



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Curso de Licenciatura em Filosofia

DETERMINAÇÕES DA ÉTICA HISTÓRICA

ANDRÉ ARAÚJO DOCK

DRE: 115163050

Rio de Janeiro

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

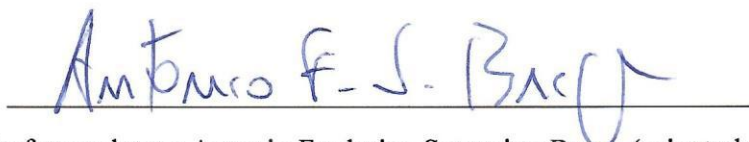
2021.2

ANDRÉ ARAÚJO DOCK

DETERMINAÇÕES DA ÉTICA HISTÓRICA

Trabalho de conclusão apresentado ao curso de Licenciatura em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/IFCS, da Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ, como requisito para a obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA



Professor doutor Antonio Frederico Saturnino Braga (orientador).

U.F.R.J. SIAPE: 1283744. Nota: 09,5



U.F.R.J. SIAPE: 1100358 Nota: 09,5

Professora doutora Maria Clara Marques Dias



U.F.R.J. SIAPE: 0153687 NOTA: 09,5

Professora doutora Marina Isabel Velasco

RIO DE JANEIRO

2021-2

AGRADECIMENTOS

Dedico esse trabalho de pesquisa a todos que fizeram parte integral da trajetória acadêmica, intelectual e pessoal que me trouxe até aqui. Àqueles que me deram apoio, que sempre contribuíram, que me ouviram e se fizeram ouvir, com quem aprendi sobre valores e por quem busco um mundo melhor.

Em primeiro lugar, agradeço, por todo tipo de suporte, à minha família; minha mãe, Dione; meu pai, Alexandre; e minha querida irmã, Luiza. Agradeço imensamente, pela presença, acolhimento, camaradagem, experiências, viagens e intermináveis conversas, aos meus amigos Guilherme, Juliana, Antonio, Nathalia, Maria Beatriz, Daniel, Felipe, Raiany, Daniela, Mariana, Lucas, Caio e Pedro.

Agradeço ainda, pela amizade duradoura e invencível vontade de ouvir e discutir, aos meus amigos Matheus e Bernardo.

DETERMINAÇÕES DA ÉTICA HISTÓRICA

André Araújo Dock

RESUMO

O presente trabalho buscou, pela crítica marxista ao chamado individualismo metodológico, encontrar os limites teóricos e históricos no desenvolvimento das teorias éticas modernas até a filosofia política contemporânea. Assimilando a crítica de Lukács à 'ciência burguesa', identificou nessa área uma problemática materialista histórica da ética. Abordou o raciocínio dos autores contratualistas para compreender seus constrangimentos ideológicos. Em Bentham, identificou como conteúdo o reducionismo da sociedade privada. Comparou a moralidade kantiana à eticidade hegeliana, encontrando, ainda na ontologia idealista, a crítica ao individualismo. Analisou, após, a teoria da Justiça de Rawls e sua proposta procedimentalista do distributivismo. Logo, chegando à política do reconhecimento de Taylor, verificou na crítica de Fraser um avanço sofisticado, porém ainda incompleto para uma crítica ética à política. A partir desses exercícios, essa pôde encontrar critérios de forma, conteúdo, procedimento, entre outros, apropriados à constituição de uma ética histórica.

Palavras-chave: Ética; Política; Reconhecimento; Pseudouniversalidade; Marxismo.

Sumário

Introdução	6
1. A estrutura geral da Crítica Marxista ao Individualismo Metodológico.....	8
2. A Pseudouniversalidade de Hobbes a Rousseau.....	13
Do Individualismo Metodológico subjacente ao Contratualismo.....	13
3. A Individualidade e Generalidade em Kant e Bentham.....	22
Do Deontologismo e as Instâncias dos Interesses Possíveis.....	22
Do Utilitarismo de Sociedade Privada e Viglada	28
4. A Totalidade Dialética como via de superação do Individualismo Metodológico	36
Da Eticidade Hegeliana e a Crítica materialista de Marx.....	36
Da Totalidade Dialética e o Deontologismo Não Rigorista de Rawls	41
Da Política do Reconhecimento e da Diferença em Taylor	50
Do Dilema Reconhecimento-Redistribuição em Fraser.....	54
Da Crítica Ética à Política em Lukács.....	67
Conclusão	72
Referências	75

Introdução

Esse trabalho foi escrito motivado por um incômodo com a presente situação do debate da ética e filosofia política contemporâneas. Enquanto múltiplas perspectivas éticas foram teorizadas e desenvolvidas até hoje, algumas se destacam como concretas expressões de sua época e conjuntura ao mesmo tempo em que consolidam passos de desenvolvimento para além de sua contemporaneidade. No decorrer dessa leitura, para capturar esse desenvolvimento, procurarei abordar alguns dos principais momentos da filosofia ética moderna e da filosofia política contemporânea.

Dada a construção das linhas que forem analisadas, pretendemos nos guiar por quais especificidades permanecem constantes entre essas instâncias e quais são interrompidas. A partir da crítica metodológica de György Lukács, o presente trabalho realizará um exercício crítico que busca na subversão teórica a via para a desconstrução criativa das ideologias presentes na filosofia moral e política. Ao longo da história dos últimos séculos, múltiplas inquietações políticas e convulsões sociais deram vazão a entendimentos da ética e do dever de diferentes grupos e classes. Atento às determinações históricas da ética e aos contextos próprios em que tais teorias são construídas e afirmadas, serão buscadas novas vias de desenvolvimento teórico que se diferenciem destas; contudo, buscando em seus próprios raciocínios, na medida do possível, as ferramentas de sua desconstrução.

Este trabalho orientar-se-á, portanto, pela determinação de critérios persistentes e relevantes para uma teoria ética e política atenta aos atuais avanços críticos da teoria social e tal qual seja capaz de fundamentar potencialmente uma crítica jusmaterialista, isto é, marxista, do Direito. A teoria contemporânea do Direito, no atual paradigma do neoconstitucionalismo, se estrutura e se fundamenta a partir de teorias éticas como as de Immanuel Kant e John Rawls, as quais embasam o princípio da dignidade da pessoa humana e o conceito de justiça contemporâneos; porém, que sofrem de limitações recorrentes, como se verá. Os critérios buscados para uma teoria ética, dessa maneira, deverão ser pensados especificamente pela consideração da natureza da propriedade privada e da captura da dimensão social de classe,

que assim proporcionem a possibilidade de sua subversão e apropriação teórica, conforme assimilado da teoria crítica de Lukács.

Nesse sentido, deve-se estar atento aos limites filosófico-teóricos e, portanto, socio-históricos desses raciocínios típicos da filosofia ética e política moderna e contemporânea. Sempre buscando a possibilidade de sua crítica imanente, será tomado como objetivo a conjectura de reinterpretações teóricas que provoquem a quebra e superação de seus limites metodológicos particulares. Partindo dos contratualismos de Hobbes e Rousseau, passando pelo critério utilitarista de Bentham e o imperativo categórico da razão prática de Kant, será visto como Hegel pretende uma primeira crítica dialética ao tratamento formalista, individualista e a-histórico da teoria deontológica e então como essas questões fundamentais são tratadas na filosofia política contemporânea por autores como Rawls, Charles Taylor e Nancy Fraser.

Será percebido como a crítica materialista histórica de Marx à totalidade dialética em Hegel produz avanços na reflexão quanto à dimensão política da ética. A partir disso, tais avanços serão debatidos pela análise da teoria da justiça e certa totalidade dialética de relações intersubjetivas em Rawls, a qual é desafiada pela política do reconhecimento de Charles Taylor e, por fim, se verá como essa se refaz na crítica unificadora de Nancy Fraser. Em conclusão, para os propósitos deste trabalho, serão avaliados quais critérios foram possíveis de denunciar pela subversão metodológica assimilada do pensamento de Lukács, que sejam capazes de determinar uma mediação apropriada entre a ética e a política. Dessa maneira, perceberemos que tipo de determinações podem incitar uma crítica ética à política na forma de uma teoria ética histórica adequada à factualidade social e aos anseios da unidade popular e apropriada a um período de transição histórica à superação do Estado e da propriedade privada.

1. A estrutura geral da Crítica Marxista ao Individualismo Metodológico

A teoria do Direito viu ser dada, ao longo do pós-guerra, uma renovada ênfase teórica aos direitos humanos, erguida sobre a filosofia jusnaturalista de Immanuel Kant. Essa ênfase se dá mesmo após a substituição desse arcabouço teórico, o jusnaturalismo, por outro com esteio no Estado, o juspositivismo que se estabelece assim que as revoluções burguesas obtêm sucesso e erguem seu próprio Estado. Através do resgate de tais origens pré-positivistas da filosofia jurídica burguesa, o chamado neoconstitucionalismo se estruturou axiomáticamente com o princípio da dignidade da pessoa humana como critério último e centralizador. Bem identificado por Daniel Sarmiento¹, tal princípio emerge historicamente a partir do imperativo categórico kantiano e três distintivos elementos metodológicos desenvolvidos a partir do mesmo; a *universalidade*, o *foco na pessoa concreta* e a *forma de norma jurídica vinculante*. Em trabalhos prévios, me interessei pelo desenvolvimento dessas estruturas e percebi na crítica marxista uma possibilidade de releitura e adaptação a uma interpretação alternativa do Direito. A partir da crítica de Gyorgy Lukács e Evgeni Pachukanis, a análise de tais três elementos desvelou as bases da *historicidade*, *foco no gênero humano* e *forma de preceito ético-prático* como pilares distintos para a subversão do princípio da dignidade da pessoa humana, pelo qual se constituiria um mais adequado *princípio da dignidade do gênero humano*. Esse, contudo, deve se apoiar em um desenvolvimento próprio da ética pela crítica marxista.

No presente trabalho, pretende-se encontrar, a partir dessa crítica, quais critérios seriam mais adequados para uma teoria ética especificamente marxista. Sendo Kant o representante primordial da herança teórica ético-jurídica do atual paradigma neoconstitucionalista, o filósofo foi tomado como central a tal exercício argumentativo. Não se supõe, contudo, que a crítica a Kant seja suficiente a essa exploração, não tendo sido o único autor a influenciar a teoria jurídica através da filosofia ética. Será tarefa desse trabalho, portanto, investigar alguns momentos principais do desenvolvimento das

¹ SARMENTO, Daniel. *Dignidade da pessoa humana: conteúdo trajetórias e metodologia*. Belo Horizonte: Fórum, 2016. p. 35-36.

teorias éticas e até que ponto a crítica metodológica marxista encontra pertinência também entre outros autores seminais da filosofia ética e de consequência para a teoria jurídica. O presente trabalho não se trata, portanto, de simplesmente reconstituir a teoria ética sugerida por Lukács, mas de explorar sua potente crítica ao *individualismo metodológico* a fim de desvelar determinações ou critérios adequados a orientar uma crítica marxista à ética subjacente à teoria do Direito.

Anteriormente, tal característica da filosofia burguesa, o individualismo metodológico, fora criticada já por Marx como “*ponto de vista da sociedade civil*”, nas análises que Marx desenvolve em *Teses sobre Feuerbach*, ao estabelecer seu afastamento de certo hegelianismo de esquerda. Sua ruptura com a crítica materialista de Feuerbach se deve ao seu caráter contemplativo, herdado do idealismo hegeliano, denunciado em favor de uma posição histórico-dialética do materialismo:

VIII Toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que conduzem ao misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis. IX O máximo alcançado pelo materialismo *contemplativo*, isto é, o materialismo que não concebe a sensibilidade como atividade prática, é a contemplação dos indivíduos isolados e da sociedade civil. X O ponto de vista do velho materialismo antigo é a sociedade “*civil*”; o ponto de vista do novo materialismo é a sociedade *humana*, ou humanidade social.²

Ao criticar o individualismo metodológico presente em Feuerbach, Marx aponta que este traço metodológico é incapaz de analisar de maneira historicizada e não naturalizada a sua realidade social concreta. Trata-se, nesse caso, de um impeditivo à plena contextualização histórica das convenções e condições preexistentes da sociedade “civil”. ‘Civildade’ essa que, em oposição ao ponto de vista da ‘sociedade humana’, denota a característica relacional dos indivíduos sob sua forma de constituição burguesa. Dessa posição etnocêntrica, atomizada, a-histórica, é impossibilitado ao indivíduo por si só conceber fenômenos e subjetividades no capitalismo enquanto seus produtos sócio-históricos; isto é, compreender que as possibilidades de condições de existência das manifestações do sistema capitalista se originam de processos materiais historicamente anteriores. Assim, a constituição e a reprodução do capitalismo não ocorrem na história

² MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 102-103.

pela simples implementação de qualquer concepção teórica, mas pelo processo e efetivo acúmulo material da prática laboral humana.

Lukács, por sua vez, reconhecerá tal característica metodológica enquanto ‘ponto de vista da individualidade isolada’, em oposição ao ‘ponto de vista da totalidade’ tomado pelo método materialista histórico-dialético. O autor húngaro será categórico na distinção entre o socialismo científico e a ciência burguesa, delimitada pelas limitações de sua ideologia: “*Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade*”.³ O mesmo é identificado e ilustrado por seu ilustre aluno e filósofo, István Mészáros, em torno da diversidade de visões de Hobbes a Sartre. Herdado desde antes de Hegel e Kant, tendo origem no etnocentrismo europeu da filosofia antiga grega, o autor percebe no individualismo metodológico um limite intrascendível da filosofia moderna e contemporânea:

O que está em questão aqui é a maneira como filósofos conceituam os conflitos que têm de testemunhar, sob as circunstâncias de um sistema social de produção inerentemente antagonico que os sustenta e que os próprios sustentam ativamente, mesmo que não o decidam conscientemente. Como sabemos, as formas possíveis de conceituar o conflito são muitas, de acordo com as especificidades da situação social do indivíduo e as circunstâncias históricas em transformação, do *bellum omnium contra omnes* [a guerra de todos contra todos do estado de natureza] de Hobbes à transformação única de Kant do conceito de Adam Smith de ‘espírito comercial’ em uma filosofia moralista da história, ou do drive ‘somasoquista’ que deveria caracterizar o ‘projeto’ em direção ao ‘outro’ no existencialismo de Sartre. Ainda assim, por mais surpreendente que pareça à primeira vista, há uma afinidade estrutural fundamental em toda essa diversidade. Essa afinidade consiste na representação *individualista* – e má representação - da natureza dos conflitos e antagonismos objetivamente enraizados que podem ser percebidos sob as circunstâncias da formação social estabelecida em todos os níveis de relações interpessoais. (...) Como resultado, os pensadores que compartilham do ponto de vista da individualidade isolada se deparam com *mistérios* criados por eles mesmos – a respeito da natureza do próprio conhecimento, das determinações do desenvolvimento histórico, da relação entre o ‘sujeito’ e o ‘objeto’, entre o ‘particular’ e o ‘universal’, etc. – cuja solução permanece necessariamente para além de seu alcance. O tamanho da ironia disso tudo pode ser apreciado se lembrarmos de que os problemas envolvidos deveriam ter sido satisfatoriamente e permanentemente resolvidos pela assunção estipulativa da ‘natureza humana’ genérica dos indivíduos isolados, que deveria transferir todos tais problemas

³ LUKÁCS, Gyorgy. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 105.

para fora da esfera de investigação legítima, de maneira apriorística.⁴
(tradução livre)

Não à toa, esse é o início de uma investigação do caráter ideológico da filosofia produzida sob a sociedade burguesa, abrangendo os períodos moderno e contemporâneo. É visível que, em sua denúncia da representação individualista, se aponta a falta de adequado tratamento quanto às mediações objetivas das categorias do conhecimento. Tais mediações são ocultadas, sequer reconhecidas, atrás de abstrações subjetivantes, interiorizantes, individualizantes. Nota-se como tal deslocamento da natureza das contradições teóricas e da razão dos conflitos sociais para fora de seu contexto material e histórico escamoteia ao mesmo tempo seu caráter ideológico. São estas mediações que devem ser explicitadas.

Mészáros denota que o ponto de vista da individualidade isolada, ou individualismo metodológico, assume duas características que exercem tal função ideológica; a pseudouniversalidade, pela elevação da particularidade ao nível da universalidade, e a inversão das relações estruturais objetivas, ao se tomar o que é primário pelo que é secundário. Isto será comprometedor a qualquer escolha metodológica que parta da razão individual para investigar o mundo, tal como é predominante na história da filosofia:

Inevitavelmente, qualquer orientação metodológica que possua em seu cerne estrutural o ponto de vista da individualidade isolada segue a tendência de insuflar o indivíduo — o qual, em virtude de ser o pilar de sustentação de todo o sistema, pode apenas ser imputado — em um tipo de entidade pseudouniversal. Eis porque as concepções dúbias de “natureza humana” — que constituem um dos mais importantes lugares-comuns de toda a tradição filosófica, com suas afirmações completamente infundadas — não são os únicos corolários apriorísticos de determinados interesses ideológicos, mas ao mesmo tempo são também a realização de um imperativo metodológico inerente com vistas a elevar a mera particularidade ao patamar de universalidade. O outro lado da moeda é, evidentemente, a ausência necessária de um conceito viável de mediação — socialmente articulada — pela qual a dialética entre particularidade e universalidade possa ser compreendida em sua complexidade dinâmica.⁵

Dessa maneira, na falta de uma articulação dialética adequada à complexidade e conflituosidade entre ambas as dimensões de interesse, a

⁴ MÉSZÁROS, István. *Social structure and forms of consciousness*: vol 1. the social determination of method. New York: Monthly Review Press, 2010. p. 68-70.

⁵ MÉSZÁROS, István. *Estrutura social e formas de consciência*: a determinação social do método. Trad. Luciana Pudenzi, Francisco Raul Cornejo e Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2009. p. 47-50.

individual e a geral, confundem-se elementos de uma pelos da outra. O movimento lógico de insuflar como universal aquilo que é particular, por sua vez, desconsidera uma mediação apropriada ao deslocar e secundarizar a real universalidade e, assim, supô-la como mera particularidade excepcional. Tal deslocamento será na direção de internalizar ao indivíduo elementos e efeitos do geral, podendo produzir noções automáticas e injustificadas sobre a natureza humana ou terceirizando suas motivações a uma autonomia pretensamente universal da razão. Trata-se de um viés incapaz de verificar as contradições entre indivíduo e gênero como dinâmica central de sua constituição sociohistórica – supondo, assim, que basta o olhar “científico” sobre a realidade da prática social, a qual desprovida a priori de conflitos objetivos se tornaria plenamente redutível à mera técnica racional. Isto é, fora da disputa política mais material, essa sim mediadora adequada da dinâmica entre a individualidade e a generalidade.

Pautado nesse (talvez não tão) simples raciocínio de (des)inversão metodológica, é possível especificar exatamente o tipo de subversão, pois não apenas inversão, sendo operada e sugerida pela crítica marxista. Trata-se não de uma subversividade sem critério e em abstrato, mas especificamente de um procedimento de identificação do individualismo metodológico e a oportuna inversão do ponto de vista da individualidade isolada implícito à teorização ética tradicional. Portanto, se na filosofia ética comumente se buscam critérios de afirmação da ética e suas condições de possibilidade, a subversão operada sobre o individualismo metodológico implícito buscará mostrar, partindo do ponto de vista da totalidade, quais são os critérios das condições sociais de possibilidade, tanto dessa ética subvertida, quanto da burguesa tradicional. Desta operação criativa, tomadas diferentes visões da filosofia ética, espera-se atingir o desvelamento de determinações provocativas ao debate da ética contemporânea e ao desenvolvimento de vias teóricas ainda inexploradas – bem como de utilidade à teoria jurídica.

2. A Pseudouniversalidade de Hobbes a Rousseau

Do Individualismo Metodológico subjacente ao Contratualismo

Antes de pensar o argumento específico quanto a Kant, a título de exemplo e desenvolvimento desse exercício, é oportuno analisar os efeitos do individualismo metodológico nas teorias contratualistas. A elevação da particularidade ao nível da generalidade, isto é, a *pseudouniversalidade* vista no individualismo metodológico, pode comprometer o raciocínio ainda mais profundamente que sua simples falta de contexto histórico e de mediação apropriada entre individualidade e generalidade. Ao mesmo tempo em que, nesse movimento de pseudouniversalização, o indivíduo internaliza as raízes dos conflitos sociais, a sociedade em si também é capturada e passa a ser antropomorfizada, espelhada no indivíduo, até mesmo em sua própria anatomia. Se os problemas sociais são originários no interior do indivíduo, afinal, seria de se esperar que a sociedade como um todo também seja e o reflita de dentro para fora.

Em casos mais evidentes, Mészáros aponta como Hobbes e Rousseau comparam o Estado, mediante o contrato social, a um 'homem artificial'. Na introdução do *Leviatã*, Hobbes relaciona sua soberania a uma alma artificial; magistrados e juízes a juntas artificiais; recompensa e castigo a nervos artificiais; prosperidade a força; conselheiros a memória; justiça e leis a razão e vontade; concórdia a saúde; sedição a doença; e guerra civil a morte.⁶ Não à toa, o Estado personificado na imagem do Leviatã é um grande rei cujo corpo é composto de cidadãos – alguns em cima, outros em baixo. Precisamente pelo mecanicismo anatômico de sua filosofia, tal argumento não prejudica, mas fundamenta sua defesa da concentração decisória em apoio ao regime absolutista, o qual assumiria com exclusividade a função de tomador de decisões e grande apaziguador de conflitos.

Por sua vez, Rousseau, um democrata, mal escondendo a influência de Hobbes, no discurso sobre a economia política, particularmente para diferenciar essa da economia doméstica, também chega a equiparar o poder

⁶ HOBBS, Thomas. *Leviathan*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 7.

soberano à cabeça; as leis e costumes ao cérebro; juízes e magistrados a órgãos; a economia à boca e estômago; a renda pública ao sangue a ser distribuído; e os cidadãos a corpo e membros.⁷ Não seria distante disso, por argumento semelhantemente problemático, caracterizar a força policial como sistema imunológico repressivo de corpos ‘estranhos’, sejam inimigos internos ou externos, ou mesmo as classes exploradas como pés da sociedade – sistemas muito distantes da liberdade que se almeja em uma democracia. Em verdade, a analogia naturalizante é feita sobre a economia política, apesar de o autor pretender distingui-la do que enxerga como *determinações naturais* do modelo familiar nuclear burguês sobre a economia doméstica – as quais seriam, assim, a fonte da virtude instintiva do pai de família, enquanto, por outro lado, seriam fonte da corrupção para o político. Mesmo assim, para o mesmo efeito da analogia, o autor denota que, na falta de algum elemento de ‘força natural’ sobre as leis e o interesse público, abusos de poder se tornariam inevitáveis; isto é, na falta de uma coesão e interrelação de suas sub-sociedades, postas como lei da natureza, em torno da vontade geral:

A vida de um e de outro é o eu comum ao todo, a sensibilidade recíproca e a correspondência interna entre todas as partes. Se essa comunicação cessa, se a unidade formal é desfeita e as partes contíguas encontram-se numa simples relação de justaposição, o homem está morto ou o Estado desfeito. Então, o corpo político é também um ser moral, dotado de uma vontade; e essa vontade geral que tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte e que é a fonte das leis, é para todos os membros do Estado a regra do justo e do injusto.⁸

Rousseau, por isso, em sua analogia, é forçado a postular a democracia como um apêndice, isto é, um anexo alheio à metáfora anatômica, a partir de critérios apenas pragmáticos, pois não encontra mecanismo semelhante à mesma na anatomia. Essa concessão será, contudo, moderada, pois, posteriormente, ao deliberar sobre o contrato social, o governo democrático da maioria sobre a minoria será posteriormente entendido por Rousseau como impraticável e contrário à ordem natural. Afinal, o filósofo postula como princípio que a maior autoridade será sempre eventualmente assumida por minorias naturalmente conduzidas aos assuntos de Estado:

Um povo que não abusasse nunca do governo não abusaria tampouco da independência; um povo que governasse sempre bem

⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a economia política*. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 8.

⁸ *Ibid.*, p. 8-9.

não precisaria ser governado. Tomando o termo no rigor da sua acepção, nunca existiu verdadeira democracia nem nunca existirá. É contra a ordem natural que a maioria governe e a minoria seja governada. (...) De fato, creio poder estabelecer como princípio que, se as funções do governo são compartilhadas entre vários tribunais, os que são em menor número adquirem mais cedo ou mais tarde a maior autoridade, quando mais não fosse por causa da facilidade de despachar os assuntos a que são naturalmente conduzidos.⁹

Ainda assim, o autor almeja conceber ampla igualdade social, juntamente ao inevitável domínio de uma minoria. Percebe, contudo, que só é possível garantir essa igualdade junto a condições favoráveis de simplicidade cultural e nacional, além da virtude pessoal do governante. Em razão desses mesmos obstáculos, afirma que a democracia não se faz plenamente apta aos homens, mas apenas a um povo de Deus, pois os “homens comuns” não seriam suficientemente virtuosos para a mesma.¹⁰

É desse contrassenso fundamental entre ‘natureza’ e poder popular que se evidencia, mesmo em Rousseau, como a pseudouniversalidade favorece um reducionismo biológico que torna inconciliável buscar a maior igualdade e emancipação de seus conflitos sociais imanentes; haverá sempre um limite ‘prático’. Nem Hobbes, nem Rousseau encontram saída da opressão que identificam desde o ‘estado de natureza’; mas se limitam a sugerir, ao invés de uma plena emancipação ‘impraticável’, a substituição de uma forma de opressão, selvagem e primitiva, por outra, civilizada e contratual, que se pretende apenas atenuada ou mais racional. Os autores não atingem, portanto, uma compreensão real da efetiva confluência de interesses particulares e universais que estão em iminente conflito na sociedade.

As analogias e metáforas biológicas só surgem nesses dois autores em virtude do efeito da pseudouniversalidade arbitrariamente pressuposta no contratualismo, o qual será o de um movimento de mão-dupla, de internalizar a raiz de mazelas sociais, a serem solucionadas por virtudes pessoais, bem como de corporizar a estrutura da sociedade, a ser concebida à maneira da natureza. Assim, essa primeira característica do individualismo metodológico, a elevação da particularidade ao nível da universalidade, se realiza tal como um reducionismo biológico que pretende, mas não consegue vislumbrar uma sociedade em efetiva congruência de interesses particulares e universais - isto

⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2011. p. 122.

¹⁰ *Ibid.* p. 121-123.

é, a superação da antinomia entre a individualidade e a generalidade. Em lugar dessa, é meramente suposta uma noção de equilíbrio natural ou biológico, que funciona como simples negação da necessidade de superação da antinomia – isto é, sua naturalização e normalização. A fim de restaurar essa importante distinção conceitual, passarei a chamar, a primeira, congruência ética e, a segunda, equilíbrio biológico.

Fosse a analogia contratualista levada às últimas consequências do que sugere, a divisão do trabalho em si seria comparada entre suas formas histórica e biológica. É aqui - na divisão do trabalho - que tal equiparação encontra seus limites fundamentais e a razão de se distinguir as duas formas de compreensão da sociedade. Biologicamente, a divisão do trabalho pode ser encontrada nas colônias multicelulares que desenvolveram especializações funcionais e passaram a exibir distintas *capacidades* e *necessidades* internamente. Evolutivamente, não restam, entre as células desse novo organismo, capacidades não utilizadas e necessidades não atendidas. Alternativamente, também é possível encontrar a divisão do trabalho entre animais eussociais como formigas e abelhas. Esses, contudo, não formam seu conjunto pela simples agregação, mas pela produção partenogenética de um volume de crias estéreis. Ainda assim, esses superorganismos evoluíram até grandes sociedades que também exibem a completa especialização de capacidades e necessidades individuais. Afinal, estão, em ambos os casos, em equilíbrio biológico; e apenas por esse motivo não é possível dizer, no segundo caso, que a produção de castas pelo monopólio dos meios de reprodução da rainha se qualificaria como *exploração*. Isto é, trata-se efetivamente de uma relação mutualista que não propicia o aparecimento de incongruências entre interesses individuais e gerais e, portanto, questões éticas internas.

A civilização humana, por sua vez, não é assim. Não é em si resultado de evolução biológica, mas sim do desenvolvimento histórico; o qual só se torna possível logo que é desenvolvida a agricultura, a partir da revolução neolítica, ao propiciar a grupos nômades a divisão da organização do trabalho. Se, em um primeiro momento, no chamado 'comunismo primitivo', comunidades humanas de fato exibem o uso comum da terra para produção de subsistência, sendo assim sua associação social uma relação mutualista, não é o caso que isso se mantém logo que se desenvolve a agricultura e a criação de

gado e se introduz a divisão do trabalho. Isto é, divisão do trabalho não a partir da departamentalização da própria condição humana enquanto espécie por pressões seletivas sobre sua constituição genética - mas pelo desenvolvimento tecnológico de sua sociedade e invenção da propriedade privada. A espécie humana, enfim, não é transformada biologicamente pela divisão do trabalho, não exhibe a completa especialização de capacidades e necessidades particulares, mas uma profunda e inerente igualdade. Será nesse momento que a relação mutualista inicial será quebrada pela divisão do trabalho decorrente da propriedade privada, gerando uma relação de exploração. Por ser fruto do desenvolvimento histórico de uma relação de exploração e não da mera evolução biológica de uma relação mutualista, não se deve analisar a sociedade humana tendo por base a concepção da necessidade de um equilíbrio biológico, mas analisá-la pela possibilidade de congruência ética; isto é, a superação (historicamente gradual) da antinomia entre individualidade e generalidade. Deixar de levar em conta essa complexidade a mais configuraria, afinal, a elevação de uma particularidade ao patamar da universalidade, ou pseudouniversalidade.

A organização histórica das sociedades humanas, dessa maneira, não garante a congruência ética entre interesses humanos, mas, pelo contrário, gera sua necessidade, pela imposição de divisões de classe em torno da propriedade (ou não) sobre os meios de produção, raiz da antinomia de interesses individuais e gerais. A divisão do trabalho histórica que de fato vemos e produzimos torna as capacidades humanas não essencialmente especializadas, mas apenas, histórica e condicionalmente, especializáveis, principalmente através da classe em que se é socializado, qualificado e que se é herdeiro. Nossas necessidades são menos ainda especializáveis da mesma maneira, mantendo-se independentemente em relativa igualdade. Afinal, entre a espécie humana não há classes incapazes de trabalhar, incapazes de gerenciar ou necessitadas disso; há simplesmente classes que trabalham e classes que gerenciam. Percebe-se daí, afinal, como as próprias *condições de possibilidade* da ética surgem, ao mesmo tempo, da intrínseca condição de igualdade dos seres humanos e da divisão do trabalho através de processo histórico, não biológico.

A confusão entre estas duas noções, equilíbrio biológico e congruência ética, é resultado de uma pseudouniversalidade que remove da centralidade social a divisão do trabalho histórica e toma elementos do particular, a constituição fisiológica do indivíduo, como se fossem elementos do universal, a organização da sociedade, resultando disso uma naturalização do arranjo social. Ideologicamente, isso nada mais é que negar a inteiras faixas sociais o reconhecimento das mesmas necessidades objetivas que não são negadas às classes dominantes – ou mesmo afirmar lugares sociais opressivos de gênero e raça, das menores sutilezas do senso comum até o patriarcalismo, argumentos de desigualdade natural e meritocracia, projetos de engenharia do darwinismo social, do ‘racismo científico’ e da supremacia branca.

Em Hobbes e Rousseau, a falta da mediação apropriada entre indivíduo e generalidade, isto é, do entendimento de sua relação histórica pelo conflito de classes, leva à tentativa de resolução dos conflitos sociais pela maneira ou via da analogia com o corpo humano. Contudo, não alcançam mais que o mero transplante da forma estética ambígua vista em organismos e superorganismos, cuja interdependência biológica é confundida com a congruência ética, levando à normalização da sociedade de interdependência classista. Essa mesma pseudouniversalidade estará também presente em sua concepção das origens da civilização, tal como a origem de uma unidade multicelular, na postulação do chamado ‘estado de natureza’ do ser humano.

É imprescindível notar como a invocação do ‘estado de natureza’ no pensamento de ambos, enquanto momento anterior ao ‘contrato social’, é atravessada pelas normalizações dessa pseudouniversalidade. E não à toa, sendo esse traço metodológico característico do nascente pensamento do individualismo burguês. No caso de Hobbes, a pressuposição do estado de natureza concebe indivíduos de maneira isolada, em uma ‘guerra de todos contra todos’. O contrato social hobbesiano toma a forma, portanto, de um pacto policial securitário através da renúncia da liberdade, motivada pelo medo – notoriamente o sentimento mais primário do animal. A própria fundação do social é, assim, concebida pela associação de indivíduos isolados, ao invés de conceber a fundação do indivíduo na civilização proveniente da divisão do trabalho, enquanto sua particularidade imanente.

No caso de Rousseau, a própria liberdade é concebida individualmente, enquanto relação de não imposição da vontade de indivíduos sobre outros. Isto é, pela não interferência e não sujeição à vontade alheia, garantida pelo império da lei. Isto leva a seu entendimento do contrato social enquanto uma troca vantajosa entre esses indivíduos, dos direitos pré-contratuais, baseados na força, pelos direitos civis, baseados na lei. Nossas vontades particulares, por sua vez, serão entendidas como naturalmente antinômicas à vontade geral, em razão de uma falta de virtudes ou de um excesso de paixões e ignorância, ao invés de perceber sua antinomia na relação de exploração presente na história e em razão da divisão do trabalho. Isto é, o filósofo não concebe que, mesmo dadas amplíssimas virtudes e controle das paixões, tal relação de exploração se manteria em razão da essência do sistema econômico. Em última análise, diferentemente de Hobbes, Rousseau de fato percebe a origem da desigualdade social e das antinomias de interesse a partir da invenção da propriedade privada¹¹ - ao que declara “*o homem nasce bom, a sociedade o corrompe*”. Atribui o problema, contudo, ao ‘mau uso’ corrupto dessa propriedade a ser coibido pela lei, ao invés de ao seu controle por uma classe dominante estruturalmente exploradora.

De uma maneira ou de outra, a definição dos dois momentos do ‘estado de natureza’ (originariamente como indivíduos isolados) e do ‘contrato social’ (enquanto união racional desses indivíduos), quaisquer que sejam seus termos mais precisos, deixa de considerar a centralidade da divisão do trabalho histórica e sua contradição imanente. Apoiar-se, ao contrário, no indivíduo já concebido biologicamente, à mercê de virtudes e paixões alheias ou próprias, em fuga de sua condição natural, pela falta e em busca da maior segurança da relação mutualista de um equilíbrio biológico. O conflito de interesses fundamental será localizado, dessa maneira, fora da organização histórica em torno da propriedade privada, mas nos limites práticos da constituição biológica do indivíduo. A solução, portanto, será simular uma espécie *afim* da segurança

¹¹ “O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: *Isto é meu*, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassínios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: “Evitai ouvir esse impostor. Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém!”” ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 203.

do equilíbrio biológico através do “contrato social” - seja pela mecanização social sob uma figura monárquica, ou pela organização virtuosa do império da lei, ou mesmo pela ordenação automática dos interesses individuais no mercado.¹² Dessa maneira, tal condição original, natural e não historicizada do indivíduo no estado de natureza não pode ser transformada pelo simples contrato social, pois esse sempre se pressupõe como relação mutualista, em decorrência da noção de equilíbrio biológico, ao invés de relacionar a exploração social em decorrência histórica da propriedade privada. A antinomia entre individualidade e generalidade não poderia assim ser concebida historicamente, nem solucionada por congruência ética – isto é, pela identificação e superação da antinomia de interesses individuais e gerais, gerada pela divisão classista do trabalho em torno da propriedade privada dos meios de produção. Em última análise, tais projetos buscam vias de casamento *natural* das capacidades com as necessidades individuais sem atentarem-se à superação *histórica* da antinomia de interesses individuais e gerais.

Seria intrigante pensar como tais teorias do contrato social seriam arranjadas, fossem suas pseudouniversalidades expostas e seu individualismo metodológico subvertido. Não se partiria de indivíduos isolados, pré-constituídos naturalmente, como fundamento do contrato social securitário. A análise partiria de indivíduos constituídos historicamente, enquanto particularidade imanente da generalidade fundada na divisão do trabalho. Tal pacto social não se ocuparia da simples articulação entre direitos individuais, em função de um modelo permanente de segurança. Mas, concebendo a condição social em primeiro plano e a fundação e formação do indivíduo na civilização e sua história, se ocuparia de planejar os direitos sociais, como constitutivos do indivíduo e necessários ao desenvolvimento social, na forma de um plano socioeconômico possível e democraticamente deliberado. Trataria assim não de um contrato como estabelecimento de uma relação previamente

¹² Trata-se da proposta de pacto em defesa dos direitos individuais à liberdade de mercado, do contratualista liberal John Locke. Mesmo que não reproduza a analogia de corporificação explícita da sociedade como Hobbes e Rousseau, Locke exhibe seu individualismo metodológico ao conceber os direitos individuais e sua organização no mercado como dados da ordem natural. Pouco conhecido enquanto defensor intelectual da escravidão por contrato de servidão, acionista do tráfico de africanos escravizados e contribuinte jurídico da formalização do poder absoluto do senhor de escravos, Locke exemplifica como enxerga a exploração como aspecto natural, em efetiva consonância com sua argumentação filosófica pela propriedade privada. LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. Aparecida: Idéias & Letras, 2006. p. 28.

não existente entre indivíduos isolados consigo mesmos, mas de um plano periódico de adaptação e rearticulação da relação histórica preexistente, de todos os indivíduos com o todo social.

Concebido assim, em articulação histórica, não naturalizada, planejado em função da congruência ética de interesses individuais e gerais, é interessante notar como o conceito do contrato poderia ser aproximado ou integrado ao horizonte concebido por Lukács. Pelo esforço de reconstituição da ética sugerida por Lukács, o professor Sergio Lessa da Universidade Federal do Alagoas (UFAL) aponta decisivamente como tal horizonte se pareceria:

A ética (...) atende à necessidade social de explicitação do conflito entre o universal e o singular pela superação da relação dicotômica entre indivíduo e sociedade. *A ética é aquele complexo valorativo objetivado em relações sociais que desdobram, cotidianamente, uma relação não antinômica entre o indivíduo e o gênero.*¹³ (grifo nosso)

O professor aponta, assim, para uma maneira específica de encontro de interesses de dimensão particular e geral, a qual se desdobraria cotidianamente em direção à progressiva superação das condições objetivas de antinomia entre os mesmos. Tal encontro de interesses é suposto pelos autores contratualistas na forma do 'contrato social' firmado entre indivíduos; por outro lado, Immanuel Kant fundamentará sua ética de outra maneira, pela deliberação racional do princípio do imperativo categórico. Após esse exercício intelectual é possível retomar a crítica ao imperativo de Kant, que provoca o presente trabalho.

¹³ LESSA, Sergio. *Lukács: ética e política*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015. p. 16-17.

3. A Individualidade e Generalidade em Kant e Bentham

Do Deontologismo e as Instâncias dos Interesses Possíveis

Ao final do século XVIII, contra o opressivo domínio da monarquia, estoura a revolução francesa. Embora amplamente reconhecida como revolução burguesa, essa não é menos percebida como efetivamente emancipatória em face do anterior poder monárquico. A burguesia organizada enquanto classe a partir das teorias do liberalismo teria uma poderosa ferramenta intelectual na filosofia ético-política de Kant, de sistema inspirado na Revolução Copernicana e denominado 'idealismo transcendental'. Sua pretensão declarada seria trazer à filosofia aquilo que Copérnico trouxe à ciência de seu tempo; a plena apreensão de seu objeto de conhecimento a partir da Razão. Na avaliação de Allen Wood, a filosofia moral passaria por uma refundação, estabelecida por Kant:

A teoria moral de Immanuel Kant (1724-1804) foi decisiva para o pensamento ético moderno. Kant estabeleceu uma nova fundação para a filosofia moral. Ao invés de teorias fundadas na vontade divina, ou em sentimento moral, ou em fins, tal como as teorias eudaimonísticas clássicas, Kant fundou uma ética apenas sobre a autonomia da razão. (...) A boa vontade é uma que age exclusivamente "por dever", isto é, *por respeito à lei moral da razão, mesmo contra todas as nossas inclinações naturais*. Contra todas as teorias baseadas em fins, Kant defendia que o valor de qualquer fim depende em ter sido definido enquanto fim por uma vontade racional, a qual pressupõe um processo de deliberação racional por princípios. (...) Contra teorias da vontade divina, Kant protestou que não temos como conhecer a vontade de Deus, a não ser definindo o que um ser perfeitamente bom teria de querer; o que pressupõe uma teoria autônoma da boa vontade.¹⁴ (tradução livre) (grifo nosso)

Essa determinante teoria da ética culminaria na formulação do chamado *imperativo categórico*. Específico da filosofia ética de Kant, seu imperativo categórico se tornou um divisor de águas para a posterior filosofia ética, tanto quanto do Direito contemporâneo. O conceito de imperatividade pode ser descrito da maneira como exposto pelo professor Antonio Saturnino Braga, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ):

A noção imperativa da ética pode ser resumida na tese de que a todo sujeito impõem-se certas obrigações relativas aos outros, independentemente da ideia de realização pessoal que cada um

¹⁴ WOOD, Allen. "Hegel's Ethics". In BEISER, Frederik (Ed.). *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 211-212.

possa assumir, ou seja, de inclinações, desejos e interesses oriundos (ou expressivos) dessa concepção. A validade objetiva das obrigações, sua exigibilidade, não está subordinada a qualquer desejo ou interesse que o sujeito possa ter. As obrigações são incondicionadas, e as ações eticamente recomendáveis são a sua expressão, isto é, são incondicionalmente obrigatórias (exigíveis).¹⁵

Além do imperativo moral, Kant distinguiu outro tipo de imperativo, o hipotético, que poderia ser chamado de imperativo prudencial, relativo aos fins e aos bens que o sujeito naturalmente deseja alcançar. Isto é, o imperativo será *hipotético* quando a ação representada é tida como boa enquanto meio para um fim desejado pelo indivíduo, e *categórico* quando essa é dada como boa em si mesma, ou moralmente boa. Para Kant, “*no caso de uma ação cumprida por dever, temos que considerar não o interesse relacionado ao objeto, mas apenas aquele relacionado à ação em si e ao seu princípio racional (a lei)*” (tradução livre).¹⁶

Logo, o sentido de ‘bom’ que não emprega um juízo de utilidade, mas de *moralidade* deve obedecer especificamente ao imperativo categórico - *imperativo*, enquanto determinação obrigatória daquilo que racionalmente se deve fazer, e *categórico*, enquanto de incondicional necessidade da realização da ação e desvinculada de suas consequências. Ao longo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant estabelece diferentes formulações possíveis para o mesmo imperativo categórico. Entre essas, destacam-se, especialmente, como apresenta Antonio Braga¹⁷, as versões mais conceituais que intuitivas de três focos do imperativo categórico, das quais reproduzirei a tradução:

Da fórmula da lei universal:

Age apenas segunda uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.¹⁸

Do fim em si mesmo:

Age de tal maneira que trates a humanidade, tanto em tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, e nunca simplesmente como meio.¹⁹

¹⁵ SATURNINO BRAGA, Antonio Frederico. *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto. 2011. p. 83.

¹⁶ KANT, Immanuel. *Groundwork of the metaphysics of morals*. Trad. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 25.

¹⁷ SATURNINO BRAGA, Antonio Frederico. op. cit., p. 109.

¹⁸ KANT, Immanuel. op. cit., p. 31.

¹⁹ KANT, Immanuel. op. cit., p. 38.

E da autonomia:

Se há um imperativo categórico (ou seja, uma lei para a vontade de todo ser racional), ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objeto como legisladora universal.²⁰

Essas representam três aspectos, em certa medida compartilhados por todas, mas propriamente explicitados em sua própria vez, na ordem: universalidade, finalidade e autonomia. Não se afirmam, assim, como princípios distintos, mas são tratados enquanto contidos e dedutíveis uns dos outros, a partir de focos diferentes.

Para a identificação do individualismo metodológico em tais formulações de Kant, destaca-se nestas também como o filósofo representa e pretende conciliar duas dimensões de interesses antagônicas - as quais podem ser chamadas de *individualidade* e *generalidade*, isto é, os interesses individuais e o interesse coletivo. Tal maneira de conciliação aponta para uma recorrência lógica em suas formulações do imperativo categórico.

Esta recorrência entre as fórmulas será que, a partir de um ponto de vista individual, pela própria racionalidade subjetiva (que Kant pressupõe ser igual em todos os sujeitos individuais), o indivíduo deve deliberar que se não é capaz de desejar racionalmente que suas ações individuais sejam consideradas válidas tal que, sob as mesmas condições, todos devessem fazê-las, então tais ações não devem ser tomadas. Em outras palavras, uma ação individual só deve ser feita caso possa ser desejada pelo indivíduo racional como norma universal. Destacando que Kant já pressupõe uma igualdade fundamental na racionalidade de todos os indivíduos, cabe ainda assim enfatizar que a dimensão da racionalidade individual, nesta forma de conciliação, assume papel ativo, de primeira instância, na determinação dos interesses possíveis, enquanto a dimensão da generalidade é colocada, em segunda instância, em papel passivo e especulativo de regulação.

Tal como os autores contratualistas, Kant toma a individualidade pré-formada, como ponto de partida na relação com a sociedade, deixando de considerar em primeira instância a dimensão social em sua essencialidade histórica e formativa do indivíduo. Wood considerará que:

²⁰ KANT, Immanuel. op. cit., p. 42.

Partindo de Rousseau, Kant teve a ideia de que só é possível conciliar a obrigação moral com a liberdade se ao obedecer a lei moral estamos obedecendo meramente nossa própria verdadeira vontade (true will). Kant, portanto, fundou a ética sobre um imperativo, universalmente válido para todo ser racional e auto-legislado por cada ser racional.²¹ (tradução livre)

Isto é, baseado na noção de autonomia da vontade presente no indivíduo, Kant supõe uma lei moral justificada enquanto libertadora, caso seja articulada racionalmente em torno da própria vontade individual. Trata-se da condição do imperativo categórico de desejabilidade racional de não querer aquilo que não é universalizável. A racionalidade em Kant é localizada no interior do indivíduo enquanto única ferramenta de relação com o mundo, tornando o indivíduo o único referencial para os valores mais elevados e reduzindo a sociedade a um simples fator restritivo da liberdade enquanto espaço de liberdade de outros. Pretensamente universal, pois racional, não se reserva consideração ao movimento histórico da civilização, pois esse só se desvela em escala social. Não diferente de autores pais do contratualismo, portanto, Kant não historiciza, mas naturaliza os padrões éticos e sociais percebidos como norma e vitais à forma social imediata, supondo sua validade racional a-histórica. O professor Lessa observará que:

A ética não é um conjunto predeterminado de valores eternos e imutáveis, mas uma função social que, em algumas circunstâncias históricas, pode vir a ser atendida por um conjunto de valores que expressem, cotidianamente, uma já existente relação não antinômica do indivíduo com o gênero. Todas as abordagens lógico-gnosiológicas, que procuraram determinar a ética ou pela sistematização teórica dos atos morais singulares (no fundo, Kant), ou pela determinação a-histórica de preceitos valorativos (uma sociedade justa, livre etc.), *não foram além da universalização para toda a história do patamar de desenvolvimento social já alcançado*. Assim como Aristóteles identificou a essência humana com a essência do senhor de escravo ateniense, Tomás de Aquino identificou-a com a essência do servo da igreja (a alma pecadora). Também Kant elevou a preceito ético o individualismo característico da sociedade burguesa. “Não faça ao outro o que não quer que façam a ti” é o seu imperativo categórico: o indivíduo é o único referencial para os valores mais elevados. Todas as tentativas de elaborar uma ética, não a partir do solo sócio-histórico, mas a partir de elucubrações teóricas, *se limitam a tornar paradigma para todo o desenvolvimento futuro os valores da classe dominante*.²² (grifo nosso)

Dito isso, observando suas formalizações do imperativo categórico, se o pensamento de Kant privilegia a prevalência de um ponto de vista

²¹ WOOD, Allen. In BEISER, Frederik. op. cit., p. 212.

²² LESSA, Sergio. op. cit., p. 21.

individual que não se sobreponha à generalidade para então generalizá-lo e universalizá-lo como norma, então é no pensamento lukacsiano que se poderia privilegiar um ponto de vista da generalidade que não se sobrepõe à individualidade antes de ser particularizado e contextualizado. Pelo ponto de vista da totalidade, a ética do imperativo categórico seria tal como se ditasse ao coletivo social, ao invés de ao indivíduo, que: *‘organize-se apenas segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo ser desejável que se torne orientação particular’*. Isto é, uma ação só deve ser tomada caso expresse tal princípio público que, deliberado enquanto vontade popular, seja possível aos indivíduos de realizá-lo em acordo com suas capacidades e necessidades.

Esta subversão do primeiro foco do imperativo categórico, da lei universal, se mostra intercambiável com seu terceiro foco, da autonomia, o qual de um princípio auto-legislativo da vontade se traduziria pelo ponto de vista da totalidade como auto-determinação popular. Poderia ser formulado como daquela maneira ou mais especificamente como: *‘Se há um imperativo categórico (ou seja, uma lei para a vontade de todo coletivo social), ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade popular que simultaneamente se possa ter a si mesma por objeto como orientação particular’*. Isto é, qualquer princípio considerado enquanto da vontade popular, a ser executado por todos que forem aptos, deve deliberar quanto à sua desejabilidade pelos indivíduos.

Há, ainda, no segundo foco, a consideração mais explícita quanto à distinção entre fins e meios. É exatamente pela postulação da máxima da ação como lei universal desejável que, nesse foco, só se pode tomar a humanidade enquanto fim, pois não é possível que se deseje tal lei universal que a tomasse como meio. Subvertida em seu ponto de vista da individualidade, seria formulada tal como: *‘organize-se de tal maneira que trates o indivíduo, em sua particularidade, sempre ao mesmo tempo como fim, e nunca simplesmente como meio’*. Ou seja, ao mesmo tempo em que a coletividade absorve o papel ativo de determinação dos interesses, só se pode tomar o indivíduo enquanto fim, pois não é possível que se deseje popularmente tal orientação particular que o tomasse como meio;

justamente, afinal, pela postulação da máxima da organização como orientação particular desejável.

De um ponto de vista crítico, deve-se perceber aqui que, na formulação kantiana, ao contrário do que pode parecer, universalizar o ponto de vista da individualidade isolada não o subordina aos interesses gerais, mas simplesmente o modera de maneira a se tornar apto como norma social. O ponto de vista individual, do indivíduo racional, toma papel ativo na determinação dos interesses sociais concebíveis (esses que, secundários e subsidiariamente, assumem simples força de veto, limite ou circunstância, mas não de voto, agência ou determinação). Assim, este apenas deixa de se impor na hipótese de que, em última análise, se vire contra si mesmo ao ser generalizado – valendo, portanto, enquanto for observada a simples igualdade formal e não se instaurar o caos social para a classe dominante. Assim, o outro lado da moeda do imperativo categórico clássico será legitimar um estado de coisas que, enquanto orientado a dedo de interesses individuais, não pode conceber em sua relação com os interesses coletivos a centralidade mais fundamental de antagonismos de classe, ‘limitando o desenvolvimento futuro aos valores da classe dominante’.

A partir de Lukács, de maneira inversa, particularizar o ponto de vista da totalidade também não o subordina aos interesses individuais, mas lhe confere o papel ativo na determinação dos interesses individuais socialmente possíveis, de tal maneira que os interesses sociais se legitimam até o limite prático da possibilidade de sua concretização cotidiana desejável pelo indivíduo. Verifica-se, desse modo, que o mero fato de ambas as perspectivas apontarem ao que se pretende que seja uma harmonização do individual e do social não incorre em qualquer equivalência ou redundância das duas perspectivas éticas. Se a primeira busca uma estruturação social adequada a objetivos individuais e isolados, com a ressalva única de não serem diretamente contraditórios entre si ou autocontraditórios, a segunda, diferentemente, se orienta à organização social adequada a objetivos coletivos enquanto esses forem possíveis de se praticar e construir ao nível individual e cotidiano. Há, assim, uma diferença qualitativa, na instanciação dessa harmonização, expressa essencialmente

na maneira de organização social, e, conseqüentemente, no horizonte a que caminham.

Considerando uma crítica imanente à concepção kantiana que supõe uma razão prática essencialmente igual e uniforme em todos os indivíduos, poderia ser arguido que o ponto de vista da individualidade isolada do indivíduo racional não se sustenta (ou cai em contradição), por não atender ao próprio imperativo categórico kantiano. Afinal, verifica-se que tal ponto de vista, alçado ao patamar de lei universal, leva à naturalização paradigmática de um domínio de classes não desejável e não percebido na formulação original do imperativo categórico. Assim, observando o fundamental conflito de interesses entre a individualidade e a generalidade, não poderia ser exigível do indivíduo que agisse a partir do individualismo metodológico. Afinal, a ação pelo ponto de vista da individualidade isolada não cumpriria a condição de não se sobrepor à coletividade em qualquer hipótese e tratar a humanidade como fim; não podendo, portanto, ser desejada como lei universal.

Por outro lado, a ação particularizada pelo ponto de vista da totalidade não poderia sofrer com a incoerência do conflito de classes, pois a ação considerada por esse ponto de vista já parte da dimensão mais geral dos interesses sociais (entre eles, o de superar as classes), antes de representá-los em níveis menos gerais, sendo, por isso, compatível com o imperativo categórico kantiano, mesmo em sua formulação clássica. Em outras palavras, uma vez percebida a antinomia entre individualidade e generalidade, o imperativo categórico kantiano desautoriza seu próprio individualismo metodológico em prol da reinterpretação crítica de si mesmo pelo ponto de vista da totalidade. A descoberta do ponto de vista da totalidade se coloca para o indivíduo, contrariamente à vida individualista e indiferente, como um convite à vida engajada e responsável e única posição coerente com a organização solidária.

Do Utilitarismo de Sociedade Privada e Viglada

É comumente contrastado ao argumento ético deontológico de Kant a filosofia ética consequencialista. No século XVIII, Jeremy Bentham defendeu o

utilitarismo como princípio moral, a partir do critério de maximização da felicidade. Diferente de Kant, o filósofo postula que não as ações racionais e conformes ao dever, mas exclusivamente as consequências das ações se estabelecem como critério moral. Desde que orientadas à maior redução do sofrimento e produção de felicidade, tais ações serão eticamente corretas. Esse será o seu princípio da utilidade, segundo o qual a sujeição de todo ser humano e suas ações a dois mestres absolutos, a dor e o prazer, é dado fundamental da natureza humana.

Também para Bentham, contudo, tal como no imperativo categórico de Kant, a consideração do âmbito social para o princípio moral não ocorrerá a partir de sua estrutura organizativa, ou sua realidade política, ou sua capacidade constitutiva do indivíduo, ou sua antinomia imanente com o indivíduo, ou sua historicidade. Bentham não toma como ponto de partida tais atributos que se constroem para além do individual, sendo pertinentes apenas ao social, ao mesmo tempo em que constitui o individual como objeto socio-histórico. Bentham não demora a tornar explícito como supõe tal dimensão social como simples soma dos interesses individuais, isto é, mera abstração da dimensão individual e mais concreta que a reduz em si mesma:

IV. O interesse da comunidade é uma das mais genéricas expressões que podem ocorrer na fraseologia da moral: não admira que seu sentido seja facilmente perdido. Quando há um sentido, é esse. A comunidade é um *corpo* fictício, composto de pessoas individuais que são consideradas como constituintes, tais como seus *membros*. O interesse da comunidade será então, o quê? – A soma dos interesses dos vários membros que o compõem.²³ (tradução livre)

É curioso como se nota o reducionismo na fundamentação de Bentham já no momento em que se recorre à caracterização do ente social enquanto um *corpo* com *membros*, tal como Hobbes, concebendo o todo como mera soma de suas partes. De outra maneira, esse se faz notar ainda no apelo à natureza humana e seus elementos de prazer e dor – tomados como critério essencial de sua articulação, na medida em que não se satisfazem automaticamente. Não diferente da pseudouniversalidade em Hobbes e Rousseau, tal concepção tem como ponto de partida o indivíduo isolado e independente do social, já pressupondo a falta de um mecanismo conciliatório e sistematizante dos

²³ BENTHAM, Jeremy. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000. p. 15.

interesses individuais entre si mesmos, a qual poderia ser suprida pela sua simulação racionalmente orientada.

Para Hobbes, tal mecanismo será o acordo mútuo de segurança sob o Leviatã absolutista pela abdicação das liberdades individuais do estado de natureza. Para Rousseau, será o acordo mútuo de segurança sob o império da lei democrática e da virtude do governante pela abdicação dos direitos naturais do estado de natureza. Para Bentham, será o acordo mútuo da contabilização e regulação legislativa das dores e prazeres individuais da natureza humana. Por maior que seja a diversidade descritiva entre tais projetos, tal relação de pseudouniversalidade entre particularidade e generalidade, elevando a particularidade ao patamar do segundo, será sempre preservada por seu método. Assim, este método de reflexão moral tratará sempre de localizar as questões éticas no imediato da ação singular e, conseqüentemente, autonomizada de sua situação histórica.

Sobre os utilitarismos, é ainda bem ressaltado pelo professor Saturnino como dessa premissa se constitui a visão de sociedade que consiste na chamada “sociedade privada”:

(...) nesse tipo de concepção, as relações e interações sociais são encaradas como meros meios para o bem privado de indivíduos e associações. Isso implica que a qualidade positiva dessas relações e interações, a justiça delas, só pode ser entendida em termos de eficácia para a geração da maior quantidade possível de bem-estar privado. É essa a essência da posição utilitarista. Isso significa que o utilitarismo, longe de ser visto como uma doutrina abrangente, deve ser encarado como uma doutrina “privatista”, que reduz os valores políticos a valores da mera “sociedade privada”.²⁴

Não há, assim, como considerar suas antinomias, mas apenas continuidade e redundância entre interesses gerais e individuais; não sendo possível supor a superação de sua antinomia como critério ético, ao constatar o conflito de classes enquanto dinâmica societária fundamental. Em que pese a generalidade seja obviamente composta pela agregação de indivíduos, tal reducionismo deixa de equacionar o efeito generalizante de seu trabalho para a processualidade social. Nesse aspecto, Lessa percebe como Lukács relaciona ambas as dimensões como igualmente reais e, portanto, em níveis distintos de escala, não de concretude:

²⁴ SATURNINO BRAGA, Antonio Frederico. op. cit., p. 319.

(...) ao produzir novos conhecimentos e novas habilidades, a reprodução social se desdobra de tal modo que tais conhecimentos e habilidades não apenas tendam a se generalizar por todos os membros da sociedade, como também se generalizam no sentido de que podem ser empregados em situações muito diferentes daquelas em que surgiram. E, concomitantemente, ao produzir novos objetos, novos meios de produção ou de subsistência, ao alterar objetivamente a situação histórica, todo ato de trabalho promove consequências que se generalizam a todo o corpo social, que adentram a reprodução da totalidade social. (...) Nesta medida e sentido, não há relação social, por mais primitiva ou por mais desenvolvida, que não articule contraditoriamente o ato singular com a história do gênero humano; e que não contraponha, no interior de cada ato humano, os elementos singulares aos elementos genéricos. Nas sociedades mais desenvolvidas, esta esfera de contraditoriedade ganha uma expressão mais complexa pela mediação das classes e da luta entre elas. Em tais sociedades, a contradição entre o singular e o universal não raramente comparece como a contradição entre os interesses particulares de uma classe versus as necessidades da humanidade. Sempre segundo Lukács, esta tensão entre o gênero e o particular é um elemento sempre atuante nas relações sociais. (...) a universalidade (a totalidade social, o gênero humano, etc.) e a singularidade (os indivíduos, seus atos tomados isoladamente um dos outros, os momentos históricos mais específicos etc.) são componentes distintos, porém igualmente reais da história. (...) Eles se diferenciam, não por um ser mais real do que o outro, mas porque o universal concentra os elementos de continuidade, e o singular, os momentos efêmeros, apenas pontuais, dos processos históricos.²⁵

Tal reducionismo meramente somatório implica, assim, a falta de uma mediação apropriada entre o universal e o particular, os confundindo e tomando os elementos de um pelos do outro, levando ao privatismo da sociedade característico da concepção utilitarista e, por outro lado, à relativização das fronteiras entre o público e o privado. É, afinal, pela propriedade privada sobre os meios de produção que se impõe essa confusão típica entre os elementos particulares e universais das relações sociais. Nota-se como, por esse mesmo motivo, o valor moral tomado pelo critério reducionista da dor e prazer, da mesma forma que reduz as relações sociais aos desígnios da 'sociedade privada', abre caminho a invasões de privacidade de uma sociedade de vigilância.

Nesse sentido, também Bentham não deixa de considerar um papel regulador da dimensão da generalidade, mesmo que de maneira menos sistematizada que em Kant. Ao deliberar sobre seu projeto de arquitetura de uma 'casa de inspeção', ou *panóptico*, Bentham revela como também concebe os hábitos sociais pela dinâmica de prazer e dor, utilizados pela política de

²⁵ LESSA, Sergio. op. cit., p. 12-13.

vigiar e punir. Exatamente por agir sobre tais estímulos psicológicos fundamentais, seu projeto arquitetônico é pretendido como universalmente válido para todo tipo de instituição estruturada sobre qualquer forma de disciplina; seja a de presos, enfermos, pacientes, insanos, suspeitos, alunos ou trabalhadores. Com um alojamento de inspetores ou vigias ao centro de um prédio disposto em circunferência, esse formado pelas partições dos vigiados,²⁶ Bentham pretende sustentar no disciplinado, mesmo que falsamente, uma sensação permanente de estar sendo vigiado. Dessa maneira, o próprio se certificaria de não agir conforme não fosse o propósito do estabelecimento, qual seja, em geral, prepará-lo ou reformá-lo à vida em sociedade. Este, ele postula, é seu princípio da inspeção:

Para dizer tudo em uma palavra, ver-se-á que ele é aplicável, penso eu, sem exceção, a todos e quaisquer estabelecimentos, nos quais, num espaço não demasiadamente grande para que possa ser controlado ou dirigido a partir de edifícios, queira-se manter sob inspeção um certo número de pessoas. Não importa quão diferentes, ou até mesmo quão opostos, sejam os propósitos: seja o de *punir o incorrigível, encerrar o insano, reformar o viciado, confinar o suspeito, empregar o desocupado, manter o desassistido, curar o doente, instruir os que estejam dispostos* em qualquer ramo da indústria, ou *treinar a raça em ascensão* no caminho da *educação*, em uma palavra, seja ele aplicado aos propósitos das *prisões perpétuas* na câmara da morte, ou *prisões de confinamento* antes do julgamento, ou *casas penitenciárias*, ou *casas de correção*, ou *casas de trabalho*, ou *manufaturas*, ou *hospícios*, ou *hospitais*, ou *escolas*. É óbvio que, em todos esses casos, quanto mais constantemente as pessoas a serem inspecionadas estiverem sob a vista das pessoas que devem inspecioná-las, mais perfeitamente o propósito do estabelecimento terá sido alcançado. A perfeição ideal, se esse fosse o objetivo, exigiria que cada pessoa estivesse realmente nessa condição, durante cada momento do tempo. Sendo isso impossível, a próxima coisa a ser desejada é que, em todo momento, ao ver razão para acreditar nisso e ao não ver a possibilidade contrária, ele deveria pensar que está nessa condição.²⁷

Por mais arcaicos e reprováveis que sejam seus meios para tal fim, se Bentham supõe que sentir-se vigiado por outros é necessário para a regulação do comportamento no interior de tais complexos prisionais, educativos, de saúde e mesmo de trabalho e, ao mesmo tempo, não o supõe necessário em seu exterior, será por entender que também do lado de fora já agimos como se fôssemos vigiados pela alteridade. Ou seja, já agimos cotidianamente como se regulados pela vontade 'geral' centralizada na autoridade disciplinadora, assumindo condutas individuais em função de uma, não declarada, mas

²⁶ BENTHAM, Jeremy. *O panóptico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 21.

²⁷ *Ibid.* p. 19-20.

incutida promessa do prazer de ser elogiado e ameaça do sofrimento de ser recriminado – muito embora tal autoridade exista, frequentemente, apenas como pseudouniversalidade, isto é, interesse individual ou da classe dominante tomado como se geral fosse. Dessa maneira, mesmo que Bentham, partindo exclusivamente dos estímulos de prazer e dor, reduza seu raciocínio ético ao da ‘sociedade privada’, ainda esbarra na necessidade de reproduzir ao menos pseudo ou implicitamente a dimensão social em efetivo papel regulador do comportamento individual. Tendencialmente, assim como em Kant, pelo efeito ordenador do individualismo metodológico, tal papel de regulação, ao invés de agência da generalidade lhe dá uma condição passiva e a coloca em posição subsidiária, de segunda instância na determinação dos interesses possíveis, primeiramente concebidos e decididos pela particularidade.

Pudesse também mais esse raciocínio ser subvertido em seu ponto de vista da individualidade, o conteúdo a ser tomado como critério de fundamentação ética não poderia ser aquele particular, da utilidade para os fins psicológicos da dor-prazer, enquanto tendência natural orgânica do ser humano. Bentham parte de critérios tão internalizados para o sentido de utilidade, que se deve repensá-lo para além das fronteiras do indivíduo. Abstratamente, se há em seu princípio da utilidade um norte imanente para a ética da ação tomada, isso se deve aos conteúdos dor e prazer, seus dois ‘soberanos’, se afirmarem como polos repulsivo e atrativo de tal ação.

Inversamente pelo ponto de vista da totalidade, o mesmo raciocínio se traduziria não como tal motivação psicológica da satisfação individual, mas como provocação histórica do bem-estar social ou coletivo. Isto é, tais condições polares se expressariam como as condições e determinações socio-históricas de efetiva possibilidade do aumento da satisfação individual. O que seriam os ‘soberanos’ não psicológicos, mas históricos, do bem-estar coletivo? Vejamos; o desenvolvimento social e econômico para o progresso histórico é gerado pelo acúmulo dos efeitos excedentes e generalizantes do trabalho sobre os meios de produção. Superando as condições materiais de escassez, os cada vez maiores excedentes se tornam disponíveis à maioria através de sua apropriação por relações sociais mais voltadas à reprodução dos efeitos generalizantes do trabalho. Assim, a tendência das condições materiais será cada vez mais a favor de formas de produção integradas e cooperativas, ao

invés de pulverizadas e competitivas. Em outras palavras, dado o desenvolvimento tecnológico da sociedade de classes, sua cada vez maior interdependência econômica implica a necessidade por relações sociais de produção cada vez menos unilaterais sobre o excedente que é apropriado. Logo, para o sentido da noção de bem-estar coletivo, se impõem como conteúdos dos polos repulsivo e atrativo, respectivamente, a *escassez competitiva* e a *suficiência cooperativa*, assim em coincidência com a superação da antinomia entre interesses individuais e gerais.

Pelo ponto de vista da totalidade, seriam esses os critérios de fundamentação ética encontrados para uma noção de *utilidade histórica*. Ou seja, se orientaria pela minimização da *escassez competitiva* e maximização da *suficiência cooperativa*, enquanto fatores de superação da antinomia entre interesses da individualidade e generalidade. Em outras palavras, enquanto forem norteadores do avanço histórico ao bem-estar coletivo e à abolição das classes sociais.

Em decorrência disso, também os papéis reservados à individualidade e à generalidade no 'princípio da inspeção' veriam uma inversão, esvaziando de significado o projeto de arquitetura de Bentham, mas rendendo a metáfora de um 'panóptico invertido'. Esse não tematizaria, como no panóptico de Bentham, a escolha individual limitada pela vigilância da alteridade em promessa de punir o indivíduo. Mas pensaria, em primeira instância, a organização do coletivo em posição de agência, a qual seria regulada, em segunda instância, pelas capacidades individuais, através da transparência razoável, penetração das particularidades (não infladas, como pseudouniversalidade) e sua vigília democrática direta por organizações mediadoras menos gerais. Afinal, se o princípio da inspeção é suposto por Bentham como elemento regulador da generalidade sobre o comportamento individual levado pela dor e prazer, tal princípio deveria conceber, pelo ponto de vista da totalidade, o controle regulador das particularidades sobre o órgão representativo da generalidade levado historicamente pela *escassez competitiva* e *suficiência cooperativa*. Dessa maneira, pelo poder popular não abstrato, mas concretamente organizado em instituições próprias, pela vigília, coordenação e regulação sobre o poder político-econômico concentrado no órgão deliberativo da

generalidade, esse se manteria constrangido a não assumir formas de pseudouniversalidade que mantenham privilégios particulares de classe.

4. A Totalidade Dialética como via de superação do Individualismo Metodológico

Da Eiticidade Hegeliana e a Crítica materialista de Marx

Cabe considerar aqui a teoria de Kant de fundamental importância para a teoria jurídica, constituindo o fundamento da noção moderna de dignidade e, no Direito, basilar ao princípio da dignidade da pessoa humana, que pode ser considerada um ápice da filosofia moral e jurídica moderna. O desenvolvimento de seu idealismo, após maiores críticas e desenvolvimentos através de Fichte e Schelling, se cristaliza em Georg Hegel, na virada para o século XIX, com sua filosofia do “idealismo absoluto”, centrado no conceito da totalidade dialética.

Charles Taylor descreve como Hegel considera a razão não interior ao indivíduo, mas presente de toda forma em todo lugar. A Razão e o Real em Hegel não figurarão no antagonismo entre o subjetivo e o objetivo, mas como dois momentos da mesma identidade, do denominado Espírito Absoluto; o primeiro enquanto Espírito subjetivo, que constrange fenômenos relativos à consciência humana, e o segundo como Espírito objetivo, que engloba as estruturas gerais do mundo natural, bem como a política e a história.²⁸ Considerando o arcabouço ontológico de Hegel, Taylor percebe que em sua filosofia o Homem é o veículo pelo qual esse Espírito ou Razão, se aproxima do objetivo ao qual tudo tende, isto é, o retorno a si mesmo ou auto-compreensão. Em outras palavras, esse objetivo seria a compreensão de si mesmo enquanto manifestações do Espírito, o que seria, inclusive, a completa realização do Espírito Absoluto.

Contudo, exatamente por Hegel não supor a Razão de maneira interior ao indivíduo, mas em identidade com o Real, que esse objetivo não é atingível apenas subjetivamente, sem o extenso desenvolvimento do Homem na história. Isto é, tal auto-compreensão deve ocorrer através de uma encarnação, em uma forma de vida ou forma social na qual o Espírito possa reconhecer a si mesmo; afinal, como compreende tudo, seria produzido por si mesmo, para ele mesmo. Não por acaso, Hegel enxerga no Estado a estrutura mais próxima

²⁸ TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. p. 365.

para tanto, pois o Estado encarna em si a mais alta articulação da sociedade já produzida; contudo, ainda imperfeita, pois não tendo o Estado realizado totalmente as possibilidades de racionalização que lhe são inerentes, não se tornou ainda totalmente racional.

Diferentemente de Hegel, tradições desde Platão e Aristóteles concebem a atividade racional, ou a racionalidade prática, enquanto agir conforme a ideia subjacente à própria natureza, essa que seria constituinte de uma ordem fundamental investida de significado próprio. Entretanto, para Taylor, no pensamento moderno se expressa uma nova concepção de racionalidade prática enquanto agir conforme si mesmo, isto é, localizada na subjetividade autodefinidora. Essa consiste em um sujeito que possui desejos e é capaz de pensamento e decisão racional. Essa concepção, por sua vez, dá origem a duas tendências: uma que considera estes desejos como dados últimos que não podem ser transformados pelo pensamento racional, e outra que atribui ao sujeito racional a capacidade de sobrepor seu pensamento racional aos desejos que lhe são simplesmente dados. Hobbes e Bentham, para Taylor, exibem uma continuidade que representa esta primeira tendência, concebendo a razão prática enquanto cálculo para um fim irrevogavelmente desejado. Para estes autores, a razão pura, por si só, não é capaz de conceber critérios para a decisão moral autônoma e independentemente dos desejos dados. Para Hobbes, especificamente, a decisão de submeter-se a um soberano é ditada pela razão prática, isto é, calculadora dos meios eficazes para os fins almejados pelos desejos. Dessa forma, para Hobbes, é uma razão prudencial, em função dos desejos, e não a moralidade que manda submeter-se e obedecer ao Soberano.²⁹

Note-se, esta novidade na concepção da racionalidade, não como realidade eterna e imutável da natureza, mas pertencente a um sujeito individual, ainda assim não qualifica seu entendimento do sujeito como efetivamente histórico, visto que para tanto a divisão do trabalho deve explicitamente se conceber pela propriedade privada – assim, permanece o pano de fundo de sua constituição natural. Percebe-se, afinal, como a diferença entre ambas está na maneira de realização da ordem natural, com a primeira

²⁹ Ibid., p. 367-368.

se dando pela materialização das ideias objetivas subjacentes à natureza, e a segunda pela harmonização (racional) de vontades e desejos (naturais).

Ainda no âmbito da subjetividade autodefinidora, agora em sua segunda tendência, Taylor identifica a continuidade de uma interpretação mais racionalista presente entre Rousseau e Kant, segundo a qual a razão é capaz de sobrepor os desejos. Essa identifica radicalmente a concepção de racionalidade à autolegislação do sujeito, através da noção de livre-arbítrio e autonomia moral, como oposta à natureza. Assim, fundado na suposição de uma vontade puramente racional, o imperativo categórico kantiano partirá de critérios puramente formais para então alcançar universalmente e não contraditoriamente o real sentido do dever e da liberdade – isto é, de obedecer autonomamente apenas à sua própria vontade e agir racionalmente conforme o dever.

Será contra essas novas noções que Hegel aprofundará seu argumento ético, que em certa medida recupera a tradição antiga de ordem cósmica, segundo a qual o Homem pertence a uma ordem maior; por outro lado, contudo, Hegel segue a rejeição moderna da suposição de um significado absoluto, objetivo e imutável da natureza. O filósofo concebe, afinal, o Espírito Absoluto enquanto liberdade, pois este só deduz seu conteúdo de si próprio e, enquanto vontade, só produz desejo de si mesmo. Para Hegel, a vontade é a expressão prática do pensamento e o pensamento se identifica à liberdade do sujeito - não sendo esta qualquer outra definição que não a do livre-arbítrio.

Hegel desenvolve um entendimento radicalmente novo da autonomia do sujeito racional, especificamente contra Kant, em crítica ao que percebe como vazio da pureza formal kantiana.³⁰ Tal pureza de forma e afastamento de conteúdos supõe que a mera forma da universalidade teria efetividade em decidir todo tipo de dilema ou conflito. Contudo, Hegel percebe que isto pode falar apenas sobre certos tipos de autocontradição; não afirmar quais valores em contradição entre si busca-se promover. Entende que Kant, supondo uma sociedade de indivíduos que buscam à sua própria maneira prazer e felicidade, pretende apenas mediá-los politicamente, enquanto, no fundo, emprestaria seu conteúdo (seus valores e fins fundamentais) da natureza e do utilitarismo.

³⁰ Ibid., p. 370.

Frente ao que percebe, portanto, como formalismo vazio, Hegel postula como o conteúdo concreto do dever necessita ser deduzido da própria ideia de liberdade.

Para Hegel, a vontade cuja autonomia deve ser realizada é a vontade do Espírito Universal, ao invés da do indivíduo. Seu conteúdo será a ideia que, a partir de si mesma, produz um mundo distinto de si mesma, mas que existe para si mesma. Assim, o livre-arbítrio de Hegel, implicando necessariamente sua encarnação em uma determinada forma social, não é meramente universal, mas efetivamente produz um conteúdo próprio para si mesmo, no qual ele possa reconhecer-se, evitando a vacuidade da mera forma. A sociedade deve ser tal que, portanto, os indivíduos se relacionem com a mesma tal como estivessem imersos em algo maior, em oposição à vida individual isolada, atomizada e autocentrada.

A vida social e as obrigações morais de sua 'eticidade' (*Sittlichkeit*), nesse sentido, não supõem um puro antagonismo entre o que é e o que deve ser, mas uma contradição em unidade dialética, que conserva e promove através do Estado as já existentes relações sociais que forem racionais e racionalizáveis – isto é, que favoreçam a maior integração dos indivíduos e da “sociedade civil” (momento da separação e diferenciação das partes) com o Estado (momento da totalidade), em razão da autonomia e do desenvolvimento simultâneo das partes e do Todo. Esta noção será oposta ao conceito de 'moralidade' (*Moralität*), de cunho kantiano, pelo qual a obrigação diz respeito ao que não existe e que meramente deve existir (ou deve ser), uma obrigação que não está relacionada à ordem já existente, enquanto reprodução e aprimoramento imanente das relações sociais, mas relacionada apenas às convicções moralmente puras da vontade racional individual.

À sua própria maneira, Hegel faz, afinal, uma crítica ao individualismo kantiano, a partir da dialética idealista, afirmando não a autonomia do sujeito, mas a autonomia do Espírito pela sua concretização na vida social sob o Estado. A expressão concreta da vida social em sua concepção ética, por sua vez, será articulada a partir de três níveis essenciais; a família, a sociedade civil e o Estado. Contudo, esta alternativa ao individualismo é operada por uma crítica dialética ainda incompleta, como apontará Karl Marx, por ser desenvolvida e permanecer no domínio do idealismo, contra o qual afirma sua

filosofia materialista. Esta será, afinal, a expressão da pseudouniversalidade em Hegel, ao localizar na Totalidade Ideal do Estado, ao invés de na Totalidade Real das relações materiais de produção e distribuição dos bens, a base ontológica da totalidade. A totalidade Ideal do Estado e suas relações jurídico-políticas, enquanto particularidade da sociedade humana, será dessa forma elevada ao patamar de universalidade e figurará em Hegel enquanto ordem absoluta e substância da realidade.

Desenvolvida ainda em 1843 e publicada apenas no século XX, a crítica da filosofia do Direito de Hegel, divisora para o amadurecimento intelectual de Marx, percebe especialmente como Hegel, apesar de suas pretensões dialéticas, acaba por separar e opor o Estado contra famílias e sociedade civil, criando a figura, respectivamente, do Estado político e do estado não-político. Não apenas se afirma a primazia absoluta do Estado (político), esse também é descolado da sociedade civil e das famílias que são, segundo Marx, desprovidas de agência política direta. Essa dissociação apareceria em Hegel enquanto uma necessidade externa de subordinação e controle sobre os interesses e leis das famílias e da sociedade civil:

De um lado, o Estado é, em face das esferas da família e da sociedade civil, uma “necessidade externa”, uma potência à qual “leis” e “interesses” são “subordinados” e da qual são “dependentes”. (...) Por “necessidade externa” pode-se somente entender que “leis” e “interesses” da família e da sociedade civil devem ceder, em caso de colisão, às “leis” e “interesses” do Estado; que aquelas são subordinadas a este; que sua existência é dependente da existência do Estado; ou também que a vontade e as leis do Estado aparecem à sua “vontade” e às suas “leis” como uma necessidade.³¹

Marx percebe que essa é uma necessidade da filosofia idealista de Hegel de conceber o Estado enquanto proveniente da família e da sociedade civil, ao mesmo tempo em que condição de existência dos mesmos. Ou seja, na medida em que o Estado - hegeliano - pressupõe e se divide conceitualmente em família e sociedade civil, pois é nessas instituições que o mesmo encontra seus limites reais, este também é tal que a família e a sociedade civil se definem como pressupostos do Estado. Assim se família e sociedade civil constituem o limite de algo, esse algo é o Estado. A manifestação da ideia de Estado na realidade, afinal, não pode ser feita de maneira direta e não mediada; família e sociedade civil aparecem, dessa

³¹ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 27-28.

forma, enquanto as mediações do Estado na realidade, ao mesmo tempo em que o Estado aparece como a ideia determinante detrás da cortina da realidade. O Estado é, concomitantemente, necessidade externa e 'fim imanente' da família e da sociedade civil. Disso, Marx entende que figura um "misticismo lógico, panteísta" de Hegel, derivado do idealismo e sua ordem explicativa da realidade a partir do sujeito de capacidade cognoscente – de se reconciliar com a realidade ao compreendê-la como racional. Marx objetará, devolvendo ao Estado suas raízes materiais:

Racionalmente, as sentenças de Hegel significam apenas que: A família e a sociedade civil são partes do Estado. Nelas, a matéria do Estado é dividida "pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria da determinação". Os cidadãos do Estado (*Staatsbürger*) são membros da família e membros da sociedade civil. "A Ideia real, o Espírito, que se *divide ele mesmo* nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em *sua finitude*" (portanto: a divisão do Estado em família e sociedade civil é *ideal*, isto é, necessária, pertence à essência do Estado; família e sociedade civil são partes reais do Estado, existências espirituais reais da vontade; elas são modos de existência do Estado; família e sociedade civil se fazem, *a si mesmas*, Estado. Elas são a força motriz. Segundo Hegel, ao contrário, elas são *produzidas* pela Ideia real. Não é seu próprio curso de vida que as une ao Estado, mas é o curso de vida da Ideia que as discerniu de si; e, com efeito, elas são a finitude dessa Ideia; elas devem a sua existência a um outro espírito que não é o delas próprio; (...) O fato é que o Estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil. A especulação enuncia esse fato como um ato da Ideia, não como a ideia da multidão.³²

A família e a sociedade civil serão para Marx condição necessária do Estado, sua *conditio sine qua non*, que procura, dessa maneira, desconstruir o elevado patamar que o Estado ocupa em Hegel, trazendo de volta ao material a raiz das relações sociais. Marx realiza, portanto, uma inversão ontológica sobre a filosofia de Hegel ao identificar uma particularidade inflada, consubstanciada no Espírito, e coloca sua dialética, agora materialista, sobre seus próprios pés.

Da Totalidade Dialética e o Deontologismo Não Rigorista de Rawls

Em geral, o deontologismo de Kant é antagonizado ao consequencialismo - em especial, os utilitarismos. É comum definir o primeiro como uma ética percebida pelo dever de nunca agir contra o desejável como lei

³² Ibid., p. 30-31.

universal, ou nunca tomar o ser humano como meio, mas como fim; haveria assim uma vedação às ações que atropelam os direitos fundamentais do indivíduo. O consequencialismo, por sua vez, percebe a ética pelo resultado prático das ações humanas, logo, enfatizando a soma total das consequências de um curso de ação, considerando, em geral, dores e prazeres, procurando a minimização do mal (dor) e maximização do bem (prazeres). De certa maneira, é possível dizer que se o consequencialismo se orienta por deveres ‘positivos’, de intervenção prática para promover um resultado bom, o deontologismo costuma se definir por deveres ‘negativos’, de restrição a ações por definição injustas. Assim, a defesa dos direitos fundamentais de um indivíduo contra a maximização do bem, enquanto soma do bem-estar de todos os indivíduos, seria uma marca do deontologismo diante dos consequencialismos em geral.

A distinção tradicional entre o deontologismo e os consequencialismos abriria espaço a uma identificação da ética deontológica como uma concepção ‘imperativa’ da ética, ou a uma ‘ética do Dever’. Por sua vez, a ética consequencialista se confundiria com uma ‘ética do Bem’ ou ‘teleológica’, que poderia ser identificada a uma concepção ‘atrativa’ da ética. A concepção imperativa seria uma ética do dever ou do correto, enquanto a atrativa seria uma do bem pessoal ou da virtude.³³ Contudo, essa diferenciação excludente entre as duas visões é contestável. Os atributos dessas duas perspectivas são analisados pelo professor Antonio Saturnino Braga que desenvolve extensamente sobre o equívoco da contraposição entre as duas perspectivas; com raiz, especialmente, em uma má interpretação de Kant. Saturnino identifica que tanto o deontologismo quanto o consequencialismo utilitarista seriam internos à concepção ‘imperativa’ da ética, em que a impessoalidade e imparcialidade quanto ao dever ou correto são pressupostas. Suas maiores diferenças se reduziriam apenas à afirmação da redução do correto ao globalmente bom, em termos de soma e maximização dos diferentes bens privados para os cidadãos, ou sua rejeição, por outras formas de definição do correto. As concepções ‘atrativas’ caberiam então aos partidários de uma ‘ética das virtudes’ aristotélica que já seria superada pela noção de ‘dever’ da modernidade.

³³ SATURNINO BRAGA, Antonio Frederico. op. cit., p. 62-63.

Assim, contestar a noção de neutralidade, a qual seria 'quebrada' pelo deontologismo ao privilegiar direitos individuais fundamentais sobre o bem comum, seria uma crítica interna, entre concepções imperativas da ética, não restando nisso disputa muito maior entre as duas teorias. A querela entre uma ética 'do Bem' (dever positivo, de maximizar o bem individual) e uma 'do Dever' (dever negativo, de não violar direitos fundamentais) significa muito menos quando o dever moral do imperativo categórico não é suposto como incompatível com a consideração pelos resultados práticos e com a impessoalidade e imparcialidade. A real disputa, corretamente identificada, estaria nos critérios de determinação do conteúdo da ação moralmente correta para cada teoria. Saturnino aponta que há espaço para uma interpretação articulada e conjunta, em uma nova forma de deontologismo, a qual seria, inclusive, uma interpretação possível de Kant.

A posição deontológica parece, na medida em que eleva a status de fundamento absoluto e incondicionado os direitos do indivíduo, estar essencialmente comprometida com o individualismo metodológico. Entretanto, a defesa dos direitos individuais pode também ser associada a uma interpretação peculiar da noção de totalidade dialética, a qual não se relacionaria ao movimento de autodefinição, autoexpressão e autocompreensão do sujeito absoluto, como em Hegel, nem ao movimento de desenvolvimento das forças produtivas e relações de produção do sujeito material constituído pela atividade humana do trabalho, como em Marx. Esta interpretação peculiar estaria referida, sim, ao movimento de autoconstrução e autodesenvolvimento da totalidade das relações intersubjetivas de sujeitos razoáveis. Dessa forma, a defesa dos direitos individuais não estaria fundada no valor incondicional de uma racionalidade moral presente e igual em todos os sujeitos individuais dotados da capacidade da autonomia. Estaria fundada em valores enraizados e configurados na história e suas variações, a saber, os valores da razoabilidade e reciprocidade de sujeitos que, apesar de essencialmente individuais, são essencialmente interligados, na medida em que se definem e constituem pelo interesse ou vontade de construir em comum uma estrutura justa de relações intersubjetivas. Essa noção de totalidade dialética, interpretada como totalidade das relações políticas de sujeitos, poderia ser apropriada ou aproximada a uma forma de deontologismo.

O professor Saturnino identifica em John Rawls essa interpretação da totalidade dialética, bem como articulatória do deontologismo e do consequencialismo, a qual distingue como ‘deontologismo consequencialista’ ou, como prefere, ‘deontologismo não rigorista’, em contraposição à interpretação usualmente feita da teoria kantiana de um ‘deontologismo rigorista’, implausível como ética, que não faria consideração por qualquer consequência prática boa ou má. O deontologismo não-rigorista, assim, se distingue “não pela priorização do dever negativo em relação ao dever de promover um estado de coisas justo, em termos de conteúdo, mas por um modo próprio de determinar qual é esse estado de coisas”.³⁴ Dessa maneira, Rawls reserva consideração pelas consequências práticas das ações, mas, concebendo a justiça como fim político, seria distinto da concepção de maximização do bem privado do consequencialismo.

Na teoria da Justiça de Rawls, inspirada no imperativo categórico kantiano, são notáveis os conceitos de ‘posição original’ e ‘véu da ignorância’. Nesse argumento, imagina-se a deliberação intersubjetiva a respeito de qual seria a estrutura justa da sociedade, partindo de um modelo hipotético no qual os deliberadores nada sabem sobre suas atribuições pessoais e as posições sociais que ocuparão. Nessas condições, a opção pela sociedade mais equânime equivaleria ao entendimento geral de que a sociedade preferível é aquela na qual os cidadãos mais prejudicados pela “loteria da vida” estariam em melhor situação. Nessa discussão, Rawls apresenta seu conceito de ‘posição original’, uma situação inicial de abstração através da qual, por força de seu próprio procedimento, qualquer princípio eleito será justo, pois desassociado de contingências provocadoras de tentativas de se sobressair. Tal posição inicial e seu procedimento devem, portanto, operacionalizar as noções de razoabilidade, reciprocidade e imparcialidade, evitando qualquer conhecimento prévio sobre a posição social que cada um viria a ocupar, de tal maneira que um ‘véu da ignorância’ é hipoteticamente colocado sobre todos os participantes.

O autor argumenta que, sob o véu da ignorância e deparados com a opção por dois critérios, o critério utilitarista que define a justiça como

³⁴ SATURNINO BRAGA, Antonio Frederico. op. cit., p. 26.

maximização do bem privado e, por outro lado, o critério liberal-igualitário que define a justiça como complementariedade entre liberdade individual e igualdade nas relações intersubjetivas, as partes não favoreceriam o critério utilitarista. Afinal, como estariam mais interessadas em melhorar suas próprias condições, não se preocupariam com a condição utilitarista de maximização das satisfações. Ao invés disso, se pautariam pela maior possibilidade de ter seus interesses mais básicos atendidos. Assim, optariam contra o sistema de simples maior satisfação geral e a favor do sistema mais igualitário em benefício dos menos favorecidos pela “loteria da vida”.

As desigualdades sociais e econômicas, nesse caso, só serão permitidas por critérios benignos; por esse pensamento, Rawls define um conjunto de princípios básicos. Separando desigualdades aceitáveis das inaceitáveis, o autor descreverá dois princípios, sendo o primeiro a condição de igualdade na aplicação generalizada do mais extensivo sistema de liberdades básicas que ainda seja compatível com sistemas equivalentes para todos os demais indivíduos; e o segundo, a condição, para a permissão de uma dada desigualdade na estrutura social básica, de benefício a todos e acessibilidade por todos às posições e cargos relacionados.³⁵ Esse segundo princípio possui, visivelmente, duas partes possivelmente ambíguas; a de vantagem ou ‘benefício a todos’ e a de ‘igual acessibilidade por todos’, que Rawls procura examinar. A primeira parte será especificada pelo critério de maior benefício esperado *para os menos favorecidos*, ou ‘princípio da diferença’, de maneira a evitar privilegiar outras faixas sociais que seriam eventualmente desfavorecidas por ações afirmativas, ou discriminações positivas (nesse caso, que Rawls rejeita, esse seria o ‘princípio da eficiência’, no sentido de “ótimo de Pareto”). A segunda parte, por sua vez, será entendida como a abertura ou acessibilidade igual a posições e cargos através de *condições equitativas de oportunidades*, ao invés de uma maneira ‘equitativa’ de abertura meritocrática a talentos naturais. Esse será, portanto, o quadro interpretativo consolidado que Rawls denomina de sistema de Igualdade Democrática, o qual poderia incluir extensivos programas de criação de oportunidades equitativas, redistribuição

³⁵ RAWLS, John. *A theory of justice*. Massachusetts: Belknap Press, 1999. p. 53.

de riquezas e zelo pelos menos favorecidos. Rawls sumariza esse raciocínio da seguinte maneira:

A interpretação democrática (...) é atingida ao se combinar o princípio da justa igualdade de oportunidades com o princípio da diferença. Esse princípio remove a indeterminação do princípio da eficiência ao isolar uma posição particular dentre as quais as desigualdades sociais e econômicas da estrutura básica devem ser julgadas. Assumindo a estrutura das instituições exigidas pela liberdade igualitária e pela justa igualdade de oportunidades, as maiores expectativas dos mais favorecidos são justas se e apenas se esses trabalharem como parte de um esquema que melhora as expectativas dos membros menos favorecidos da sociedade. A ideia intuitiva é que a ordem social não deve estabelecer e garantir as melhores condições dos mais favorecidos a não ser que fazê-lo venha para a vantagem daqueles menos afortunados.³⁶ (tradução livre)

Não à toa, a teoria contratualista da justiça de Rawls, à primeira vista, parece incluir e não negar a possibilidade do horizonte socialista. Afinal, se Rawls aponta para uma sociedade onde as condições de vida melhores dos mais favorecidos não se sustentam exatamente nas condições de vida piores dos menos favorecidos, não pode estar apontando para uma sociedade de classes. Afinal, como ideia principal de sua teoria, o autor estabelece a deliberação de um acordo sobre quais seriam princípios de justiça para uma estrutura social básica; e não deixa de ser coerente com este horizonte escolher pela sociedade mais favorável aos menos favorecidos como objetivo político de justiça, tomado por um princípio de igualdade. Pode-se afirmar que Rawls de fato se aproxima do horizonte socialista, podendo ser apresentado como um “socialista reticente” como defendido por William Edmundson. Porém, a subversão possível que vimos do imperativo categórico kantiano pelo ponto de vista da totalidade denuncia e desautoriza o individualismo metodológico kantiano, sugerindo que isso se reitera em Rawls. Isto é, se faz necessário investigar se a interpretação rawlsiana da tradição deontológica iniciada por Kant pode evidenciar da mesma maneira uma autocontradição relativa ao comprometimento do próprio Rawls não com o horizonte socialista, mas com o individualismo metodológico – ainda que mitigado por uma noção de razoabilidade afeita às relações intersubjetivas e suas variações históricas.

A teoria de Rawls representa um enorme passo para a teoria da justiça, ética e jurídica, tendo seu maior mérito na apreciação da dimensão política para além do reducionismo privado. Contudo, assim como o deontologismo

³⁶ Ibid. p. 65.

kantiano, mesmo com a perspectiva rawlsiana se aproximando de um horizonte socialista, não deixa de conceber a 'política' em um sentido em última instância liberal, não concebendo a centralidade das contradições de classe e sua historicidade. Isoladamente concebido, o indivíduo só pode deliberar sobre seu maior benefício em função de sua propriedade, já pressupondo uma forma de estrutura social básica pré-definida ainda antes de pôr o véu. Seu argumento do 'véu da ignorância', afinal, tal como o imperativo categórico kantiano, acaba por reproduzir, da mesma maneira, o ponto de partida da individualidade abstrata, que desempenha um papel ativo na determinação dos interesses possíveis, para então considerar abstratamente a sociedade e quais limites isso impõe às eventuais desigualdades.

Não é percebido por esse procedimento como, exatamente por essa abstração desgarrada da materialidade, essas desigualdades se justificariam ao escamotear sua real natureza, na medida em que deixa de apresentar a luta de classes como mediação apropriada entre interesses individuais e gerais. Em outras palavras, sua concepção de totalidade dialética como totalidade das relações políticas dos sujeitos, em lugar de relações de produção, pressupondo o enraizamento histórico de valores de razoabilidade e reciprocidade, na pretensão de considerar a equivalência formal dos sujeitos, concebe a propriedade privada como elemento universal dos sujeitos ao invés de classista da condição humana. Deixa de perceber, portanto, que o enraizamento histórico dos valores de razoabilidade e reciprocidade das relações políticas dos sujeitos, bem como a possibilidade da ética em si, se constituem historicamente em função da propriedade privada. Sua potencial consideração do conflito imanente de classes – a própria fundação histórica da antinomia ética, tendo origem na divisão do trabalho – ocorre, enfim, como mera contingência a posteriori.

Sua aproximação ao horizonte socialista, dessa forma, é dependente do reconhecimento – sob uma ordem democrática burguesa – da ordem socialista como mais beneficente aos menos favorecidos. Isto é, Rawls aborda a crítica ao capitalismo em seu ponto de chegada, não de partida, permitindo, por pretensão democrática, mediada pela propriedade, a abertura de seu sistema de justiça a diversas configurações pretensamente mitigadas da sociedade de classes. Tal desenvolvimento de Rawls será feito aos moldes de um

‘socialismo democrático’, ou atual correspondente da posição social democrata clássica, fazendo críticas ao capitalismo que até certo ponto são limítrofes à defesa do Estado burguês de bem-estar social e sua democracia burguesa, na qual essas deliberações deveriam ser representadas.

Dessa maneira, sua concepção de ‘democracia’, não diferente da de política, permanece em última instância de viés liberal, concebendo o Estado burguês como entidade pretensamente neutra de deliberação, não enquanto órgão de classe. Em última análise, Rawls lança uma crítica política certa a uma filosofia ética centrada no bem individual, mas que, entretanto, abrindo-se para maiores níveis de escala e deliberação social, esbarra no patamar das maiores forças econômicas e suas relações de produção que se constituem a despeito das vontades democráticas constrangidas à institucionalidade – especialmente, no terceiro mundo e na periferia de capitalismo dependente. Isto é, esta suposição da racionalidade individual tomada como característica universal, aqui idealizada na forma de democracia neutra, não poderia ser outra coisa que não sua pseudouniversalidade.

Não superando aqueles mesmos alicerces do individualismo metodológico, mesmo que se demonstre consideravelmente mais crítica até o limite do que é possível, sua fundação na filosofia kantiana, da perspectiva do indivíduo abstrato e universalizado, compromete a filosofia de Rawls. Sua característica metodológica, pela perspectiva da individualidade isolada, situa Rawls, afinal, no contratualismo; dada exatamente por ‘contrato’ a associação entre indivíduos isolados, vista a formulação do mesmo pela racionalização sobre seus interesses individuais, pelo favorecimento ou não de determinada forma de organização social. Esse exercício, segundo Rawls, “generaliza e leva a um nível mais alto de abstração a familiar teoria do contrato social como vista em Locke, Rousseau e Kant”³⁷ (tradução livre), o que o leva à adoção de um ‘véu da ignorância’ que se supõe eficiente na determinação imparcial de um modelo de sociedade – mas já sendo pressuposto em função da propriedade individual e não necessariamente bem informado sobre a centralidade histórica das antinomias de classe.

³⁷ Ibid. p. 10.

Em última análise, é exatamente pela tomada do ponto de vista da individualidade isolada que se invisibiliza ideologicamente a centralidade da luta de classes ao longo da história. Isso permite à teoria da Justiça de Rawls ser compatível com o horizonte socialista apenas mediante uma condição externa e em certa medida contrária à sua teoria; o amplo reconhecimento da natureza da propriedade privada sobre os meios de produção e efetivamente entender a sociedade capitalista como sociedade de classes. Por si só, portanto, a teoria de Rawls coaduna, principalmente e de imediato, com o horizonte burguês do contratualismo de um Estado democrático de bem-estar social.

Tal como em Kant, dessa maneira, sua subversão demonstraria uma insuficiência autorreferente. Se o imperativo categórico kantiano desautoriza seu próprio individualismo metodológico, forçando sua reinterpretação pelo ponto de vista da totalidade, também em Rawls seu princípio da diferença, pelas melhores condições dos menos favorecidos, se constrange pelos limites do mesmo individualismo metodológico que não poderia avaliar, por desconsiderar relações de classe e suas influências materiais, especialmente aquelas sobre o Estado. Em última instância, seu individualismo metodológico o impossibilita de equacionar que a democracia de uma classe é a ditadura de outra. Invertendo-se os papéis entre a individualidade e generalidade, por sua vez, se deixaria de considerar contingentemente o conflito de classes, mas se partiria desse, efetivamente historicizando os fundamentos de sua teoria moral. Não sugeriria, portanto, ao contrário de sua pseudouniversalidade, uma democracia neutra – mas de qualificação classista, orientada pelo critério da superação da sociedade de classes e da exploração de uma classe por outra. Uma sociedade cuja melhor oferta aos menos favorecidos ainda não seja capaz de conferir-lhes a menor dignidade, enquanto se mantém às suas custas uma classe dominante, não poderia, afinal, ser cancelada como justa ou plenamente democrática.

Tal democracia proletária deveria assim, conceber outros dois princípios de justiça. O primeiro, ao invés de prever um sistema de iguais liberdades básicas e compatível com sistemas de liberdades equivalentes para todos, passaria a considerar um sistema de liberdades coletivas básicas, não-atomizadas, que reciprocamente se promovam e se reproduzam e a partir das

quais os indivíduos encontrem seus direitos. Isto é, não liberdades individuais em conflito por espaço, em última instância, como extensões da propriedade privada, mas liberdades conjuntas e comuns, como independência social do capital privado, intercondicionadas e não-contraditórias; liberdades trabalhistas e populares de associação sindical, partidária, política, jornalística, de reunião e democratizantes do local de trabalho, entre outras a partir das quais se derivem ainda mais, no mesmo sentido de liberdade como independência social e política do capital privado. O segundo princípio, por sua vez, conceberia que as desigualdades socioeconômicas só devem ser aceitas, não simplesmente quando mais favoráveis aos menos favorecidos, mas enquanto planejadas à superação das relações sociais fundantes da antinomia entre interesses individuais e gerais – ao invés de limitar-se ao horizonte da melhor posição constrangida à ordem democrática burguesa aparentemente neutra.

Da Política do Reconhecimento e da Diferença em Taylor

Em *Argumentos Filosóficos*, Charles Taylor expõe uma concepção política diferenciada e de outra ordem em relação a Rawls, em favor do que chama de ‘política do reconhecimento’.³⁸ Para Taylor, especialmente após a década de 70, a política contemporânea se tornou marcada por correntes e reivindicações que gravitam em torno de tipos diferenciados de reconhecimento intersubjetivo. Inspirado na dialética do senhor e do escravo de Hegel, argumento segundo o qual o senhor apenas o é enquanto reconhecido como tal pelo escravo e vice versa, o autor percebe como o não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem estar na origem de formas de opressão, aprisionando pessoas em categorias ou modalidades distorcidas, redutoras ou falsas. Taylor propõe o reconhecimento como maior critério de igualdade, em oposição ao modelo de redistribuição predominante em Rawls.

Essa gravitação da política em torno do reconhecimento será especialmente visível nas reivindicações do feminismo, do antirracismo e do multiculturalismo, pelas quais extensos grupos e comunidades da sociedade

³⁸ TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Trad.: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 241.

defendem a transformação de seu lugar na sociedade ou a criação de um novo tipo de reconhecimento. Dessa maneira, a noção de reconhecimento revela seus íntimos vínculos com a de identidade, podendo a primeira se caracterizar também como identificação social e a segunda enquanto autorreconhecimento. Isto é, Taylor percebe a origem de tais conflitos de reconhecimento exatamente na eventual defasagem entre o reconhecimento / identificação social e o autorreconhecimento / identificação. É a partir da desvinculação dessas duas vias que ocorrerá o reconhecimento errôneo como potencial causador de opressão.

A oportunidade histórica desse tipo de política só teria sido possível, para Taylor, a partir do colapso das hierarquias sociais que davam base ao sistema de *honra* fundamentalmente excludente do antigo regime, que seria então oposta pela noção inclusiva de *dignidade*. Esses novos entendimentos só seriam possíveis através de pressupostos universalistas e igualitários entre as pessoas, que formasse rigorosamente cidadãos de iguais direitos no seio estrutural da sociedade. Em seguida, construída a partir dessa, viria o desenvolvimento de uma moderna noção de identidade, erguida através da noção de *individualidade autêntica*, que teria originado a 'política da diferença', que pressupõe a necessidade de reconhecimento apropriado. Dessa maneira, esse fenômeno será entendido por Taylor enquanto fundamentalmente *dialógico*. Ou seja, as formas de reconhecimento só são exercidas intersubjetivamente, em diálogo na vida humana, não sendo possível, assim, a transformação do reconhecimento pelo que chama de ideal ou filosofia monológica, a qual subestima as capacidades da linguagem ou outros modos de expressão para a transformação da vida social. Taylor denota como o problema do reconhecimento despontaria menos nos primeiros momentos, nas eras da honra e da dignidade, mas mais intensamente na era da autenticidade:

Claro que o centro do que digo não é que essa dependência com relação aos outros tenha surgido com a era da autenticidade. Sempre existiu uma forma de dependência. A identidade socialmente derivada era por sua própria natureza dependente da sociedade. Mas na época anterior o reconhecimento nunca se mostrou como um problema. O reconhecimento geral estava embutido na identidade socialmente derivada em virtude do próprio fato de se basear em categorias sociais que todos tinham por certas. Mas a identidade interiormente derivada, pessoal, original, não goza *a priori* desse reconhecimento. Ela tem de obtê-la por meio do intercâmbio, e sua tentativa pode malograr. O que surgiu com a era moderna não foi a necessidade de reconhecimento, mas as condições em que a

tentativa de ser reconhecido pode malograr. Eis por que essa necessidade é agora reconhecida pela primeira vez. Em épocas pré-modernas, as pessoas não falavam de “identidade” nem de “reconhecimento” – não porque não tivessem o que chamamos de identidades ou porque estas não dependessem de reconhecimento, mas porque estas eram então demasiado sem problemas para ser tematizadas em si.³⁹

Com esse desenvolvimento – a passagem da honra hierarquizante à dignidade universalista, e então o aparecimento da noção moderna de identidade, que inclui a *diferença* no conceito geral da igualdade dos cidadãos –, Taylor percebe, em relação a essas duas transformações do ideal de reconhecimento igual, duas maneiras antagônicas de se opor à segregação dos cidadãos em primeira e segunda classe; isto é, através de um “reconhecimento igual” homogêneo ou heterogêneo. Por essa perspectiva, frente ao novo sistema social que se erguia na modernidade, Taylor identifica duas formas correspondentes de liberalismo que concebem a política do reconhecimento “igual”. A primeira, como ‘política do universalismo’, inóspita ou cega à diferença, pela ríspida defesa do individualismo metodológico, um ideal atomizador de autonomia e, assim, supondo-se ‘neutra’, na medida em que apregoa a aplicação homogênea, ao invés de adaptada, das regras definidoras de direitos, e que suspeita de metas coletivas como antidemocráticas. E outra, a ‘política da diferença’, sensível às diferenças e diversidade de grupos e comunidades em busca de pleno reconhecimento, sustentada na relação comum entre indivíduos, irreduzível, não atomizada e ‘holista’. Essa seria a política do respeito igual não homogeneizante das diferenças, capaz de considerá-las por si mesmas ao invés de abstrações uniformes. Essa será defendida por Taylor, contra o primeiro modelo, da política do universalismo, meramente formalístico e atacado por problemas ainda mais profundos:

A reprovação que a primeira faz à segunda é simplesmente que ela viola o princípio da não-discriminação. A reprovação que a segunda faz à primeira é a de que ela nega a identidade ao impor às pessoas uma forma homogênea que é infiel a elas. Isso já seria ruim se a forma fosse neutra – se não fosse a forma de ninguém em particular. Mas a queixa de modo geral vai mais longe. Afirma-se que o conjunto supostamente neutro de princípios cegos às diferenças é na verdade o reflexo de uma cultura hegemônica. (...) A acusação lançada pelas modalidades mais radicais da política da diferença é a de que os liberalismos cegos são eles mesmos reflexo de culturas particulares. E o pensamento preocupante é de que essa tendenciosidade possa não ser apenas uma fraqueza das teorias até agora propostas, de

³⁹ Ibid. p. 248.

que a própria ideia de tal liberalismo possa ser uma espécie de contradição pragmática, um particularismo mascarado de universal.⁴⁰

Assim, Taylor identifica a pseudouniversalidade presente nos pressupostos universalistas e igualitários necessários a determinada concepção abstrata e meramente formal de individualidade e percebe como essa foi suplantada pela noção heterogênea de subjetividade autêntica; logo, entende o indivíduo não pré-constituído em função de sua propriedade privada, mas, socialmente constituído, através de sua socialização concreta e permanente. Apontando, de certa maneira, a uma inversão do individualismo metodológico presente na primeira forma de liberalismo que não concebe identidades minoritárias, Taylor percebe uma segunda noção política não cega às subjetividades compartilhadas; diferentemente de modelos de justiça meramente redistributivos como o de Rawls, lastreado em princípios de razoabilidade e reciprocidade em que as individualidades por si mesmas aparecem em relação de equivalência formal.

Contudo, essa defesa da identidade como subjetividade autêntica ainda sofre de algumas limitações já verificadas do individualismo metodológico. Mesmo supondo a individualidade em relação dialógica com a coletividade, concebendo de maneira coletiva a produção do reconhecimento como identidade, essa ainda conserva a ênfase moral sobre o indivíduo. Concebe, afinal, a produção intersubjetiva da cultura como elemento central nesse processo, ao invés da construção objetiva tanto da economia política quanto da cultura pela divisão do trabalho desenvolvida em torno da propriedade privada – isto é, a luta de classes, ao invés da intersubjetividade comunicativa, como a mediação apropriada entre individualidade e generalidade no processo de produção e reprodução do reconhecimento.

Nancy Fraser, por sua vez, considera a defesa de Taylor à política do reconhecimento como mal posicionada, entendendo que a discussão sobre reconhecimento não deve ser feita pela noção de identidade. A autora percebe que, pensado por essa noção, tal modelo enfatizaria mais a estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social,⁴¹ arriscando, por essa ênfase, suscitar projetos de engenharia da consciência, ao invés de

⁴⁰ Ibid. p. 254.

⁴¹ FRASER, Nancy. *Reconhecimento sem ética?*. São Paulo: Lua Nova, 2007. p. 106.

efetivas mudanças sociais – tais como a desconstrução institucional de padrões de valoração cultural que impedem a paridade de participação e sua substituição por padrões que a promovam. A autora percebe, afinal, uma pseudouniversalidade ao recusar o modelo de reconhecimento como “política de identidade”, o qual, mesmo intersubjetivamente condicionado, deixa de considerar questões objetivas de redistribuição. Essa pseudouniversalidade será evitada por Fraser, através de outro critério para a dimensão do reconhecimento, capaz de conceber ambas as políticas em tratamento conjunto.

Do Dilema Reconhecimento-Redistribuição em Fraser

Fraser pretende analisar as interrelações profundas entre a política do reconhecimento e a política da redistribuição. Nesse sentido, a filósofa identifica uma falsa antítese entre as duas políticas e defende, contra o que entende como uma antagonização e afastamento teórico entre as duas, uma noção ampla de justiça, a qual requer a conjugação de ambas, e se põe a unificá-las. Para tanto, deliberando sobre o sentido de moralidade e ética, a autora percebe que, entre os proponentes da ‘política de redistribuição’ e os da ‘política do reconhecimento’, a primeira é frequentemente tratada como questão de justiça ou moralidade enquanto a segunda aparece como questão de boa vida ou ética. Respectivamente, o significado de justiça e o significado de boa vida são situados no domínio do ‘correto’ e no domínio do ‘bem’, levando, por sua vez, à sua identificação com a moralidade kantiana e a eticidade hegeliana. Nisso, em que se manifesta uma lógica dupla, a justiça distributiva priorizaria noções deontológicas, colocando-se como universal, ao contrário da ética do reconhecimento que priorizaria noções teleológicas e comunitaristas de boa vida e bem-estar, colocando-se usualmente, portanto, não como universais, mas relativas ao momento histórico e à autorrealização individual. Será contra essas categorizações usuais, por mais pertinentes que sejam, que a autora sugere outra organização pela conjugação das políticas redistributivas e de reconhecimento.

Fraser faz o contrário de Taylor e propõe o reconhecimento como uma questão de justiça,⁴² ou 'moralidade', ao invés de, como antes vista, de 'boa vida' ou como questão 'ética', no sentido de autorrealização no reconhecimento. Dessa forma, através de outro critério, sua visão ampla de justiça enxerga no reconhecimento também uma dimensão universal, que vai além da subjetividade autêntica, estendendo a noção de reconhecimento aos padrões culturais institucionalizados que impedem a inclusão social. Para isso, Fraser dirá que o reconhecimento, não deve ser tratado primordialmente pela noção de identidade, mas deve ser percebido antes de tudo como questão de *status social*; isto é, deve incluir a condição dos membros de um grupo como efetivos parceiros integrais na interação social pelo critério deontológico de *paridade participativa*. A filósofa descreve seu critério dessa forma:

(...) o centro normativo da minha concepção é a noção de *paridade participativa*. De acordo com essa norma, a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros (adultos) da sociedade interagir uns com os outros enquanto pares. Para a paridade participativa ser possível, afirmo, ao menos duas condições devem ser satisfeitas. Primeiro, a distribuição de recursos materiais deve ser tal que garanta independência e "voz" aos participantes. Essa, eu chamarei de *condição objetiva* da paridade participativa. Ela rejeita formas e níveis de dependência econômica e desigualdade que impedem a paridade participativa. Ficam rejeitados, portanto, os arranjos sociais que institucionalizam a privação, exploração e brutais disparidades de riqueza, renda e tempo livre, assim negando a algumas pessoas os meios e oportunidades de interagir com os outros como pares. Em contraste, a segunda condição requer que padrões institucionalizados de valoração cultural expressem igual respeito por todos os participantes e garantam oportunidades equitativas de alcançar a estima social. Essa, eu chamarei de *condição intersubjetiva* da paridade participativa. Ela rejeita normas institucionalizadas que depreciem sistematicamente algumas categorias de pessoas e as qualidades a elas associadas. Ficam rejeitados, portanto, os padrões de valoração institucionalizados que neguem a algumas pessoas o status de completos parceiros ao interagir – seja os sobrecarregando com um excesso de "diferenças" atribuídas ou falhando em reconhecer sua distinção.⁴³ (tradução livre)

O não reconhecimento, portanto, não se trataria da defasagem concebida por Taylor entre a identificação pessoal e a social; mas da subordinação social e da participação desigual ou exclusão dos integrantes de um grupo da vida social. Seu sentido de injustiça, assim, diz respeito à rejeição dessa condição a indivíduos e grupos em decorrência de padrões

⁴² Ibid. p. 105.

⁴³ FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso Books, 2003. p. 36.

institucionalizados de valoração *cultural*. Fraser mantém o mesmo sujeito de reivindicação de reconhecimento, isto é, grupos e indivíduos discriminados ou desfavorecidos por padrões institucionais e culturais, mas desloca a ênfase desse reconhecimento na identidade, tal como reivindicada antes por Taylor, agora para a efetiva inclusão social paritária de seus membros na sociedade. Dessa forma, a filósofa evita tomar a subjetividade individual, em sua identidade, como ponto de partida para uma teoria da justiça, mesmo que esta seja intersubjetivamente articulada à coletividade, e parte, ao invés disso, da generalidade social em suas formas de organização.

Concebendo o reconhecimento como questão de status igualitário, ou seja, de paridade participativa, Fraser pode delimitar uma abordagem deontológica do reconhecimento, tal como da redistribuição. Assim, situando ambas as dimensões em um mesmo plano universal, a paridade participativa se afirma como critério geral de decisão e de avaliação dos remédios propostos. Nesse sentido, essas serão identificadas como duas dimensões ou critérios da justiça – uma distributiva objetiva e outra de reconhecimento intersubjetivo – ou dois distintos paradigmas de justiça. Elas são, contudo, irreduzíveis e não subsumíveis uma a outra, mas ainda imbricadas entre si e imbuídas de uma interferência mútua mínima, sendo ambas subsumidas ao critério deontológico da paridade participativa.⁴⁴ Sua relação, assim, é concebida de maneira materialista e dialética por Fraser:

É claro, essa distinção entre injustiça econômica e injustiça cultural é analítica. Na prática, as duas são entrelaçadas. Mesmo as instituições econômicas mais materiais têm uma dimensão cultural constitutiva irreduzível; elas são atravessadas por significações e normas. Por outro lado, mesmo as práticas culturais mais discursivas têm uma dimensão político-econômica constitutiva irreduzível; elas são sustentadas por apoios materiais. Logo, longe de ocuparem duas esferas herméticas separadas, a injustiça econômica e a injustiça cultural são em geral uma imbricada à outra, reforçando-se dialeticamente. Normas culturais que são injustamente enviesadas contra alguns são institucionalizadas no Estado e na economia; enquanto isso, desvantagens econômicas impedem a participação igual no fazer da cultura, em esferas públicas e na vida cotidiana. O resultado é recorrentemente um círculo vicioso de subordinação cultural e econômica.⁴⁵ (tradução livre)

⁴⁴ FRASER, Nancy. op. cit., p. 123.

⁴⁵ FRASER, Nancy. *Justice interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition*. New York: Routledge, 1997. p. 15.

A crítica de Fraser contra Taylor é certa, na medida em que equaciona, sem dicotomia, uma nova dimensão intersubjetiva de injustiças percebidas em tempos recentes, para além do debate de injustiças objetivas que dominou o século XX, sem, contudo, ignorá-lo ou dá-lo como superado. Assim, articula noções pertinentes de justiça e moral que emergem da discussão contemporânea e as reorienta à crítica social material. Fraser também aponta como, de maneira ainda mais radical, ambas as dimensões podem se imiscuir a nível conceitual:

(...) alguns proponentes da redistribuição socioeconômica igualitária baseiam seus argumentos no “igual valor moral das pessoas”; assim, eles tratam a redistribuição econômica como uma expressão de reconhecimento. Para além disso, remédios do reconhecimento às vezes pressupõem uma concepção subjacente de redistribuição. Por exemplo, alguns defensores do reconhecimento multicultural apoiam suas ideias no imperativo de uma justa distribuição do “bem primário” de uma “estrutura cultural intacta”; eles tratam, portanto, o reconhecimento cultural como uma espécie de redistribuição. A despeito de tais entrelaçamentos conceituais, contudo, deixarei de lado questões tais como: a redistribuição e o reconhecimento constituem dois conceitos distintos, irreduzíveis, *sui generis* de justiça, ou, alternativamente, pode qualquer um deles ser reduzido ao outro? Ao invés disso, assumirei que, de qualquer maneira que o consideremos metateoreticamente, será útil manter uma distinção funcional de primeira ordem entre injustiças socioeconômicas e seus remédios, de um lado, e injustiças culturais e seus remédios, de outro lado.⁴⁶ (tradução livre)

A autora se esquivava da discussão sobre a irreduzibilidade entre redistribuição e reconhecimento, pois entende que seus propósitos de desvelar as maneiras de mútua interferência entre ambas as dimensões e com isso equacioná-las em uma concepção ampla de justiça são independentes de sua relação conceitual. Ao invés disso, procura se concentrar em sua interferência mútua prática, pois identifica nessas interferências uma tensão onde os remédios das duas dimensões exibem ênfases com tendências inversas quanto à maior ou menor diferenciação de grupo. Isto é, ao passo que a dimensão do reconhecimento requer a afirmação de uma maior heterogeneidade social ao se considerar as diversidades e diferenciação cultural de grupo, a dimensão da redistribuição requer a afirmação de uma maior homogeneidade social e igualdade na constituição socioeconômica – mesmo quando essa redistribuição é relativa ao reconhecimento de grupos, como a igualdade reivindicada sobre direitos trabalhistas das mulheres. Se,

⁴⁶ Ibid. p. 15-16.

pelo lado da redistribuição, busca-se quebrar com a distinção entre grupos em si, pelo lado do reconhecimento, se procura contemplá-la para afirmá-los. Para pretensões de um critério geral de justiça, se trataria de uma aparente contradição e obstáculo a sua busca simultânea, que Fraser identifica como 'dilema do reconhecimento-redistribuição'.

A autora argumenta, quanto ao dilema, que certas coletividades sofrem de injustiças 'bivalentes', tanto político-econômicas quanto culturais, tais como as questões de gênero e de "raça", que exigem remédios de ambas as categorias – simultaneamente. Analisando suas interferências, Fraser distingue, para ambas as dimensões de reconhecimento e redistribuição, duas categorias de remédios, afirmativos ou transformativos. A primeira será vista como profundamente problemática. Tais remédios 'afirmativos', associados às políticas liberais assistenciais de bem-estar social, no caso da redistribuição, e tolerância multiculturalista, no caso do reconhecimento, procuram afirmar e exaltar as diferenças de grupo através de políticas específicas aos mesmos a nível superficial e paliativo. Assim, podem trazer um alívio momentâneo e necessário a essas coletividades, mas não atuam sobre a raiz geradora das diferenciações de grupo, o que prolonga sua manutenção (e o problema) por tempo indeterminado. Por consequência, gerariam ainda o efeito contrário de identificar e estigmatizar determinados grupos carentes de reconhecimento como 'deficientes' e 'insaciáveis', alimentando o ressentimento e a reação contra os mesmos, percebidos como privilegiados; minando pretensões de 'acumulação' paulatina e ininterrupta de seus efeitos positivos.

Por outro lado, os remédios 'transformativos', associados ao socialismo e à desconstrução cultural, exibem maior coerência com seus objetivos. Procurando atuar sobre as raízes estruturais de ambas as injustiças de redistribuição e reconhecimento, buscam não afirmar, mas negar as diferenças, desestabilizando seus mecanismos geradores e quebrando as diferenciações de grupo. Assim, não sofreriam do efeito contrário de estigmatizar especificamente os grupos já marginalizados; contudo, apesar disso, tais remédios se veem com maior rejeição e obstáculos políticos nas democracias liberais. É por essa via de remédios transformativos que Fraser pensa sua noção ampla de justiça, de condições objetivas e intersubjetivas, pelo critério geral da paridade participativa. Frente a suas maiores dificuldades de

implementação, sua resposta entre afirmar ou negar as diferenças será por negá-las tanto quanto possível, através de ‘reformas não reformistas’ como vias médias que sejam praticáveis, porém de horizonte transformativo; isto é, com resultados orientados à criação de condições mais favoráveis à implementação de novas reformas não reformistas antes menos tangíveis.⁴⁷

Ainda assim, o problema da bivalência ou não-bivalência das coletividades vai mais além. As dimensões de reconhecimento e redistribuição, relacionadas comumente a coletividades específicas, pois referentes a tipos distintos de injustiça, encontram em Fraser uma caracterização dialética imbricada. Isso implica certa relação mais intrínseca entre as coletividades e suas injustiças, dada sua indissociabilidade no processo de produção e reprodução. Se as injustiças de classe são comumente percebidas pela dimensão da redistribuição, isso se deve por essa ser vinculada ao que se denomina relação de exploração, enquanto as injustiças de gênero, sexualidade e “raça”, em geral percebidas pela dimensão do reconhecimento, são vinculadas ao que se entende como relações de dominação / opressão. Assim, nessa concepção usual, essas não seriam coletividades bivalentes, mas supondo tipos distintos de relação social, exigiriam remédios unidimensionais.

Fraser, em seu argumento, concebe um entrelaçamento das questões de gênero, “raça” e classe, rechaçando suposições unilaterais de certos economicismos e culturalismos que não consideram a imbricação mais fundamental entre redistribuição e reconhecimento ou entre exploração e dominação / opressão. Assim, ao expor as diferenciações de grupo e suas interferências, a autora recorre,⁴⁸ tal como Kimberlé Crenshaw,⁴⁹ ao uso de certa noção de ‘interseccionalidade’ entre as injustiças, com seus diferentes eixos sempre presentes e em sobreposição na sociedade. Contudo, a posição

⁴⁷ FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. op. cit., p. 79.

⁴⁸ FRASER, Nancy. op. cit., p. 32.

⁴⁹ “A associação de sistemas múltiplos de subordinação tem sido descrita de vários modos: discriminação composta, cargas múltiplas, ou como dupla ou tripla discriminação. A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras.” CRENSHAW, Kimberlé. *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero*. Florianópolis: Revista Estudos Feministas, v. 10, n. 1, 2002. p. 177. Disponível em: < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2002000100011/8774> >. Acesso em: 17 dez. 2021.

da qual Fraser parte é mais forte que essa, por conceber as dimensões da redistribuição e do reconhecimento, de maneira imbricada, não em sobreposição e interseção, mas em *unidade dialética*. Consequentemente, – conforme Fraser conjectura⁵⁰ – mesmo as coletividades como classe e sexualidade que poderiam ser aproximadas a posições “puras” e “não-bivalentes”, isto é, quase exclusivamente relativas à redistribuição ou ao reconhecimento, pois supostamente sem causas culturais ou político-econômicas, estariam, em verdade, sempre implicadas como reproduzidas e estruturadas a partir da mesma origem. Não apenas gênero e “raça” seriam coletividades percebidas como bivalentes, apesar de mais evidentes e expostas como tal; mas entende-se que todas seriam em algum nível.

A utilização dessas aproximações dualistas, “não-bivalentes”, como categorização das coletividades é, afinal, meramente analítica e heurística para Fraser. Junto ao fato da autora propor uma teoria ampla da justiça, de critério geral único, tal relação de imanência e interdependência na formação das coletividades fortalece e amplia para todas as formas de injustiça a sua defesa dos remédios transformativos da desconstrução cultural junto aos do socialismo – esses também separados apenas analiticamente. Essa posição de Fraser especificamente distinta da noção corrente de ‘interseccionalidade’ é mais explícita em seu trabalho mais recente, onde responde à questão de como concebe ‘classe’ em relação a outras formas de opressão e rejeita teorias como a de Crenshaw:

(...) eu enfaticamente rejeito a perspectiva de uma contradição primária/secundária. Toda a questão de se desvelar “residências escondidas” adicionais, para além da que Marx deu atenção, é mostrar que as formas de opressão que abrigam (subordinação racial e de gênero, dominação política e imperialista, depredação ecológica) são características estruturais embutidas da sociedade capitalista – tão arraigadas quanto a exploração e a dominação de classe. Todo o ímpeto do meu argumento é de rejeitar a visão de que apenas a classe é estrutural. E eu diria o mesmo contra qualquer um que buscasse instalar alguma outra instância singular naquela posição privilegiada como a “contradição primária”. Não obstante, (...) eu também rejeito abordagens pluralistas ou aditivas, tal como teorias de sistemas duplos (ou triplos). Longe de conceber capitalismo, patriarcado e supremacia branca como “sistemas” separados, os quais de alguma forma se articulam misteriosamente, eu proponho uma teoria *unificada*, na qual os três modos de opressão (gênero, “raça”, classe) são enraizados estruturalmente em uma única formação social – no capitalismo concebido amplamente, como uma ordem social institucionalizada. E, ao contrário de teorias da

⁵⁰ FRASER, Nancy. op. cit., p. 16-23.

interseccionalidade, que tendem a ser descritivas, focadas nas maneiras como posições subjetivas existentes se entrecruzam [‘crosscut’], a minha consideração é explanatória. Olhando atrás dessas posições subjetivas, para a ordem social que as gera, eu identifico os mecanismos institucionais pelos quais a sociedade capitalista produz gênero, raça e classe como eixos transversais de dominação.⁵¹ (tradução livre)

Essa postura tem sua razão. Não mais vinculadas unidimensionalmente às categorias de exploração ou dominação / opressão, as coletividades se tornam horizontais. A relação de superveniência entre material e ideal ou entre infraestrutura e superestrutura, que justificaria conceder primazia estrutural ou mesmo ontológica a uma “dimensão primária”, está longe daquela percebida entre classe, gênero e “raça”, mas está interna a elas. Afinal, patriarcado e racismo estrutural não são em si fenômenos abstratos ou ideais, mas a *segregação material e concreta* de raça e gênero no capitalismo. Enquanto continuidade histórica da sociedade de classes, o atual sistema econômico não poderia ao menos ser gerado sem se apropriar da acumulação primitiva e reprodução social realizadas através da exploração do trabalho feminino e colonizado. O capitalismo se afirma, assim, não em relação contingente, autônoma ou meramente instrumental com o patriarcado e o racismo estrutural, mas como seu maior produto.

É possível dizer que na sociedade de classes, durante a expansão, alongamento e maior complexificação da cadeia produtiva, os lugares de subordinação preexistentes reproduzem a si mesmos, bem como à sua própria adaptação e readequação à reformulação do processo produtivo e reprodutivo. Dessa forma, a divisão do trabalho no capitalismo não é produzida apenas entre tipos de trabalho, como braçal e intelectual, característicos de classe, mas também elenca reciprocamente divisões entre tipos de pessoa que o realizam, as quais preenchem ocupações domésticas / públicas ou ocupações “qualificadas” / de “baixa qualificação”, condicionantes de opressão sobre as coletividades. Assim, não se produziu historicamente uma divisão classista do trabalho que não fosse também continuada enquanto divisão sexual do trabalho e divisão racial do trabalho, bem como *vice-versa*. A relação material que classe, racismo e patriarcado guardam entre si é, em última análise,

⁵¹ FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalism. a conversation in critical theory*. Cambridge: Polity Press, 2018. p. 150.

consubstancial, sendo produzidas conjuntamente pelas dimensões de exploração e opressão, perpetuando uma burguesia masculina branca no topo.

Dentre os entendimentos concorrentes mencionados por Fraser e outros quanto à continuidade exploração-opressão e à relação classe-gênero-“raça”, a autora indica intimidade com a ‘teoria unitária’ de Cinzia Arruzza, com quem já foi coautora, segundo a qual:

De acordo com essa teoria, nos países capitalistas não existe mais um sistema patriarcal que seja autônomo do capitalismo. Relações patriarcais continuam a existir, mas não são parte de um sistema separado. Dizer que o patriarcado não é um sistema autônomo dentro do capitalismo não é afirmar que a opressão de gênero não exista e permeie as relações sociais e interpessoais. Em outras palavras, esta tese não reduz cada aspecto da opressão para simplificá-la a uma consequência mecânica ou direta do capitalismo, nem busca oferecer uma explicação baseada somente em termos econômicos. Em resumo, a teoria unitária não é reducionista ou economicista, e não subestima a centralidade da opressão de gênero. Proponentes da “teoria unitária” discordam da ideia de que o patriarcado seria hoje um sistema de regras e mecanismos que autonomamente se reproduzem. Ao mesmo tempo, insistem na necessidade de considerar o capitalismo não como um conjunto de leis puramente econômicas, mas antes como uma complexa e articulada ordem social, uma ordem que tem seu núcleo constituído de relações de exploração, dominação e alienação. Deste ponto de vista, o desafio é entender como a dinâmica de acumulação de capital continua a produzir, reproduzir, transformar e renovar relações hierárquicas e opressivas, sem expressar estes mecanismos em termos estritamente econômicos ou automáticos.⁵²

Contudo, na medida em que Fraser ainda admite a possibilidade de separação analítica entre as coletividades e entre as dimensões de redistribuição e reconhecimento, aparenta estar também próxima da noção de ‘consustancialidade’ e ‘coextensividade’ de Danièle Kergoat:

A minha tese (...) é: relações sociais são *consustanciais*[4]; elas formam um nó que não pode ser desatado no nível das práticas sociais, mas apenas na perspectiva da análise sociológica; e as relações sociais são *coextensivas*: ao se desenvolverem, as relações sociais de classe, gênero e “raça” se reproduzem e se co-produzem mutuamente. [4] O termo, emprestado da teologia, não deve gerar confusão: ele é utilizado aqui em sua acepção mais trivial, de “unidade de substância”. Falar em consustancialidade sugere que a diferenciação dos tipos de relações sociais é uma operação por vezes necessária à sociologia, mas que é analítica e não pode ser aplicada inadvertidamente à análise das práticas sociais concretas.⁵³ (...) A ideia de consustancialidade (...) É o entrecruzamento dinâmico e

⁵² ARRUZZA, Cinzia. *Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo*. Outubro Revista, n. 23, 2015. p. 37-38. Disponível em: < http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2015/06/2015_1_04_Cinzia-Arruza.pdf >. Acesso em: 17 dez. 2021.

⁵³ KERGOAT, Danièle. *Dinâmica e consustancialidade das relações sociais*. São Paulo: Novos Estudos Cebrap, n. 86, 2010. p. 94. Disponível em: < <http://novosestudos.com.br/produto/edicao-86> >. Acesso em: 17 dez. 2021.

complexo do conjunto de relações sociais, cada uma imprimindo sua marca nas outras, ajustando-se às outras e construindo-se de maneira recíproca. Como disse Roland Pfefferkorn, “essas relações estão envolvidas intrinsecamente umas com as outras. Elas interagem e estruturam, assim, a totalidade do campo social”. Mas o fato de as relações sociais formarem um sistema não exclui a existência de contradições entre elas: não há uma relação circular; a metáfora da espiral serve para dar conta do fato de que a realidade não se fecha em si mesma. Portanto, não se trata de fazer um tour de todas as relações sociais envolvidas, uma a uma, mas de enxergar os entrecruzamentos e as interpenetrações que formam um “nó” no seio de uma individualidade ou um grupo. Quanto à coextensividade, ela aponta para o dinamismo das relações sociais. O conceito procura dar conta do fato de que as elas [sic] se produzem mutuamente.⁵⁴

Em ambos os casos, seja de Arruzza ou de Kergoat, a crítica a descrições formais e noções abstratas e isoladas das opressões, tais como a da ‘interseccionalidade’, permite a melhor apreensão de seu papel fundamental e edificante para a totalidade político-econômica e cultural. Isto é, torna possível e iminente especular como, partindo da mesma origem, compartilhando ambigualmente das estruturas, costurando e imiscuindo seus efeitos e estendendo-se pelos mesmos lugares, as questões de classe, gênero e “raça” em debate entrecruzado tendem a unificar seu diagnóstico quanto à totalidade do sistema. O que permite a fusão dos diagnósticos dessas coletividades é, afinal, a continuidade dos sistemas de exploração-opressão, como já considerava a socióloga brasileira Heleieth Saffioti:

Desta sorte, não foi o capitalismo, sistema de dominação-exploração muitíssimo mais jovem que os outros dois, que “inventou” o patriarcado e o racismo. Para não recuar demasiadamente na história, estes já existiam na Grécia e na Roma antigas, sociedades nas quais se fundiram com o sistema escravocrata. Da mesma maneira, também se fundiram com o sistema feudal. Com a emergência do capitalismo, houve a simbiose, a fusão, entre os três sistemas de dominação-exploração, acima analisados separadamente. Só mesmo para tentar tornar mais fácil a compreensão deste fenômeno, podem-se separar estes três sistemas. Na realidade concreta, eles são inseparáveis, pois se transformaram, através deste processo simbiótico, em um único sistema de dominação-exploração, aqui denominado patriarcado-racismo-capitalismo. (...) é impossível isolar a responsabilidade de cada um dos sistemas de dominação-exploração fundidos no patriarcado-racismo-capitalismo pelas discriminações diariamente praticadas contra mulheres. De outra parte, convém notar que a referida simbiose não é harmônica, não é pacífica. Ao contrário, trata-se de uma unidade contraditória. Se o patriarcado e o racismo contêm elementos capazes de permitir a maximização dos lucros capitalistas, estes mesmos elementos contêm o consumo das classes trabalhadoras dentro de limites bastante estreitos.⁵⁵ (...) As pessoas

⁵⁴ Ibid. p. 100.

⁵⁵ SAFFIOTI, Heleieth. *O poder do macho*. São Paulo: Editora Moderna, 1987. p. 60-62.

situadas na esquerda política, e especialmente as comunistas, não admitem a luta contra o patriarcado e contra o racismo em pé de igualdade com a luta de classes. Privilegiam, incontestavelmente, esta última. Este privilegiamento deriva da crença na maior importância da contradição entre as classes como princípio estruturador das sociedades caracterizadas pela presença do patriarcado-racismo-capitalismo. (...) Esta crença, que determina a estratégia de luta de priorização do combate às classes sociais, visando à sua eliminação, deriva de uma apreensão atomizada, em separado, dos três sistemas, fundidos em um só, de dominação-exploração.⁵⁶

Assim, apesar das capacidades analíticas de investigação do particular pela cisão abstrata entre as coletividades, o sistema em si, em sua universalidade, se demonstra como totalidade unificada ou totalidade do patriarcado-racismo-capitalismo – além de todas suas subordinações afins, como a cis-heteronormativa, xenofóbica, etarista, capacitista ou ecológica. Isto é, o diagnóstico não fragmentário das relações sociais de exploração-opressão deve apontar ao sistema como gerido por um só poder dominante, que não é apenas burguesia, mas *burguesia patriarcal branca*. Não se supondo prescindível a necessidade dessa demonstração, conjecturar as consequências dessa tendência sociológica para a teoria da justiça em si pode adiantar alguns pontos.

A consideração analítica das coletividades isoladas é capaz de identificar efeitos paralelos ou mesmo contraditórios entre si, referentes às diferentes coletividades subordinadas, dado que partem de perspectivas diferentes, isto é, por eixos analíticos distintos sobre o mesmo objeto.⁵⁷ Consequentemente, sendo a totalidade do patriarcado-racismo-capitalismo um único objeto, as relações sociais de subordinação das coletividades, relativas a um só poder dominante no sistema unitário de exploração-opressão, também seriam implicadas como relação unificada, isto é, *uma só subordinação sob a burguesia patriarcal branca*, contudo de *efeitos* fragmentários. As diferentes coletividades subordinadas a essa em posição dominante implicariam, assim, não diferentes e separadas subordinações, mas diferentes ‘sombras’ do poder

⁵⁶ Ibid. p. 88-89.

⁵⁷ Para fazer uma analogia, alguns tipos de objeto, quando iluminados por diferentes eixos, podem projetar ao mesmo tempo sombras tão distintas como um círculo, um triângulo e um quadrado. Essa propriedade é analisada por projeções ortogonais na geometria e levada ao extremo nas esculturas aparentemente amorfas do químico estadunidense J. V. Muntean, cujas sombras revelam complexas imagens ocultas a um mesmo objeto.

ou 'projeções' do sistema, que podem incidir total ou parcialmente sobre os indivíduos, dependendo de a quais coletividades subordinadas pertencem.

Essa conjectura entra em conflito com a persistente consideração analítica de Fraser no sentido tradicional, puramente redistributivo de classe, mesmo que o faça por propósitos heurísticos e apesar da autora considerá-la 'bivalente' como as outras coletividades, bem como manifestar preferência por concepções mais culturalmente atravessadas de classe – postura essa que sugere um cuidado da autora em não repetir argumentos culturalistas do período 'pós-socialista'. Nesse sentido, a autora não se atenta às possibilidades que se abrem por esse caminho. Por um lado, Fraser possibilita um começo e meio de conversa para uma teoria unificada da justiça ao reorganizar profundamente o debate da política de reconhecimento pelo critério de status social, ao invés de identidade. Por outro lado, essa reorganização é precisamente o que lhe permitiria realizar um segundo movimento que não ganha tanta ênfase. A partir do momento em que as coletividades antes confinadas à dimensão do reconhecimento passam a enxergar também condições objetivas de redistribuição, pensar as condições intersubjetivas deixa de ser uma excentricidade culturalista. Em consequência, a questão especificamente de classe requer ser repensada através de suas condições intersubjetivas para ser mais bem compreendida em sua horizontalidade com as outras coletividades, para uma reconsideração unificada e dialética das coletividades subordinadas sob uma só burguesia patriarcal branca.

Disso não se segue que o conceito de classe haveria de deixar as questões específicas da economia política, mas apenas ampliar-se às questões culturais que atravessam o *status social* reservado às classes. Por esse lado, não é a lógica de acumulação do capital que perde centralidade ao todo social, mas, em verdade, ganha centralidade em relação a todas as coletividades, sendo agora geradora de todas elas e de suas subjetividades no patriarcado-racismo-capitalismo. Por outro lado, esta recentralização da economia política em relação a todas as coletividades é o que reposiciona a questão específica de classe de forma horizontal às outras coletividades, não como derivada privilegiada, anterior ou exclusiva da lógica de acumulação do capital.

Agora, a depender também das condições intersubjetivas, a questão de classe ainda poderá ser encontrada em diferentes patamares de status social,

isto é, diferentes configurações dos padrões institucionalizados de valoração cultural da classe, – tal como contra pobres, favelados, periféricos, precarizados, marginalizados, desempregados, trabalhadores informais, ‘uberizados’, população rural, etc. – podendo ser formas de elitismo, aporofobia, repulsa agressiva, culpabilização da vítima e ideologia meritocrática ou do empreendedorismo, em geral empregados pela mídia e a chamada “classe média” (essa que se manifesta mais a nível cultural intersubjetivo que propriamente objetivo). Dessa forma, as classes subalternas podem aparecer com diferentes inserções sociais, aceitação em certos ambientes, empregabilidade, facilidade de atendimento, aceitação e valorização artística e esportiva, representatividade midiática e política, etc.. É também dessa estima e reconhecimento social da classe, desse valor dado à história, cultura e trabalho popular que pode se erguer a energia de mobilização política, cuja disputa pela hegemonia ideológica tende a construir uma *cultura política* de poder popular e soberania nacional. Não obstante, esses meios de reconhecimento não deixam de se relacionar e auxiliar na construção da consciência de classe, horizontalmente à consciência racial e de gênero. Concebê-las de maneira unificada e totalizante seria a maneira de evitar sua manifestação isolada e fragmentária, por uma *consciência de totalidade*, reunindo as condições para construir meios de reorganização do trabalho tanto produtivo quanto reprodutivo avessos à sociabilidade de subordinação à burguesia patriarcal branca.

Contudo, essa tendência sociológica pela unificação do diagnóstico do sistema complicaria o ‘dilema reconhecimento-redistribuição’ de Fraser – mesmo que seguindo sua resposta. À luz da totalidade consubstancial do patriarcado-racismo-capitalismo, negar as diferenças das coletividades passa pela negação de uma só hegemonia burguesa patriarcal branca, ao contrário da negação de uma burguesia, patriarcado ou supremacia branca isoladas em abstrato. A negação das diferenças, antes considerada para cada coletividade isolada, passa a ter sentido apenas em relação ao mesmo poder dominante. Por consequência, ao mesmo tempo em que tal poder privilegiado representa uma individualidade inflada ou pseudouniversalidade em relação às coletividades subordinadas, essas, se tomadas isoladamente, acabam por

conceber a posição dominante inflada como padrão, podendo interferir entre si e se tornar individualidades infladas em relação umas as outras.

Dessa forma, considerar as coletividades subordinadas enquanto generalidade real, ou expressões sociais cujos interesses são gerais, passa por considerar suas interferências e, especialmente, a individualidade inflada do poder burguês patriarcal branco. Fraser, nesse sentido, atentando-se mais à relação de interdependência das dimensões de redistribuição e reconhecimento e a propor uma via média dedicada a contemplar a bivalência das coletividades, deixa de enfatizar como qualquer inclusão das coletividades subordinadas exige, em última análise, o deslocamento dos padrões burgueses patriarcais brancos como um todo. Assim, ao encontrar nas ‘reformas não reformistas’ remédios para as coletividades isoladas, Fraser pode parecer que se arrisca em uma posição fragmentária. Esse problema, contudo, pode ser afastado partindo de uma postura de pensamento que considere em tais remédios as interferências entre as coletividades, bem como os esperados deslocamentos da hegemonia burguesa patriarcal branca – isto é, para além das outras duas posturas de pensamento que a autora delimita para integrar as dimensões de redistribuição e reconhecimento, a “reparação cruzada” e a “consciência de fronteira”,⁵⁸ úteis para explorar suas interferências e evitar contradições estratégicas na formulação de políticas públicas.

Ademais, mesmo que os desenvolvimentos de Fraser não esgotem a conjectura de uma teoria unificada, sua teoria ampla de justiça evita conceber pseudouniversalidades com maestria. E ainda que não se fundamente especificamente na constituição histórica da ética, Fraser é capaz de capturar condições tanto objetivas quanto intersubjetivas da justiça, bem como o sentido da superação da antinomia entre individualidade e generalidade.

Da Crítica Ética à Política em Lukács

Até aqui, foram analisados os principais desenvolvimentos éticos da modernidade, tomando como fio condutor a crítica ao individualismo metodológico desenvolvida na tradição marxista. Na filosofia política

⁵⁸ FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. op. cit., p. 83.

contemporânea, essa crítica se desdobra por diferentes ramos até certa consolidação em uma teoria dialética e unificada das relações de poder. Ou seja, encontra uma crítica das relações sociais que unifica as análises mais tradicionais da exploração de classe com as análises mais recentes das formas de exploração relativas à ausência de reconhecimento de identidades oprimidas. Nesta última seção deste capítulo, gostaríamos de retomar o ramo original da crítica marxista ao individualismo metodológico, analisando mais detidamente as relações entre ética e política em Lukács.

Vimos a princípio que, em virtude de um resgate acríptico do jusnaturalismo após a crise do juspositivismo, a teoria do Direito perdeu oportunidades históricas de se desenvolver junto com a crítica social, incorrendo em suposições ideológicas e recaindo em vícios metodológicos denunciados pelo marxismo. Esses são o ponto de vista da individualidade isolada e seus efeitos de pseudouniversalidade da individualidade inflada, em oposição ao ponto de vista da totalidade. Tais teorias éticas resgatadas foram as que originaram a discussão dos fundamentos do direito natural e desenvolveram critérios procedimentais de justiça. Portanto, a partir das teorias éticas que lhe conferiram base, foram propostas subversões correspondentes como provocação filosófica a outros pontos de partida à filosofia do Direito.

Façamos uma breve recapitulação dos passos percorridos até aqui. Em um primeiro momento, os apontamentos da crítica marxista perceberam sobre o contratualismo de Hobbes e Rousseau a distinção entre concepções natural e histórica da própria condição de possibilidade da ética. Seu desenvolvimento em Kant desvelou em seguida como seu raciocínio procedimental exige das dimensões históricas da individualidade e da generalidade sua instanciação da mais geral para a menos geral, conferindo à generalidade a posição ativa na determinação dos interesses possíveis. Após tanto, a compreensão dos soberanos fundamentais de Bentham e seus princípios da utilidade e da inspeção desdobraram uma noção de utilidade histórica, na direção da escassez competitiva para a suficiência cooperativa, como norte para o desenvolvimento social. Já em Hegel, o desenvolvimento de sua dialética é capaz de transpor o individualismo formalista de Kant, mas não sua base ontológica idealista e

'misticista', a qual encontra a saída materialista em Marx. Com isso, em Rawls, a discussão política e de âmbito distributivista da organização dos interesses permanece nos limites institucionais do procedimentalismo do Estado burguês, supondo sua neutralidade, ao invés de seu classismo e pressupondo de partida uma estrutura social básica pela propriedade. Contrariamente, em Taylor, a discussão política se abre para o âmbito do reconhecimento e seu critério tomado pela noção de 'identidade'. Essa discussão encontra em Fraser a crítica ao foco na produção intersubjetiva da cultura, que propõe o critério da paridade participativa para uma maior amplitude da teoria da justiça, a qual verá tendências de unificação do diagnóstico do sistema como totalidade do patriarcado-racismo-capitalismo.

As deliberações desses filósofos se desenvolvem sobre si mesmas, sofisticando a teoria ética a partir de múltiplas frentes. Não à toa, nestas deliberações, são encontrados parâmetros persistentes, mesmo que incompletos, de *condição de possibilidade, forma, conteúdo, ontologia, procedimento e amplitude*. Em Lukács, contudo, seu falecimento prematuramente à escrita de sua ética deixou apenas considerações primariamente ontológicas, as quais concebem em antagonismo profundo a ética e a política.

Para Lukács, fundar a ética na especificidade do ser social, isto é, em sua ontologia, requereria antes de tudo estabelecer a "*determinação histórico-concreta do modo de ser e de reproduzir-se do ser social*", dado que, como nota José Paulo Netto, "*sem uma teoria do ser (uma ontologia) social, a ética seria insustentável (enquanto ética materialista e dialética)*".⁵⁹ Isto é, a ética deverá ser pensada não pela imagem interna de sua categorização ideal, mas por seu efeito prático real no plano das ações humanas e sua organização social. Lukács denota que:

(...) pouco importa o grau de consciência dos seres humanos singulares em ação; cada ser humano realiza cada uma de suas ações dentro da realidade, e suas consequências, tanto as externas como as internas, estão inseparavelmente ligadas à realidade, razão pela qual a imagem que o sujeito da práxis em questão possui dessa realidade (de seu caráter ontológico) jamais pode ser indiferente aos motivos, às consequências previstas etc. da própria ação. Jamais a decisão de um ser humano se passa no espaço vazio de um imperativo categórico, de uma livre decisão existencialista; ademais,

⁵⁹ NETTO, José Paulo. In. LUKÁCS, Gyorgy. *Para uma ontologia do ser social*. Vol. 1. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 16.

deve-se considerar ainda que tal ponto de referência “puramente moral”, puramente interior, para as decisões possui pressupostos ontológicos extremamente concretos. Esse é o campo mais amplo e mais importante das relações entre ontologia e práxis. (...) para a relação entre ontologia e religião, é justamente a relação entre ontologia e práxis que desempenha um papel decisivo. A conservação, o desvanecer, o desaparecimento das categorias ontológicas no interior de um sistema religioso dependem precisamente, em primeiro lugar, de como elas estão em condições de se afirmar na vida cotidiana das pessoas: além disso, a visão teórica pura, a aprovação ou a negação puramente teórica de categorias ontológicas têm no máximo uma importância apenas secundária.⁶⁰

O professor Lessa, por sua vez, denota como na crítica de Lukács esta ontologia concentra tendências contrapostas das relações sociais, que podem elevar ou particularizar a substância do indivíduo. Nesse sentido, percebe que enquanto a *mercadoria* fosse forma elementar das relações sociais, não haveria possibilidade da relação entre individualidade e generalidade ser ética:

Esta antinomia entre a ética e o capital decorre, lembremos, não das definições de ética e capital, mas das respectivas determinações ontológicas, que são rigorosamente opostas. A conexão do indivíduo com o gênero possibilitada pelo capital é aquela centrada na propriedade privada, portanto uma relação que toma o indivíduo como medida de todas as coisas e, no indivíduo, não a totalidade do seu ser, mas apenas o seu caráter de proprietário privado. A relação com o gênero tipicamente ética é aquela que supera toda e qualquer antinomia com a elevação da particularidade do indivíduo à sua dimensão genérica. O capital fixa a substância do indivíduo na particularidade de proprietário privado; a ética eleva a substância do indivíduo à dimensão da individualidade para-si, o que Lukács denominou de “autêntica individualidade”.⁶¹

Essa antinomia ontológica entre ética e capital terá, afinal, análogos também com a política, bem como o Direito, ambas enquanto efeito das relações impostas pelo capital, articuladas em torno da propriedade privada; sendo não outra coisa que, ontologicamente, a expressão do poder proprietário. Estas, contudo, são determinações limítrofes da forma elementar das relações sociais, as quais não estipulam plenamente um momento de transição da forma mercadoria para a ética em si. Nesse mesmo sentido, Lessa percebe como a possibilidade da ética apenas se expande quanto mais se agrava a interdependência socioeconômica pela generalização do capital:

⁶⁰ Ibid. p. 104- 105.

⁶¹ LESSA, Sergio. op. cit., p. 59-60.

Vivemos uma vida cada vez mais articulada ao gênero humano na medida e proporção em que as relações capitalistas se estendem pelo planeta. A primeira forma verdadeiramente genérica do ser humano é, contraditoriamente, a elevação à universalidade do individualismo burguês. Somos crescentemente genéricos na mesma proporção em que somos crescentemente “guardiões de mercadorias”.⁶²

Salienta ainda que mesmo os atos políticos revolucionários imprescindíveis, por necessidade, não podem, enquanto atos políticos, livrar os indivíduos de se relacionarem com a generalidade pela forma da mercadoria, ou mesmo livrar o próprio agente revolucionário em sua vida cotidiana. Lessa conclui que não há, portanto, nos nossos dias a possibilidade de compatibilidade da ética com a política. Por essa razão, a crítica das teorias éticas e da filosofia política que até o presente momento levaram uma à outra, não deve ser suposta como afirmação de sua compatibilidade, mas como sua apropriação subversiva, desconstrutiva e necessária ao longo do período de transição para a superação da sociedade de classes. É necessário, portanto, conceber a ética como crítica à política, pois essa é centrada na propriedade privada.

É para tal propósito que se propõe os parâmetros encontrados pela subversão das teorias éticas, a ser desdobrada como diretrizes de superação da antinomia (econômica, política e jurídica) entre individualidade e generalidade. Dessa maneira, tal teoria ética deve ser: *histórica* como *condição de possibilidade*; instanciada da *maior para a menor generalidade* como *forma*; *cooperativa* como *conteúdo* ou finalidade; *materialista dialética* como *ontologia*; *classista* como *procedimento deliberativo*; e *unitária* como *amplitude de justiça*. Essa ‘ética histórica’, contudo, seria a expressão da sociabilidade proletária apenas na política, – para os propósitos de transição – esta que teria representações análogas na economia, como socialismo, e no Direito, como jusmaterialismo.

⁶² LESSA, Sergio. op. cit., p. 62.

Conclusão

Como primeiro argumento do presente trabalho, o apontamento do individualismo metodológico na teoria do contrato social de Hobbes e Rousseau viu a distinção entre as noções natural e histórica da divisão do trabalho na fundação da civilização, como a própria condição de possibilidade da ética. Sua subversão trata de desfazer essa pseudouniversalidade e encontrar em seus próprios raciocínios bases para um 'contratualismo' historicizado, participativo e deliberativo de direitos sociais prioritários à organização individual que se dá em seu interior e que, sem os quais, regride ao puro conflito legal ou extralegal de liberdades individuais.

A seguir, foi apontado como tal pseudouniversalidade se mantém em Kant e Bentham, de maneira que permanece a priorização do indivíduo como ponto de partida da concepção dos interesses sociais possíveis. Em Kant, se percebeu como o imperativo categórico desautoriza seu próprio ponto de vista da individualidade isolada, escamoteando conflitos sociais e naturalizando a dominação de classes; e, em seguida, como sua subversão evita o problema, invertendo suas instâncias procedimentais, partindo da generalidade para a particularidade dos interesses.

Em Bentham, foi visto como a posição supostamente antagônica ao deontologismo kantiano ainda persiste no reducionismo da sociedade privada e na centralidade da necessidade conciliatória e sistematizante dos interesses individuais. Mesmo seu projeto de arquitetura do panóptico demonstrou a dimensão da generalidade como apenas implícita em uma segunda instância de regulação passiva da dimensão individual determinante dos interesses. Do raciocínio dos soberanos da dor e prazer, sua subversão percebe, afinal, pelo ponto de vista da generalidade, a escassez competitiva e a suficiência cooperativa como noção de utilidade histórica e conteúdo dos soberanos históricos do bem-estar coletivo.

Foi visto em Hegel o desenvolvimento de uma ousada sofisticação filosófica, através da dialética. Essa estabelece o amplo sistema do Espírito absoluto, o qual constrange em si a racionalidade e o livre-arbítrio, encarnados na vida social sob o Estado racional. Verificou-se a crítica do

autor ao formalismo vazio e sem conteúdo do deontologismo kantiano, atribuídos ao individualismo da concepção de autonomia moral apenas humana, ao invés do Espírito. Com sua deliberação da forma concreta do Estado, isto é, a família e a sociedade civil, Marx percebe como esta crítica ao individualismo é incompleta ao conservar sua base ontológica idealista, contra a qual postula a inversão de seu sistema afirmando o materialismo dialético.

Com a interpretação de Rawls, o problema toma foco no político com sua teoria da justiça e uma noção de totalidade dialética de relações intersubjetivas, no que se percebe como síntese do consequencialismo e deontologismo – ou uma interpretação possível do último. Seu procedimentalismo pelo argumento do ‘véu da ignorância’ ainda se mantém enraizado na individualidade, pressupondo um universalismo democrático e neutralidade deliberativa do Estado. Mesmo autorizando a defesa do horizonte socialista, essa é contingente ao reconhecimento de sua superioridade pelo ponto de vista da individualidade na democracia burguesa. Entendeu-se, assim, que para perceber a realidade classista consubstanciada no Estado, deve levar em consideração a natureza da propriedade privada, através de um sistema de liberdades comuns de independência do capital privado e um princípio de superação da antinomia entre individualidade e generalidade.

Após, verificou-se, em Taylor, a apreciação das desigualdades para além do distributivismo, concebendo a política do reconhecimento pela noção de identidade, porém de maneira subjetivista e atrelada à discussão da ética, ao invés da justiça. Será visto por isso uma ênfase maior sobre projetos de engenharia da consciência que sobre mudanças sociais. A dimensão do reconhecimento será assim concebida por Nancy Fraser enquanto questão de justiça pelo critério deontológico geral da paridade participativa. A autora percebe como as dimensões de redistribuição e reconhecimento se entrelaçam em uma dialética, conjugando questões bivalentes de classe, gênero e “raça”. Mesmo se deparando com o que chamou de ‘dilema reconhecimento-redistribuição’, encontra uma saída pela política de horizonte transformativo e de ‘reformas não-reformistas’. A tendência unificadora do diagnóstico de sua teoria em uma totalidade

consubstancial do 'patriarcado-racismo-capitalismo', contudo, demonstrou ainda a possibilidade de sofisticações posteriores com a condição intersubjetiva da questão de classe para uma 'consciência de unidade' e seu impacto na lógica geral de afirmação e negação das diferenças para o horizonte transformativo.

Com este levantamento, foi possível vislumbrar critérios de condição de possibilidade, forma, conteúdo, ontologia, procedimento e amplitude pelo ponto de vista da totalidade, subjacentes ao raciocínio presente ao longo do desenvolvimento da filosofia ética e política. Considerou-se, por fim, como em Lukács aparece o antagonismo ontológico entre a ética e a mercadoria como forma elementar das relações sociais, inclusive em suas expressões política e jurídica mediadas pela propriedade privada. Disso, se tirou que se deve pensar, ao contrário da compatibilização, mas pela desconstrução da política pela ética. Ademais, serão esses os critérios encontrados pela análise e subversão dessas teorias, que se pretende como provocação de reflexões adequadas para uma teoria da ética histórica, a qual seja capaz, enfim, de realizar uma crítica ética à política e fundamentar uma crítica jusmaterialista à teoria do Direito.

Referências

- ARRUZZA, C. *Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo*. Outubro Revista, n. 23, 2015.
- BEISER, F. *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- BENTHAM, J. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000.
- BENTHAM, J. *O panóptico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- CRENSHAW, K. *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero*. Florianópolis: Revista Estudos Feministas, v. 10, n. 1, 2002.
- FRASER, N; JAEGGI, R. *Capitalism. a conversation in critical theory*. Cambridge: Polity Press, 2018.
- FRASER, N. *Justice interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition*. New York: Routledge, 1997.
- FRASER, N. *Reconhecimento sem ética?* São Paulo: Lua Nova, 2007.
- FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso Books, 2003.
- HOBBS, T. *Leviathan*. New York: Oxford University Press, 1998.
- KANT, I. *Groundwork of the metaphysics of morals*. Trad. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- KERGOAT, D. *Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais*. São Paulo: Novos Estudos Cebrap, n. 86, 2010.
- LESSA, S. *Lukács: ética e política*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.
- LOSURDO, D. *Contra-história do liberalismo*. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. Vol. 1. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MÉSZÁROS, I. *Social structure and forms of consciousness: vol 1. the social determination of method*. New York: Monthly Review Press, 2010.
- MÉSZÁROS, I. *Estrutura social e formas de consciência: a determinação social do método*. Trad. Luciana Pudenzi, Francisco Raul Cornejo e Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2009.
- RAWLS, J. *A theory of justice*. Massachusetts: Belknap Press, 1999.
- ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a economia política*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ROUSSEAU, J.J. *Do contrato social*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2011.
- SAFFIOTI, H. *O poder do macho*. São Paulo: Editora Moderna, 1987.
- SARMENTO, D. *Dignidade da pessoa humana: conteúdo trajetórias e metodologia*. Belo Horizonte: Fórum, 2016.
- SATURNINO BRAGA, A.F. *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. Trad.: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.