxima de um *habitat* animal qualquer (e mais ainda entre primatas ou como se dá entre lobos, abelhas e golfinhos), a emergência de uma autocompreensão e racionalidade prática torna o modo de ser dessa espécie humana peculiar quanto ao seu caráter e destinação que lhes são próprios. De acordo com Rawls, a força normativa da universalizabilidade pode ser resgatada de forma pragmática, por exemplo, quando todos os participantes num jogo ou torneio desportivo se submetem publicamente às regras do jogo de forma equitativa e limpa (*fair play*,

traduzido no futebol como “jogo limpo”). Outrossim, o universalismo moral ressurgiu, segundo Habermas, enquanto resposta aos desafios contemporâneos do naturalismo e do relativismo cultural em suas respectivas tendências reducionistas em direção a um neopositivismo científico e a um relativismo moral. O chamado naturalismo forte, seguindo os trabalhos de Quine e mais recentemente das ciências cognitivas (especialmente, das neurociências), tem implicações reducionistas não apenas para a filosofia da mente e para a filosofia da linguagem, mas também para a psicologia moral, antropologia cultural e concepções ético-normativas em argumentos comunitaristas. Uma gramática moral que venha atender aos desafios normativos de uma teoria da justiça deve não somente revisitar as análises da linguagem moral e sua sintaxe em problemas metaéticos, mas também o próprio sentido semântico-lingüístico da universalidade hermenêutica a fim de dar conta da autocompreensão evocada pelo comunitarismo em toda cultura que subscreva, por um lado, um relativismo cultural e, por outro lado, busque um sentido de normatividade que não pode ser reduzido a um princípio universal abstrato ou a propriedades naturais ou culturais particulares. O maior desafio normativo para a ética, o direito e a política nos dias de hoje consiste, portanto, em articular uma justificação metaética ou ontológico-semântica (ausente das abordagens de Rawls e teorias liberais da justiça) em termos de uma filosofia da cultura cuja argumentação se traduza numa hermenêutica da autocompreensão, historicidade e lingüisticidade inerentes a um modo sociocultural de ser ou a um ethos social concreto (HABERMAS, 2007). Afinal, o desafio de subscrever ao relativismo cultural sem incorrer num relativismo moral ou ceticismo ético só pode ser adequadamente formulado na interseção multidisciplinar de uma hermenêutica de culturas. A crítica comunitarista ao liberalismo termina por trair, assim, uma aporia relativista em seu intento de colocar em xeque as pretensões universais de concepções democráticas liberais. De resto, como argumenta Seyla Benhabib, as chamadas “reivindicações da cultura” (*claims of culture*) em comunidades políticas são mais fracas e menos dignas de serem atendidas por políticas públicas do que muitos teóricos acreditam (BENHABIB, 2002). Benhabib argumenta contra teóricos do calibre de Kymlicka, Taylor, Iris Young e outros, que se precipitam em conceder reivindicações políticas das culturas em detrimento de normas democráticas universais. Em última análise há a possibilidade de assumir uma identidade pessoal e de forma autônoma e reflexiva sem manter os laços comunitários de nascimento, pertencimento, socialização ou outras formas de identificação sociocultural (BENHABIB, 1992).

6. De acordo com as premissas universalistas, universalizabilidade e normatividade são inseparáveis e sempre precedem tradições e contextos onde se dá toda discursividade filosófica da modernidade em torno de teorias da justiça, enquanto *topos* político por excelência. Embora tanto os universalistas quanto os comunitaristas possam ser denominados, *grosso modo*, “cognitivistas”, na medida em que sustentam a possibilidade de conhecermos os princípios que justificam a moral – em oposição aos “não-cognitivistas” que a negam —, a questão da objetividade em argumentação moral (*moral reasoning*) está longe de se constituir um *locus* consensual para filósofos analíticos e continentais. Habermas faz tal

diagnóstico do cenário pós-metafísico contemporâneo, posicionando o seu modelo normativo de democracia deliberativa entre os modelos liberais e republicanos. Assim como Rawls, Habermas abraça o universalismo ético e o procedimentalismo deontológico de inspiração kantiana para inovar em sua reformulação de uma concepção de justiça como imparcialidade. Com efeito, o conceito de justiça social, como Brian Barry já havia mostrado, tem oscilado através dos séculos entre duas tradições que remontam ao argumento de Glaucon na *República* de Platão e ao Iluminismo, remetendo-nos ora ao regramento de vantagens e de interesses mútuos (reformulado por Hobbes e Gauthier) ora à noção reguladora de imparcialidade (Kant, Hume e utilitaristas). (BARRY, 1989) Esta tensão parece ainda persistir na própria concepção rawlsiana da “posição original” (RAWLS, 1971 § 4), precisamente quando se tratava de resolvê-la nos termos de uma teoria da escolha racional. Ora, foi nesse mesmo contexto de neutralidade metodológica que a concepção de equilíbrio reflexivo foi retomada heurísticamente por Rawls, aproximando-a da justificação de princípios de inferência em Nelson Goodman e afastando-a de uma suposta neutralidade imparcial, como fora defendida por Thomas Nagel. A objetividade em questão, segundo Rawls, serve apenas para descartar as aporias opondo posicionamentos extremos de relativismos e objetivismos. Assim como Rawls se inspirou em Kant para reformular o seu construtivismo, Habermas encontra num modelo de reconstrução normativa uma terceira via entre concepções teleológicas (filosofia da história e antropologia filosófica, notadamente historicistas ou metafísicas, como as de matiz hegeliano e marxista) e modelos empiristas, positivistas e cientificistas (teorias sistêmicas e naturalistas reducionistas) para justificar os critérios de sua teoria da justiça nos termos de uma racionalidade comunicativa e de uma pragmática formal, integrando a ética do discurso a uma teoria discursiva do direito e da democracia. Ademais, tanto Rawls quanto Habermas recorrem a argumentos recursivos ou reflexivos numa tentativa radical de romper, por um lado, com o programa transcendental de fundamentação moral do direito e do político, e por outro lado, com o historicismo e o positivismo decorrentes de leituras neo-hegelianas e neo-marxistas. A idéia de um equilíbrio reflexivo a partir do qual poderíamos destarte explicitar os *checks and balances* de um Estado constitucional de direito (“Sistema de Freios e Contrapesos”) resolveria de modo deveras convincente os desafios da normatividade prática entre a facticidade das intuições cotidianas, crenças e valores morais e a abstração dos ideais de liberdade, igualdade e justiça que se retroalimentam nos dois sentidos de calibragem entre pessoas e instituições, garantindo um controle de constitucionalidade pela deliberação reflexiva entre os três poderes. O termo “pessoa” deve ser entendido, segundo Habermas, em um sentido pós-metafísico, enquanto correlato ao indivíduo humano e cidadão (*homme et citoyen*), sem pressupostos ontológicos ou subjetivos. Com efeito, uma transformação semântica da concepção kantiana de subjetividade transcendental, em particular do seu ideal de personalidade (*Persönlichkeit, Personalität*), subjaz à tal concepção mitigada de pessoa. Se, por um lado, Habermas quer evitar uma redução dos agentes morais e atores sociais a meros clientes de um sistema reificante de mundos sociais, por outro lado, ele também procura evitar as aporias

kantianas de concepções normativas como a do equilíbrio reflexivo rawlsiano. Ademais, as formas comunicativas desempenham, para Habermas, um papel catalisador e revitalizante da própria concepção fenomenológico-hermenêutica de mundo da vida (HABERMAS, 2012). Como não há socialização humana sem razão e agir comunicativos, na medida em que estes constituem o próprio meio (*medium*) para a reprodução de mundos da vida, a interação orgânica entre consenso normativo e sistema institucional inerente a processos decisórios de uma democracia deliberativa nos remete desde sempre a uma correlação entre linguagem, ontologia e intersubjetividade. O próprio Habermas viu na sua guinada lingüístico-pragmática a emergência de um novo paradigma alternativo aos paradigmas ontológico e epistemológico que caracterizaram, respectivamente, as abordagens pré-modernas (teorias clássicas da justiça) e modernas (filosofias da consciência) da justiça social. Assim como Rawls, Sandel, Taylor, Walzer e MacIntyre, Habermas cultivou incessantemente uma terceira via capaz de evitar as reduções racionalistas e empiristas a diferentes versões de dualismo, monismo ou ceticismo. A fim de não incorrer em historicismo transcendental, niilismo ou relativismo, Habermas acaba recorrendo a uma argumentação “quase-transcendental” que, segundo ele, evita as aporias de uma antropologia filosófica e de uma filosofia da história (inevitáveis em modelos liberais kantianos e comunitaristas hegelianos, respectivamente). A pragmática formal pode ser compreendida, neste caso, como a reformulação habermasiana de um universalismo moral capaz de evitar as aporias do naturalismo e do relativismo cultural, onde poderia ser reconstruída uma teoria da justiça enquanto representação social coletiva de um *desideratum* normativo, conforme um certo relativismo cultural. Interessantemente, a religião pode contribuir numa sociedade pós-secular para a sedimentação normativa de correlatos não-explicitados do mundo da vida, na medida em que mecanismos sutis de internalização, assimilação, sublimação, repressão, castração, domesticação, racionalização e autoengano se justapõem e se complementam no complexo processo de reprodução social. Na medida em que busca resgatar uma concepção comunicativo-normativa de intersubjetividade inerente às estruturas performativas de nossas relações, vivências e práticas cotidianas, tanto em termos fáticos de aceitação social (*soziale Geltung*) quanto em termos contrafáticos de validade (*Gültigkeit*) ideal, Habermas parece não se contentar com uma solução escatológica como a que transparece no senso de injustiça de um socialismo utópico ou de um materialismo marxista. Mesmo nos seus primeiros e seminais escritos que definem o programa reconstrutivo da pragmática formal, Habermas já mostrara que a posição de um filósofo agnóstico, enquanto investigador da autocompreensão das ciências sociais, deve manter em aberto as diferentes perspectivas de observadores e participantes num fenômeno que é atravessado, do princípio ao fim, pela questão da alteridade do outro. O seu ateísmo metodológico reivindica uma modernidade inacabada, com todas as implicações prático-teoréticas que subjazem aos problemas da moral e da religião, sem reduzir a experiência religiosa a qualquer um desses mecanismos e sem negar o potencial de transformação e subversão sociocultural e política de grupos religiosos e movimentos sociais. Habermas procura esquivar-se do dualismo kantiano aproximando

do-se de uma concepção naturalista da realidade, onde a vida social emerge através de processos evolucionários (evolução natural e cultural) e de transformações sociais, dentro de uma reflexividade que se normatiza na própria socialidade. O problema da normatividade dentro de um programa naturalista de pesquisa social parece ser particularmente interessante e instrutivo quando é reformulado através de questões que lidam com a evolução social e histórica das sociedades e grupos sociais humanos, dependentes de processos de aprendizagem, memória e linguagem, em contraste com a evolução propriamente biológica da espécie. De resto, permanece uma aporia inerente a toda contraposição entre natureza e cultura, inevitavelmente associada a dualismos entre o sensível e o inteligível, o empírico e o transcendental. Com efeito, ao buscar destrancendentalizar sua reconstrução do materialismo histórico, Habermas parece terminar abandonando um projeto de pesquisa promissor sobre a evolução social, o desenvolvimento societário e a dinâmica de processos históricos civilizatórios, após haver distinguido uma lógica de desenvolvimento moral independente, guiada por questões lingüísticas, semânticas e pragmáticas, em interação com atividades de produtividade inerentes à divisão social do trabalho. Esse projeto foi, todavia, retomado em escritos tardios e com a querela naturalista, em particular, em torno da questão da liberdade humana, de forma a reavaliar o problema da normatividade à luz de pesquisas em evolução sociocultural e biológica. A contribuição habermasiana para a crítica ao liberalismo reabilita o problema do Outro concreto, na interseção da alteridade e do reconhecimento, em particular, dos seus pressupostos ético-morais subjacentes a concepções liberais e comunitaristas de uma democracia reflexiva, deliberativa e participativa, enfocando sobretudo o problema da aplicabilidade de tais teorias em diferentes domínios da ética aplicada e da filosofia social (incluindo a bioética, os direitos humanos, a justiça global e a neuroética). Não se trata, em última análise, de resolver um problema semântico ou de realismo ontológico –seja biológico ou do tipo social— em termos histórica e culturalmente construídos através dos séculos como *ethnos*, *genos*, nações, tribos e povos. Em oposição a modelos realistas e eliminativistas, a teoria crítico-discursiva de Habermas e a teoria do reconhecimento de seu epígono e sucessor, Axel Honneth, têm sido evocadas na defesa de pretensões normativas socialmente ancoradas no mundo da vida e traduzidas em lutas pelo reconhecimento de identidades em movimentos sociais pautados pela alteridade (feministas, homossexuais, movimentos negros, indígenas e de grupos minoritários). Enquanto patologias sociais da razão moderna, o racismo, o sexismo, a homofobia e os preconceitos nos remetem sempre a instâncias particulares de uma ontologia social histórica e intersubjetivamente constituída, ao mesmo tempo em que rechaça o universalismo essencialista de discursos realistas com pretensão científica ou ideológica. A gramática moral dos conflitos étnico-raciais e de gênero, na esteira da teoria habermasiana da justiça e do reconhecimento em Honneth, serve precisamente para desvendar as contradições sociais e os desafios ético-normativos inerentes a todo relativismo cultural. Afinal, a construção e o desenvolvimento do eu (*Selbst*, *self*, *moi*) são correlatos à co-constituição de uma identidade sociocultural e contextos semânticos de autocompreensão

(históricos, narrativos, discursivos, comunicativos, de memórias e de rituais), de forma a estabelecer contextos de justiça e esferas de reconhecimento interativos, interligados e mútuos na vida afetiva íntima, nas relações sociais e nos arranjos institucionais.(HONNETH, 1993) Tal reconstrução normativa é antirrealista, na medida em que recusa o essencialismo universalista de fatos morais, mas parte de momentos históricos tão concretos quanto contingentes, situados numa ontologia regional em pleno processo de cristalização social. Em seu programa de pesquisa interdisciplinar sobre “paradoxos da modernização capitalista”, Honneth segue Habermas e se propõe a investigar como os paradoxos de uma globalização —que promove tanto desenvolvimento tecnológico quanto desigualdades socioeconômicas— permitem vislumbrar a transformação estrutural dos princípios normativos de uma integração cada vez mais difícil, particularmente nas relações étnicas em sociedades democráticas globalizadas, marcadas pela crescente crise de representatividade e insatisfação nas democracias liberais. A fim de evitarmos tanto os perigos de um separatismo étnico quanto de uma etnificação ou racialização induzida, podemos recorrer a uma concepção de sociologia da cultura capaz de denunciar o racismo sem pressupor uma hegemonização multiculturalista nem um republicanismo neoconservador, reconhecendo as reivindicações conflitantes de grupos que partem de diferentes programas e concepções de autocompreensão, em nome da mesma expectativa de justiça.

7. Habermas buscou, em sua versão pragmático-comunicativa da teoria crítica, revisitar criticamente a dimensão utópica da primeira geração frankfurtiana, especialmente em autores como Adorno, Horkheimer e Marcuse, de forma a corrigir seus déficits normativos e sociológicos. Ademais, o seu programa pragmático-formal de reconstrução normativa se desenvolve de forma correlata a uma crítica imanente, como mostrou o magistral estudo de Seyla Benhabib, partindo do desmascaramento da consciência de classe e suas interpretações historicistas, desde Lukács e primeiros expoentes teórico-críticos, entendida tanto de maneira imanente quanto transcendente: “como um aspecto da existência material humana, a consciência é imanente e depende do estágio atual da sociedade. Uma vez que possui uma verdade em seu conteúdo utópico que se projeta para além dos limites do presente, a consciência é transcendente.” (BENHABIB, 1986, p. 4). Benhabib assinala que o horizonte normativo em Habermas traduz, outrossim, uma ambígua dívida deste para com uma dimensão utópica da crítica comunitarista ao liberalismo, notadamente em sua interlocução com Herbert Marcuse, cujo projeto neomarxista de libertação foi desconstruído pela substituição do paradigma do trabalho alienado pelo agir comunicativo. Assim como na crítica marxiana ao socialismo utópico, a distinção durkheimiana entre as opiniões visíveis de agentes sociais e as estruturas invisíveis captadas pelo cientista social foi reformulada por Horkheimer, quando argumenta que a teoria crítica não descarta a realidade do mundo social como ele aparece aos indivíduos. Afinal, o modo como a vida social nos aparece já seria, com efeito, uma indicação de até que ponto os indivíduos estão alienados de sua própria práxis social. Benhabib nos lembra que, para Horkheimer, assim como seria mais tarde para Marcuse e Habermas, “a teoria crítica é também uma crítica das ideologias, pois a maneira pela qual os indivíduos experimentam e interpretam

sua existência coletiva é também um aspecto essencial de seu esforço social. Se os indivíduos visualizam a sua vida social como dominada por forças anônimas, naturais ou sobrenaturais, isso é devido à estrutura da práxis material através da qual eles se apropriam da natureza.” (BENHABIB, 1986, p. 4).

Segundo Habermas, na medida que as democracias liberais em todo o mundo continuam a lutar por reconhecimento mútuo, uma vez que também se dedicam ao entendimento mútuo e à busca de cooperação pacífica, tal “projeto inacabado de modernidade” é válido tanto para as democracias consolidadas quanto para as democracias emergentes, de forma que a crítica comunitarista se aplica igualmente a seus respectivos processos de aprendizagem da democracia. Assim como o contrato social e o princípio da universalizabilidade serviriam para fundamentar, balizar ou justificar modelos universalistas liberais (necontratualistas, como da teoria da justiça de Rawls), o conceito de comunidade e suas ideias correlatas (tradição, eticidade, língua, história, identidade cultural, étnica e religiosa) seriam evocados numa argumentação comunitarista recorrendo não mais ao ideal revolucionário marxiano, mas à concepção hegeliana de *Sittlichkeit*, eticidade, *ethos* social que permeia todas as relações e instituições sociais, integrando as esferas privadas e pública. Tanto Habermas quanto pensadores da “terceira geração” da Teoria Crítica como Honneth, Benhabib e Forst aceitam tais premissas da crítica comunitarista, desde que não incorram em uma falácia naturalista ou no reverso do círculo hermenêutico que caracteriza a nossa impossibilidade de prescindir de pré-compreensões do mundo da vida (*Lebenswelt*), como se a eticidade, o *ethos* social, o *modus vivendi* ou a reprodução social pudessem justificar em termos normativos os dados empíricos da vida comum (OLIVEIRA, 2008). Por outro lado, Habermas retoma o modelo democrático-liberal procedimental no sentido rawlsiano de reconstrução reflexiva, que vem diretamente de John Dewey. Segundo um programa iniciado por Habermas nos anos 1970, os fundamentos normativos para a reconstrução são práticas implícitas ou esquemas cognitivos – e não experiências inconscientes que se revelam através de um método reflexivo (como a psicanálise) –, cuja reconstrução nos remete a regras baseadas em sistemas como uma referência geral para várias disciplinas empíricas (esp. sociologia, psicologia e linguística) no processo de formação de identidade do eu e cujos sistemas de conhecimentos e competências intuitivas dependem de reconstruções anteriores (em ciências empíricas, suscetíveis de uma reconstrução desenvolvimentista ou evolutiva, como a lingüística e a psicologia cognitiva). (BENHABIB, 1986) Assim como Rawls, Habermas, Benhabib e Honneth também recorrem a concepções reflexivas em suas concepções de reconstrução imanente da teoria crítica, mas, ao contrário daquele, levam a crítica comunitarista a uma radicalização do eu situado em seus complexos processos de reprodução social, numa guinada pragmatista do programa de pesquisa interdisciplinar do materialismo da primeira e segunda gerações da chamada Escola de Frankfurt. A questão da normatividade é destarte estendida e pulverizada em experiências sociais concretas de liberdade social, reconhecimento e reivindicações de identidades políticas e culturais, movimentos sociais e migrações que desafiam a lógica do capitalismo tardio e pós-fordista. Reivindicações normativas em identidades culturais compartilham, de resto, a

mesma dificuldade em sustentar-se como justificativa pública como pode ser encontrada em outros dispositivos de representações teóricas como o equilíbrio reflexivo. A reconstrução normativa foi, como observa Benhabib, reapropriada por Honneth para proceder a uma reconstrução da legitimidade legal e moral de instituições democráticas liberais. A reconstrução normativa se resume, neste sentido, a uma análise aprofundada da realidade social das democracias liberais, como as suas condições institucionalizadas de normatividade sob o escrutínio da densidade social da eticidade (*Sittlichkeit*, no sentido hegeliano, reatualizado por Honneth). Algumas dessas intuições reconstrutivo-normativas encontram-se esboçadas por Habermas em seus textos sobre a evolução social e a reprodução social de sociedades complexas, conforme se deixam determinar reflexivamente por seus valores universais compartilhados, especialmente em uma concepção pós-tradicional de *Sittlichkeit*. Em termos habermasianos, a reconstrução normativa deve revisitar a crítica ao funcionalismo em modelos marxistas e sociológicos, portanto, interpretações alternativas ao que poderia ser erroneamente concebido como um *ethos* democrático universal e homogêneo do liberalismo ou do capitalismo global, de modo a evitar as armadilhas reducionistas e as falhas de leituras equivocadas neoliberais, pós-modernas e anti-liberais, permitindo leituras mais abertas ao resgate da utopia social. Isso significa, entre outras coisas, que as tecnologias sociais (notadamente de controle social e da sociedade disciplinar, no sentido foucaultiano) são sutilmente entrelaçadas com tecnologias do eu em complexos processos de individualização, normalização e socialização. Portanto, o individualismo metodológico inerente a modelos liberais, como a teoria rawlsiana da justiça, e a intersubjetividade institucionalizada de narrativas pós-hegelianas que retomam a crítica comunitarista, como a teoria habermasiana da democracia e a teoria crítica do reconhecimento de Axel Honneth, deveriam revisitar suas raízes sociais utópicas em seu próprio intento emancipatório de resgate da normatividade. De acordo com Benhabib (1994), pode-se revisitar a crítica imanente das disposições jurídicas e sociais existentes, pela imaginação reconstrutiva de diferentes valores éticos, relações intersubjetivas e instituições sociais, pelo desenho de estratégias políticas que procuram mudar arranjos jurídico-institucionais reais, integrando-os a um mesmo programa de investigação pragmática na teoria crítica, conduzindo-os para uma reconstrução crítica imanente de reatualização normativa como Honneth tem implementado em sua antropologia intersubjetiva do reconhecimento, de inspiração hegeliana, enquanto auto-realização e auto-determinação que só pode ser realizada e efetivada em experiências relacionais do mundo-da-vida social, *locus* por excelência de expectativas normativas (estando a sociabilidade em última análise sedimentada tanto pelo bem-estar individual quanto pelo sofrimento). A aposta de Habermas é que o paradigma comunicativo-reconstrutivo consegue superar as aporias transcendentais-empíricas e evita as armadilhas de um objetivismo naturalista e um subjetivismo normativista através de uma “intersubjetividade linguisticamente gerada.”(HABERMAS, 2012, p. 86).

8. Benhabib põe em xeque a presunção de que apenas os argumentos normativos explícitos produzam formas de uma ética ideal ou política, desconectadas do atual processo de desdobramento da razão e desrazão na história. Ela segue, portanto,

Habermas ao distinguir a crítica das sociedades tomadas no seu esboço mais geral (suas características estruturais, como tal) da crítica de formas concretas e formas de vida (comunidades concretas) que reformulam a dimensão utópica do pensamento teórico crítico. A guisa de conclusão, podemos caracterizar o método reconstrutivo-normativo do sucessor de Habermas, Axel Honneth, como uma espécie de sociologia normativa ou de filosofia sociológica que permite, por um lado, reformular uma teoria da justiça enquanto análise da sociedade concreta, sem partir de premissas normativistas abstratas, e por outro lado, resgatar a dimensão utópico-social da alteridade em lutas pelo reconhecimento (operando, assim, uma certa reabilitação de Foucault). O método de reconstrução normativa parte, em Honneth, da própria base das instituições sociais da democracia liberal, do “nós” (*Wir*) concreto, das relações interpessoais (de amizade e amor, associações voluntárias, organizações e movimentos sociais, cidadãos, contribuintes e eleitores), das trocas econômicas e de consumo, dos membros de uma cultura política num Estado democrático de Direito (HONNETH, 2011). Em sua última obra mais importante, Honneth finalmente esclarece o verdadeiro sentido comunitário da eticidade (*Sittlichkeit*) inerente à liberdade social, mais fundamental e “anterior” a concepções de liberdade negativa (como em Hobbes e jusnaturalistas) e de liberdade reflexiva (Kant, Rawls, Habermas), a liberdade concreta que efetiva e realiza a liberdade jurídica e moral. A eticidade, enquanto sentido normativo do *ethos* social, pode decerto ser analisada ao integrar as três esferas concêntricas, seguindo o modelo hegeliano da *Rechtsphilosophie*, da família, da sociedade civil e do Estado, mas ela somente faz jus à institucionalização de normas sociais quando é compreendida na própria dinâmica da liberdade social através das relações pessoais, das relações econômicas ou de mercado, e da formação da vontade democrática, ou seja, quando o seu excedente normativo nos revela que a alteridade do Outro não pode ser reduzida a uma totalidade de juridificação ou de reificação. Seguindo a atualização de Hegel proposta por Honneth, o Outro é que nos revela, revela o “nós” que ainda estamos por completar, perfazer e nos tornar.

Lembramos, finalmente, que ao contrário do que se pensa, a concepção do construtivismo político ou de um construcionismo social mitigado não se originou de autores pós-modernos ou com ideias radicais em estudos culturais e filosofia continental ou pós-estruturalista, mas vem diretamente da sociologia dos anos 1960. O construcionismo social inerente ao programa reconstrutivo-normativo pode ser encontrado em diferentes tradições que lidaram com o problema de uma sociologia do conhecimento nos anos 60, notadamente após a publicação do trabalho de Karl Mannheim e releituras fenomenológicas de uma sociologia da ciência. A própria ideia de epistemologia social e seu programa de pesquisa emergiram e se desenvolveram, em grande parte, para refutar posições subjetivistas, relativistas e pós-modernas que tendem a reduzir a racionalidade e a ação ao poder e a uma suposta “construção social” de paradigmas intersubjetivos. Foi sobretudo a partir da publicação da obra seminal de Berger e Luckmann, *The Social Construction of Reality* em 1966, que o construcionismo social se propôs como teoria social com um enfoque de aspectos objetivos e subjetivos de uma realidade social complexa. A crítica comunitarista do individualismo liberal viabilizou, assim, uma reformulação

do contratualismo moral de Rawls nos termos propriamente políticos de seu construtivismo não-abrangente (*noncomprehensive*), permitindo ainda uma aproximação de concepções hermenêuticas, reconstitutivas e construcionistas da deliberação política. Outrossim, o papel da reflexividade em tal concepção de normatividade procedimental acaba por desvelar horizontes possíveis de significação e de ação moral, de como devemos nos conceber a nós mesmos como pessoas normativas em casos particulares, em constante equilíbrio reflexivo com a nossa historicidade e sociabilidade. Ao contrário do aspecto meramente passivo de uma fenomenologia da vida social (em concepções unilaterais da socialização, reprodução social, educação e assim por diante), a reconstrução normativa nos revela uma postura ativa que reflete a atitude de “pró-agentes” que se motivam, deliberam e decidem agir moralmente. Assim, um ato pode ser considerado como justo somente se se afigura justo a uma pessoa moralmente competente em circunstâncias ideais (onde as pessoas morais reconhecem publicamente os princípios da justiça). A ideia de Rawls de que a concepção normativa de pessoa também deve abordar o problema dos meios para a justiça inter-geracional, pensando em gerações futuras, mostra que tudo o que faz uma pessoa conforme o tempo passa, para além da teoria humeana do eu como feixe (*bundle theory of self*) e para além da visão substancialista de personalidade continuada, aponta para uma prioridade do eu sobre seus fins, pois não podem ser reduzidos a passivos acumulados, objetivos, atributos e propósitos suscitados pela experiência. Na fórmula lapidar de Christine Korsgaard, o eu “não é simplesmente um produto dos caprichos das circunstâncias, mas sempre, irredutivelmente, um agente ativo e disposto, distinguível dos meus entornos, e capaz de escolha.” (KORSGAARD, 2010, p. 19).

A distinção comunitarista entre concepções finas (*thin*) e espessas ou densas (*thick*) do bem podem, em última análise, ser simplesmente errôneas e distorcer o sentido original atribuído por Rawls –que falou antes em uma oposição entre teorias tênues (*thin*) e plenas (*full*) do que faz algo ser tomado como um bem (por exemplo, *Teoria da Justiça* § 60) –especialmente no que diz respeito às partes desejarem os bens primários na posição original. Ao contrário de Walzer quando procura reabilitar o argumento comunitarista de uma versão densa (*thick*) em oposição a concepções finas (*thin*) do bem, Rawls evita que ideias substantivas do bem comum em torno do chamado “argumento da congruência” (*congruence argument*) –supostamente abandonado em 1993– inviabilizem a primazia do justo sobre o bem, e acaba por abandonar uma concepção abrangente (*comprehensive doctrine*) da justiça como equidade em favor de uma concepção especificamente política de justiça social. O problema metaético do argumento da congruência consiste em afirmar, por um lado, a primazia do justo sobre o bem, segundo um construtivismo moral não-intuicionista e anti-realista, ao mesmo tempo em que acaba por favorecer um construtivismo político e uma ideia de autonomia política para viabilizar o consenso de sobreposição capaz de abrigar diferentes doutrinas abrangentes, dado o fato do pluralismo razoável (OLIVEIRA, 2003). O problema aparentemente incontornável, segundo o próprio Rawls, consiste em que uma sociedade bem-ordenada poderia incluir também indivíduos razoáveis que eventualmente rejeitariam a interpretação kantiana e o papel fundamental

acordado à autonomia moral e, conseqüentemente, à primazia do justo sobre o bem. Para Rawls, trata-se, acima de tudo, de desenvolver uma teoria “fina” do bem utilizada na posição original, para depois ser cotejada com uma teoria “plena” do bem, a fim de avaliar a sua congruência (Rawls, 1971, § 60, p. 397). À luz das interlocuções entre Rawls e seus epígonos, comunitaristas e adeptos de uma teoria crítica da sociedade, como Sandel, Walzer, Habermas, Honneth e Benhabib, podemos falar de um verdadeiro déficit normativo correlato a um déficit sociológico na teoria rawlsiana da justiça, que dificilmente seriam resolvidos sem abandonar um desses vetores conceituais do seu procedimentalismo (nos primeiros textos culminando com *A Theory of Justice*) e do seu construtivismo político (nos escritos tardios, a partir das Dewey Lectures levando ao *Political Liberalism* e *The Law of Peoples* nos anos 90). Certamente, a concepção normativa de pessoa e sociedade, à luz da concepção correlata de equilíbrio reflexivo pode nos ajudar a reformular o construtivismo rawlsiano de forma a preencher as lacunas metodológico-conceituais entre esses dois momentos de sua pesquisa sobre a racionalidade prática do liberalismo. Como Flickinger argumenta, seguindo Carl Schmitt, “seria inviável alimentar um espírito político identificado com a ideia do bem comum do todo, através de um mecanismo formal-legal, que se sobrepujasse à heterogeneidade de interesses muitas vezes antagônicos”. E nisso mesmo consiste um dos mais nefastos paradoxos políticos no seio de nossas democracias liberais representativas: quanto mais o direito liberal se aperfeiçoa, “tanto mais se evidencia sua impotência na garantia da justiça material e política.” (FLICKINGER, 2003, p. 171).

Referências Bibliográficas

- AVINERI, Shlomo e Avner DE-SHALIT, orgs. *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- BARRY, Brian. *Theories of Justice: A Treatise on Social Justice*. Vol. I. Berkeley: University of California Press, 1989.
- BENEDICT, Ruth. *Patterns of Culture*. London: Harcourt, 2005. [1934]
- BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia*. New York: Columbia University Press, 1986.
- BENHABIB, Seyla. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge and Polity, 1992.
- BENHABIB, Seyla. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.

BRUNKHORST, Hauke. *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community*. Trad. Jeffrey Flynn. Boston: MIT Press, 2005.

FLICKINGER, Hans-Georg. “A Juridificação da Liberdade: Os Direitos Humanos no Processo da Globalização”, *Veritas* 54/1 (2009): 89-100.

FLICKINGER, Hans-Georg. “Sete Teses acerca do Comunitarismo”. In *Justiça e Política*, org.

Nythamar F. de Oliveira e Draiton G. de Souza. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 157-172.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça. Para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. D.L. Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

FOWLER, Robert Booth. *The Dance with Community: The Contemporary Debate in American Political Thought*. Lawrence: University of Kansas Press, 1991.

GUTMANN, Amy. Communitarian Critics of Liberalism. In *Communitarianism and Individualism*, org. Shlomo Avineri e Avner De-Shalit. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 120-136.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: Entre a facticidade e a validade*. Trad. Flavio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos*. Trad. Flavio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. Trad. Paulo Astor Soethe e Flavio Siebeneichler. Volumes I e II. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HÖFFE, Otfried. *Justiça Política: Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado*. Trad. E.J. Stein. 2a. edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HONNETH, Axel, ed. *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt/New York: Suhrkamp, 1993.

HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2011.

KORSGAARD, Christine M. “Reflections on the Evolution of Morality.” *The Amherst Lecture in Philosophy* 5 (2010): 1–29.

KYMLICKA, Will. Liberal Individualism and Liberal Neutrality. In *Communitarianism and Individualism*, org. Shlomo Avineri e Avner De-Shalit. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 165-185.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. M. Pimenta. São Paulo: Loyola, 2010.

OLIVEIRA, Nythamar de. *Rawls*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

OLIVEIRA, Nythamar de. “Mundo da Vida, Ethos Democrático e Mundialização: A Democracia Deliberativa segundo Habermas”. *Dois Pontos* 5/2 (2008): 49-71.

OLIVEIRA, Nythamar de. “Governança, Equidade e Competitividade: O Déficit Normativo do Ethos Democrático”. In: Virginia Etges e Sílvio Arend, orgs. *Crises do Capitalismo, Estado e Desenvolvimento Regional*. Santa Cruz do Sul: Editora da Universidade de Santa Cruz do Sul, 2014, p. 146-167.

- RACHELS, James. *The Elements of Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill, 1986.
- RASMUSSEN, David, org. *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971. Em port.: *Uma Teoria da Justiça*. Trad. J. Simões. 3a. edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RAWLS, John. *Political liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993. Em port.: *Liberalismo Político*. Trad. D.A. Azevedo. São Paulo: Ática, 2005.
- RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. Trad. L.C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Em port.: *O Liberalismo e os Limites da Justiça*. Trad. C.P. Amaral. Lisboa: Gulbenkian, 2005.
- SANDEL, Michael J. *Justice: What's the Right Thing to Do?* New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2009. Em port.: *Justiça. O que é fazer a coisa certa*. Trad. H. Matias e M.A. Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- SEN, Amartya. *A Ideia de Justiça*. Trad. D. Bottmann e R.D. Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- WALZER, Michael. *As Esferas da Justiça: Uma defesa do pluralismo e da igualdade*. Trad. J. Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Endereço do Autor:

Rua Estácio de Sá, 151
91330-430 Porto Alegre – RS
nythamardeoliveira@gmail.com