



Dissonância

revista de teoria crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Título	Os limites do direito: Réplica a William Scheuerman
Autor/a	Axel Honneth
Tradutor/a	Felipe Gretschischkin e Ricardo Gonçalves
Fonte	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v. 5, Campinas, 2021
Link	https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/workflow/index/4173

Formato de citação sugerido:

HONNETH, Axel. “Os limites do direito: Réplica a William Scheuerman”. Trad. Felipe Gretschischkin, Ricardo Gonçalves. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 5, Campinas, 2021, p. 713-736.

OS LIMITES DO DIREITO*

Réplica a William Scheuerman

Axel Honneth

*Tradução de Felipe Gretschischkin e Ricardo Gonçalves***

Provavelmente não há melhor evidência da vitalidade de uma tradição do que a disputa engajada e aberta, por parte de seus membros, pela forma contemporânea de seu desenvolvimento. Para a teoria crítica herdeira da Escola de Frankfurt, as críticas de Bill Scheuerman ao trabalho recente de Nancy Fraser e ao meu próprio trabalho podem valer como evidência disso. Sem ser excessivamente polêmico, ele levanta a questão de saber se a ressalva compartilhada por nós contra o “legalismo” da geração mais jovem desta escola apresenta a estratégia correta para um desenvolvimento proveitoso de nossas preocupações

*O texto é uma réplica à intervenção de William Scheuerman, “Recent Frankfurt Critical Theory: Down on Law?”, publicado em português nesta mesma revista (Scheuerman 2018). Esta tradução foi elaborada a partir de versão em alemão fornecida pelo próprio autor [Nota dos Tradutores].

**Felipe Gretschischkin é graduado em direito e mestrando em ciência política pela FFLCH-USP, bolsista da Capes (processo nº 8887.467053/2019-00), e-mail: felipe.gretschischkin@gmail.com. Ricardo Gonçalves é mestre e doutorando em Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito da USP, bolsista da Fapesp (processo nº 2018/00924-1), e-mail: ricardojg90@gmail.com. Os tradutores agradecem à Mariana Teixeira, pelas valiosas sugestões de tradução e de correção do texto, e a Axel Honneth, pela disponibilização do manuscrito original e incentivo à tradução do texto.

em comum. Enquanto questões deste tipo possam ser discutidas entre todos nós, sem reservas e de forma justa, a continuidade de nossa tradição de origem não estará ameaçada.

Bem, os problemas que Scheuerman levanta em sua intervenção têm um grau de complexidade que é difícil de desembaraçar. O espectro das questões debatidas alcança desde o papel do direito nas sociedades contemporâneas sobre a função dos direitos subjetivos individuais até a sua posição normativa em uma teoria da justiça abrangente. Além disso, ao menos de passagem, são abordados problemas de recorte para uma análise adequada do capitalismo e, no meu caso específico, a relação com a *Filosofia do direito* hegeliana. A fim de poder defrontar-se com esta abundância de questões dentro do limitado espaço disponível, gostaria, a seguir, de diferenciar três ou quatro complexos de problemas de forma mais específica. Embora eu esteja ciente de que, como sempre, tudo se conecta, seria aconselhável separar analiticamente alguns níveis do objeto em questão. Gostaria de começar com a impressão geral que me levou – e provavelmente também Nancy Fraser – a perceber, entre muitos de nossos colegas, uma tendência estranha e no todo problemática de sobrevalorizar a relevância do “Direito” para uma teoria crítica da sociedade (a). Procurarei tratar do complexo de problemas que daí se seguem em vista apenas das minhas próprias reflexões em *O direito da liberdade*: onde se encontra inicialmente a questão que está na base da contribuição de Bill Scheuerman, sobre qual papel devemos conceder ao “Direito” em uma análise global das sociedades capitalistas contemporâneas (b). Essa questão é dificilmente separável de outra adicional sobre

como devemos lidar com a função que as questões jurídicas têm no contexto da luta por progressos sociais (c). Por último, há o difícil problema da posição normativa do “Direito” no âmbito de uma teoria abrangente da justiça (d). Tentarei tratar todos os quatro tópicos da forma mais concisa possível, a fim de fazer avançar a discussão.

(a) Começarei com a percepção subjacente à minha avaliação e, suspeito, também à de Nancy Fraser, de que há muito tempo, no campo da tradição que compartilhamos, existe uma incômoda tendência à sobrevalorização do “Direito”. Todos que observaram os debates com algum grau de imparcialidade devem ter reparado que, no decorrer da década de 1990, o campo de atenção de muitos dos que se incluem na tradição da teoria crítica começou a se estreitar consideravelmente. De repente, entre as muitas questões que já haviam sido discutidas – o papel dos movimentos sociais, a relação entre “sistema” e “mundo da vida”, a mudança estrutural da família e da socialização, as condições do trabalho assalariado na economia capitalista, para citar apenas algumas –, as únicas que restavam pareciam ser aquelas que poderiam ser tratadas a partir da perspectiva do Estado democrático de direito. Essa centralização no direito pode ter trazido uma vantagem inicial que não deve ser subestimada: os complexos de questões adjacentes que antes não estavam conectados entre si poderiam agora ser ordenados, em razão de serem abordados exclusivamente a partir do ponto de vista de serem passíveis de processamento por meio de categorias compreensíveis pelo Estado democrático de direito. A relevância dos problemas a serem tematizados e, portanto, a hierarquia de urgência

entre eles resultariam da respectiva prioridade de cada qual nos debates jurídicos da época. Mas, ao mesmo tempo, minha opinião é a de que esta abordagem trouxe uma certa implicação que considero bastante inadequada para uma análise crítica da sociedade na esteira da Escola de Frankfurt: intencionalmente ou não, a soberania de definição (*Definitionshoheit*) sobre o que deveria ser investigado (e transformado) criticamente foi cedida à tematização no Estado democrático de direito. Isso pode soar exagerado e um pouco dramático demais, mas pode ser bem demonstrado pelas questões em voga no decorrer da década de 1990. Primeiro, assim como nos debates da esfera pública política, o foco estava em questões relativas à igualdade jurídica para as mulheres, depois nos desafios do multiculturalismo e, finalmente, na atualidade, sobre os problemas relativos às minorias religiosas e à proteção jurídica da privacidade. Não que algumas dessas demandas públicas não sejam de grande relevância do ponto de vista de uma teoria crítica da sociedade. Mas, inversamente, é necessário que se pergunte quais outros campos temáticos foram deixados de lado como consequência dessa orientação pelo horizonte de percepção (*Wahrnehmungshorizont*) voltado ao Estado de direito – a mudança estrutural do trabalho social, o crescimento insidioso da exclusão social, o papel dos afetos inconscientes no processo de integração política, as rápidas mudanças de forma da indústria cultural, a transferência da acumulação capitalista para a esfera financeira e a crescente importância do mercado da arte para o trabalho artístico. Todos estes são temas que certamente teriam chamado a atenção dos precursores da teoria crítica, mas que tiveram de permanecer

abaixo do limiar de percepção daqueles que, desde então, estavam orientados apenas pela necessidade de esclarecimento do Estado de direito. E o que valia para esses campos temáticos também possuía, naturalmente, consequências para áreas disciplinares inteiras: a psicanálise ou a estética, ambas áreas cruciais de investigação dentro do programa de pesquisa original, foram relegadas para o segundo plano, pois eram apenas de menor importância ou não mais relevantes para uma teoria crítica atrelada a uma perspectiva do Estado de direito. Ainda hoje, sinto um leve rancor ao retomar esse desenvolvimento, que levou uma parcela não desprezível de meus e minhas colegas a relegar com grande naturalidade muitas questões e áreas disciplinares significativas do centro à periferia da teoria crítica. Precisamente quando ocorria uma dramática transformação do sistema econômico capitalista em direção a uma ampla desregulamentação dos mercados, mesmo a economia não era mais considerada um assunto central da teoria crítica.

Essas unilateralidades da teoria crítica certamente não podem ser atribuídas ao estudo *Facticidade e validade* (1992) de Jürgen Habermas, como se faz frequentemente em alguns círculos. É verdade que o livro de certa forma consumou um leve desvio de percurso na obra de Habermas, na medida em que, por meio de uma “teoria discursiva” do direito, ele tentou reconstruir as tensões nas sociedades ocidentais exclusivamente em termos de “lutas por reconhecimento” pela igualdade jurídica. Mas, ao lado dessa investigação de teoria do direito, mantiveram-se firmes os resultados do monumental estudo sobre a *Teoria da ação comunicativa*, de modo que as considerações sobre o papel cons-

trutivo do Estado democrático de direito também deveriam ser entendidas a partir do contexto do livro anterior, em que foram expostas, a partir de uma perspectiva interdisciplinar, as tendências de uma “colonização do mundo da vida” por meio da economia capitalista e do aparato administrativo moderno – em todo caso, certamente não vejo razão para pensar que Habermas pretendia que a análise social abrangente do livro anterior fosse substituída pela teoria do direito consumada pelo estudo posterior. Isto, entretanto, parece ser o que alguns de meus e minhas colegas acreditavam quando subitamente decidiram limitar as tarefas da teoria crítica à formulação de melhores soluções daqueles problemas, com os quais o próprio Estado democrático de direito tem que lidar em todos os lugares.

Longe de mim atribuir precipitadamente associações políticas a esse desenvolvimento, sobre o qual sou profundamente cético. Por enquanto, também não falaria nem de uma “virada liberal” na teoria crítica e nem de uma “acomodação” rasteira com o *status quo* (*Bestehende*). Aqueles entre nós que endossam a trajetória descrita podem fazê-lo, de fato, animados por razões democráticas radicais, liberais de esquerda ou socialistas, todas as quais considero como possíveis e justificáveis. No entanto, aquilo que me queixo, e a questão para a qual estou chamando a atenção, é que há um enorme preço teórico que deve ser pago quando a teoria crítica passa a ser conceituada como uma empreitada que somente se preocupa com a identificação e solução de problemas sociais na medida em que se apresenta da perspectiva de um legislador democrático. Pois o que se perde neste processo é a tarefa mais essencial de conceber uma

teoria da racionalização social que, em uma perspectiva interdisciplinar, nos permitiria identificar no presente mazelas, distorções e injustiças sociais que podem ser consideradas como “patologias” de nosso exercício da razão (*Vernunftausübung*). De fato, esta é uma tarefa difícil, mas, mesmo assim e apesar disso, é a herança cujo desenvolvimento futuro cabe a nós, coletivamente, levar adiante (Honneth 2007).

(b) Tudo o que fiz até o momento foi descrever uma impressão um tanto vaga, mas não a apresentação de qualquer argumento. Neste primeiro passo, apenas descrevi os motivos que me levaram (e talvez também Nancy Fraser) nos últimos anos a pensar cada vez mais o meu próprio trabalho como uma crescente diferenciação em relação a uma tendência problemática encontrada na geração mais nova de teóricos críticos – naturalmente, o problema não é a ocupação com o direito em si, mas sim torná-lo o guia ou o centro de toda a construção teórica. Agora, porém, os engenhosos contra-argumentos de Bill Scheuerman exigem que eu vá além do estágio de meras suspeitas e entre no campo da discussão substancial; por esta razão, a partir de agora não falarei mais da perspectiva de um “nós” indeterminado, entendido em oposição a um “vocês” igualmente indeterminado. Em vez disso, falarei apenas por mim como o autor do estudo sobre *O direito da liberdade*. Gostaria de começar com o tema que pode ser considerado o cerne do argumento de Bill Scheuerman, a saber, a posição e a função do direito no processo de reprodução social nas sociedades liberais-democráticas ocidentais. Deixarei de lado a questão de como a *Filosofia do direito* de Hegel se posiciona a respeito desse problema; esta tentativa

levantaria muitos problemas interpretativos difíceis demais para serem tratados de forma bem-sucedida dentro do limitado espaço disponível aqui.

Uma das maiores mudanças que fiz n’*O direito da liberdade*, em comparação com o meu estudo anterior sobre a *Luta por reconhecimento*, consiste na concepção do direito, junto com a moral, como esferas de ação constituídas intersubjetivamente, nas quais todos os membros das sociedades modernas participam e podem se apoiar conforme seja necessário. Isso não significa nada mais, no que diz respeito ao direito, que cada um de nós é sabidamente considerado como uma pessoa de direito por todos os outros (novamente: em princípio, ou, com Hegel, conceitualmente), cuja proteção jurídica é dever de um Estado de direito democraticamente constituído. Isto equivale a uma mudança significativa em relação a *Luta por reconhecimento* que talvez Scheuerman tenha negligenciado, porque, embora o direito agora seja conceituado como uma esfera específica, não deve o ser apenas no sentido de uma unidade espacial, o que ele parece imputar a mim quando fala de “compartimentalização”, isto é, a formação de espaços isolados uns dos outros; pois esta esfera é um sistema de conhecimento e ação compartilhado por todos, que não reside em um espaço específico no interior da sociedade, mas cujas pretensões de validade (*Geltungsansprüchen*) específicas possam ser invocadas por necessidade e pelas circunstâncias em qualquer contexto social. Esta mudança – que equivale fundamentalmente a uma adoção do conceito de “subsistema” de Talcott Parsons, a quem não quis associar nenhuma representação espacial – traz consigo a inequívoca vantagem de

me permitir distinguir o reconhecimento “jurídico” do “moral”, algo que eu havia negligenciado de forma repreensível em meu livro mais antigo; agora, em *O direito da liberdade*, o direito e a moral formam duas esferas separadas de ação e conhecimento (*Wissen*), o que significa dizer nada mais que, no fazer e no agir dos membros das sociedades modernas, todos os demais membros (novamente, em princípio) têm tanto o *status* de pessoa de direito quanto o de sujeito moral. Em suma, conforme surjam as necessidades, cada um pode questionar as normas e convenções existentes fazendo uso de autoridades jurídicas (*rechtlichen Befugnissen*) ou de argumentos morais (de “saída” ou de “voz”; “*exit*” ou “*voice*”). Com todas essas revisões, ocorreram mudanças fundamentais na arquitetura da minha teoria do reconhecimento em relação a *Luta por reconhecimento*: ao invés de três esferas de reconhecimento, agora identifico cinco (direito, moral, relações pessoais, economia e política democrática), nas quais possuímos não apenas papéis sociais distintos, mas também *status* normativos específicos.

Tendo em vista essas mudanças, o resultado é que, da forma como apresentadas, as objeções que Bill Scheuerman levanta contra o meu tratamento do direito sob o termo “compartimentalização” não estão corretas: longe de limitar o direito a uma área espacialmente concebida, prefiro considerar que ele é onipresente em nossas sociedades, disponível a qualquer momento como um recurso prático ou um *medium* compartilhado com o qual podemos contar para rejeitar demandas irrazoáveis, fundamentar reformas sociais ou universalizar melhorias institucionais já conquistadas – o que significa, então, apelar ao

Estado de direito por meio de canais públicos, que sem o legítimo monopólio do uso da violência tal concessão vinculativa de direitos individuais não existiria. Isso também significa, de maneira evidente, que nenhuma das outras esferas de ação que citei – com exceção da moral, que considero como uma alternativa ao recurso ou ao *medium* do direito – deve ser representada como um espaço “livre de direito” (*rechtsfreier Raum*). Pelo contrário, muitas delas (por exemplo, a família, o mercado de trabalho e a esfera pública democrática) são constituídas primeiramente como “esferas” através do direito estatal e até hoje vivem, em grande medida, de conflitos sobre qual direito, com quais regulações, deve prevalecer no interior de cada uma delas. Mas, acima de tudo, o ponto que eu quis levar adiante n’ *O direito da liberdade*, baseado em Hegel, é que as interações nestas esferas de ação, todas as ações que ocorrem entre os participantes seriam mal compreendidas se fossem interpretadas de acordo com o critério de cumprimento de regras jurídicas existentes. As relações de reconhecimento que os sujeitos mantêm uns com os outros são geralmente determinadas pelos valores que, de acordo com um conhecimento coletivamente compartilhado, constituem o sentido e a finalidade das respectivas esferas. Seria absurdo, por exemplo, pretender expressar sobre as famílias atuais e as formas de socialização e interação que nelas prevalecem somente aquilo que o direito de família válido estabelece por meio de regras vinculantes. Não se compreende nada, absolutamente nada, a respeito da vida social nas famílias em constante mudança se as considerarmos primariamente como instituições de direito público – por mais que seja bom poder contar com a

proteção dos integrantes mais vulneráveis do âmbito familiar por meio de direitos subjetivos. Os limites do direito (e, portanto, de qualquer análise social subsequente que se apoie nele) consistem no fato de ele não poder (e pretender) determinar quais os tipos de relações os membros de uma sociedade devem manter uns com os outros dentro das respectivas esferas de ação. Dessa forma, não apreendemos nada sobre o que ocorre nessas áreas da vida social enquanto não abandonarmos o ponto de vista do direito e passarmos diretamente à análise das interações sociais reguladas normativamente.

Devo admitir que, mais uma vez, escrevi essas linhas com uma certa irritação, porque não consigo entender como Bill Scheuerman pôde deixar de compreender esse ponto decisivo da minha abordagem. Desconfio da proposta de aderir teoricamente à perspectiva do direito não porque me recuso a aceitar seus muitos benefícios e realizações positivas, nem porque não reconheço o direito como um grande direcionador de tendências (*Schrittmacher*) de melhorias sociais (Honneth 2011), mas única e exclusivamente porque o direito não nos revela quais normas são de fato seguidas nas diferentes esferas de ação de nossa sociedade. Só iremos descobri-las quando deixarmos a perspectiva do direito para trás e passarmos a tentar investigar os pontos de vista éticos segundo os quais os sujeitos se determinam ao respeitarem as normas específicas a cada esfera. Com isso, entretanto, apenas questionei de forma preliminar que se possa considerar o direito como chave única para uma análise empírica da sociedade; a questão do posicionamento do direito no quadro

de nossa concepção de justiça como um todo é bastante independente disso.

Há ainda uma outra preocupação levantada por Bill Scheuerman em conexão com esse primeiro complexo de problemas e contra as reflexões contidas em *O direito da liberdade*. A saber, ele duvida que eu esteja bem informado quando vejo o sentido e a função da maior parte dos direitos subjetivos modernos na proteção da autonomia privada individual. Até o momento, procurei deixar claro que atualmente compreendo o direito moderno no sentido de uma esfera de ação constitutiva de nossas sociedades na medida em que, como uma forma de reconhecimento mútuo estabelecida pelo Estado, proporciona um recurso permanente para, presumivelmente, todos os integrantes da sociedade reivindicarem, caso seja necessário, o respeito às suas demandas. Trata-se agora da questão sobre os tipos de reivindicações que as cidadãs e os cidadãos podem pleitear em tais casos com referências aos direitos que lhe são garantidos. O meu guia a respeito da sugestão de entender essas pretensões como uma reivindicação da autonomia privada individual foi, ao lado da *Filosofia do direito* de Hegel, o já citado *Facticidade e validade* de Habermas, ao qual Scheuerman igualmente se refere de forma positiva.

Sem querer entrar em um debate extenso sobre a melhor maneira de interpretar esta obra, podemos dizer com alguma segurança que, nela, Habermas também localiza o sentido dos direitos subjetivos principalmente na proteção que eles conferem à autonomia “privada” dos indivíduos (1992: 122). Contudo, ele conecta a configuração concreta desses direitos, o que deve ser igualmente indiscutível, com a formação da vontade democrática

de um “povo” que decide a este respeito no exercício de sua “autonomia coletiva” – assim, de acordo com a famosa formulação, autonomia individual e coletiva são “co-originaárias” (*gleichsprünglich*) no sentido de que podemos nos conceder ambos, o direito à legislação democrática e o direito à autonomia privada, apenas em um único ato. Em princípio, no que concerne ao direito, eu pretendia proceder de forma semelhante em *O direito da liberdade*, mas nesta obra, com base no meu método de apresentação baseado em Hegel, os dois lados da “autonomia” são separados na medida em que a autonomia privada – a liberdade de arbítrio (*Willkürfreiheit*) no sentido de Kant – forma o prelúdio de toda a reconstrução da eticidade democrática, enquanto a autonomia coletiva, ou seja, a determinação conjunta do conteúdo dos direitos subjetivos, é exposta apenas ao final, no capítulo sobre a “esfera pública democrática”. Dessa forma, é apenas na parte conclusiva de meu livro que apreendemos pela primeira vez que é o “nós” de todos os cidadãos e as cidadãs que, com ajuda de seus direitos políticos, decide sobre a configuração concreta de todas as “liberdades de arbítrio” (Honneth 2011, “Capítulo VI”). Entretanto, como o conceito de liberdade de arbítrio já sugere, continuo convencido de que os direitos subjetivos democraticamente autorizados deveriam, de fato e primeiramente, auxiliar o indivíduo a decidir, por si e somente por si (e, correspondentemente, a efetivar), em que consistem especificamente seus próprios interesses e o seu bem-estar. Naturalmente, estou ciente de que também é possível (com Bill Scheuerman) relacionar o sentido dos direitos fundamentais liberais e sociais de maneira muito mais incisiva com a garantia de condições “espiri-

tuais” e materiais que são necessárias para que as cidadãs e os cidadãos possam participar de forma livre de coerções no processo democrático de formação da vontade. Mas uma interpretação como esta me parece (em consonância com Hegel) ligada ao grande perigo de “socializar” o indivíduo cedo demais, por assim dizer, privando-o, dessa forma, daquela liberdade negativa da formação da vontade idiossincrática, cuja garantia jurídica considero uma das grandes conquistas das sociedades modernas (Wellmer 1993: 38).

Esse entendimento dos direitos subjetivos conecta-se internamente com o que tentei expor, em conclusão, com o perigo de uma “patologia” da liberdade jurídica – o que também é alvo de duras críticas por parte de Bill Scheuerman. O pensamento subjacente às minhas considerações é tão simples que apenas com esforço posso compreender em que pontos se apoiam seu caráter problemático ou inescrutável: se a liberdade estabelecida pelos direitos subjetivos consiste essencialmente na capacidade de se decidir sobre a própria vontade independentemente de quaisquer exigências e obrigações sociais, tomar essa liberdade como o todo da liberdade levará a deformações na própria autorrelação dos indivíduos, porque, no fim, não seremos mais capazes de agir orientados para o entendimento (*verständigungsorientierten Handeln*). Pode ser, como Bill Scheuerman sugere, que meus exemplos de tais patologias sejam um pouco *old-fashioned* ou mal escolhidos, mas não se pode duvidar que alguém que se vê exclusivamente como uma pessoa de direito comete um erro categorial, e, como consequência, retira-se das tramas sociais mútuas que constituem,

na minha concepção (e na de Hegel), o cerne das liberdades que temos hoje (Honneth 2020).

Resumindo, quero registrar que vejo no direito moderno, apesar do perigo inerente a ele de uma “unilateralização patológica”, um alicerce central do que denomino “eticidade democrática”. Sem a possibilidade incondicional de nos compreendermos como membros do “nós” de uma comunidade de direito democrática, isto é, pessoas que, por força de sua autonomia, concedem-se mutuamente o direito à liberdade de arbítrio, não seríamos capazes de obter clareza a respeito de nossa disposição a participar de relações de reconhecimento vinculantes. Em outras palavras, o sistema jurídico constitui uma esfera de ação para cujo abrigo podemos sempre nos retirar, com a permissão de todos os outros membros da sociedade, quando tivermos preocupações ou ressalvas sobre os encargos que surgem de nossas relações de interação existentes na família e no casamento, na vida profissional ou na esfera pública política.

(c) Essa última formulação já deve deixar claro o papel eminente atribuído ao direito e à moral no contexto das lutas por melhorias sociais. Decerto, resisto à ideia de que tais conflitos se iniciam continuamente a partir da reflexão a respeito de um quadro de discricionariedade não explorado no âmbito do sistema jurídico existente; considero esta ideia enganosa, porque a prontidão para o conflito se dá, em regra, na experiência “local”, nas demandas individuais que foram desrespeitadas ao se levar em consideração as normas determinadas e tidas como legítimas, que estão na base das relações de interação concretas – e tais normas, como já disse antes, não são apreendidas do manuseio

dos princípios formais de direito. Não quero começar aqui a listar exemplos, tanto do passado quanto do presente, por que essa lista não teria fim; o ponto é que o mal-estar, a objeção e o protesto se dão quando as normas incrustadas como expectativas de reconhecimento nas relações de interação institucionalmente reguladas das diferentes esferas “éticas” são percebidas como violadas – aqui não posso reprimir o impulso de dar alguns exemplos arbitrários: a esposa tem a expectativa de que seu marido respeite a sua autonomia sexual por causa das normas implícitas e não das normas jurídicas do voto matrimonial; em razão das normas implícitas, e não na regulação jurídica do contrato de trabalho, o trabalhador espera que seu superior não lhe dê ordens arbitrárias e lhe dê um salário proporcional ao seu desempenho; assim como a cidadã negra possui expectativas baseadas nas normas subjacentes válidas da vida pública de que, em caso de estar grávida, cedam o lugar para ela no metrô assim como é feito com a cidadã branca. A partir do momento em que a experiência de ter tais expectativas negadas passa a se estabilizar e, com isso, assume um caráter sistêmico, o mal-estar inicial se torna um questionamento da aplicação das normas que até então era implicitamente tida como não-problemática; e, se estes questionamentos forem então compartilhados “publicamente” com as outras pessoas afetadas, dependendo da massa e visibilidade dos participantes, aquilo que primeiramente era apenas um micro-conflito se torna um foco de protesto social.¹

Somente então, nesse ponto avançado do processo descrito, surge o momento do direito ou, alternativamente, da

1 Conferir sobre essa lógica dos conflitos sociais: Honneth 1992, “Capítulo 8”.

moral. Isso porque os participantes desses movimentos de protestos têm de tentar expor as suas demandas desrespeitadas como sendo legítimas, fundamentando-as em uma linguagem compreensível para todos os cidadãos e cidadãs e indo além das esferas de interação que estão sendo colocadas em dúvida; e isso, por sua vez, só é possível por meio do recurso às normas que estão ancoradas em ambas as esferas, do direito e da moral, na forma de princípios do respeito jurídico e moral universalmente vinculantes. Para ilustrar isso à luz do primeiro dos exemplos aos quais me referi anteriormente, apenas com uma certa hesitação pode-se dizer que as mulheres em questão podem justificar suas demandas que consideram legítimas, de maneira geral, ao chamar a atenção para o absurdo de se considerar o estupro fora do casamento como uma ofensa punível criminalmente, mas tornar o estupro no âmbito no casamento imune de persecução penal, ou elas poderiam argumentar que o respeito jurídico da autodeterminação do indivíduo requer que o arbítrio do homem também seja restringido no âmbito privado do casamento. O terceiro dos exemplos acima mencionados também deixa claro que o recurso ao *medium* do direito só é possível quando nós, como cidadãs e cidadãos democráticos, consideramos a partir de nossas percepções atuais que sua aplicação é adequada; já que este não é o caso da regra de se ceder o lugar no metrô (até o momento), a única coisa que ajuda aqui é o apelo aos princípios morais de igualdade de tratamento, cuja aplicação bem-sucedida poderia então, a longo prazo, alterar os costumes.

Essas considerações devem esclarecer, em primeiro lugar, que o direito não pode ser tomado como uma simples fonte de

motivação para os conflitos sociais nem como critério pelo qual as mudanças sociais são apreendidas como melhorias. A meu ver, o direito não é a fonte de motivação primordial para as lutas sociais, pois a força motriz dessas lutas descende principalmente da experiência de que existe uma discrepância perceptível entre normas de contextos específicos e normas de esferas específicas e a sua aplicação por pessoas ou grupo de pessoas determinados; não são as normas jurídicas, mas sim as violações das expectativas de reconhecimento institucionalmente asseguradas, experienciadas como desrespeito, que geralmente levam os sujeitos a começar a questionar determinadas práticas sociais. Mas o direito tampouco pode valer exclusivamente como o critério das melhorias nas formas de interação social, ou melhor, do nível de desenvolvimento da liberdade jurídica, porque muitos desses progressos ocorrem em um nível abaixo das regras jurídicas fixadas. Frequentemente, melhorias significativas nas relações sociais são refletidas apenas na alteração de costumes ou de práticas, sem que o direito tenha desempenhado uma contribuição regulamentadora – basta pensar nos enormes progressos feitos nos últimos cinquenta anos na área da educação infantil ou das condições de socialização, sobretudo pelas mudanças culturais das atitudes dos pais (cf., exemplarmente, Dornes 2012). Em *O direito da liberdade* descrevi uma sequência de processos de mudanças históricas desse tipo que ocorreram na modernidade, cujas melhorias alcançadas não seriam nem um pouco perceptíveis se fossem observadas apenas pelos critérios providos pelo sistema jurídico; particularmente impressionante neste contexto são os progressos na cultura das relações de amizade, alcançados na

medida em que os tabus relativos ao contato específico de classe ou gênero, estando aquém do alcance de qualquer intervenção jurídica, somente puderam ser superados a partir de mudanças de hábitos éticos (Honneth 2011: 237-252).

No entanto, não há dúvida de que o direito, onde pode ser empregado, apresenta-se como o melhor meio para elevar à consciência geral os progressos que já foram alcançados e de fixá-los de forma escrita por um certo período de tempo. Assim como Kant, acredito que tais avanços no direito (*Rechtsdurchbrüche*), ou seja, a sanção estatal das conquistas sociais por meio de novos princípios de direito, operam no processo histórico como “sinais da história”, na medida em que demonstram publicamente e frente ao mundo todo que nós, como cidadãos e cidadãos do Estado, chegamos a um acordo em relação a uma regulamentação moralmente mais apropriada de certos processos em nossa vida social (Honneth 2007). Essa posição especial do direito, para lembrar, só não pode levar a supor que apenas a mudança em direção a normas jurídicas melhores seja o indicador de progressos sociais; muito daquilo que, olhando em retrospectiva, descreveríamos atualmente como uma melhora em nossas relações de interação não se refletem ou ressoam no sistema jurídico porque se consumam apenas na forma de práticas ou de atitudes culturais transformadas.

(d) Com isso chego ao último ponto de minha réplica, o mais difícil e que não posso responder aqui da forma mais apropriada, relativo a qual deve ser o significado a ser concedido ao direito ou à liberdade jurídica em uma concepção abrangente de justiça. Pela limitação do espaço, tenho que deixar de lado a

questão que antecede este problema, i.e., sobre qual papel uma concepção de justiça como essa deveria desempenhar em uma versão contemporânea da teoria crítica. Sobre isso, pretendi propor na “Introdução” de *O direito da liberdade* uma resposta metodológica com a qual Bill Scheuerman não se engaja em seu texto, de modo que gostaria de também aqui desconsiderar essa questão, apesar de seu enorme peso. Digamos então, por uma questão de simplicidade – e essa certamente não seria sem mais a minha opinião –, que seria razoável supor que os princípios de justiça que hoje nos parecem plausíveis sejam aqueles que as cidadãs e os cidadãos que se compreendem como membros de uma comunidade de cooperação democrática poderiam, em princípio, concordar.² Uma primeira diferença entre a minha intuição básica e aquela de Rawls, a quem devo muito da formulação que usei antes, é que presumo que essas cidadãs e cidadãos, com uma visão clara de seus interesses fundamentais, fariam tudo ao seu alcance para que prevalecessem as práticas de reciprocidade ativa (*Praktiken des aktiven Füreinanders*) nas instituições centrais da vida social (“*basic structure*”). Para eles e elas seria extraordinariamente importante não apenas se defrontar de igual para a igual em seus diversos papéis nas diversas instituições básicas, mas também que esse respeito mútuo seja expresso por meio de uma interligação correspondente de suas atividades – resumidamente, sua ambição essencial seria a de estabelecer as instituições sociais da vida coletiva conjunta de tal forma que poderiam agir de forma cooperativa uns com os outros (*fürei-*

2 Cf. algo parecido, mas naturalmente com diversas limitações, Rawls 2006 [2001], § 2.

nander).³ Por outro lado, caso eu esteja observando corretamente, Rawls assume que as cidadãs e os cidadãos proporcionariam entre si, antes de tudo, a garantia de um direito igual à liberdade individual; a questão de como esse princípio fundamental afetaria o estabelecimento de suas instituições centrais teriam, segundo Rawls, uma importância secundária para eles, porque estariam convencidos de que, com exceção do princípio da diferença relacionado ao sistema econômico, não se poderiam fazer quaisquer declarações universalmente válidas. Não está muito claro para mim como se poderia resumir esta diferença de intuições básicas em uma formulação concisa; talvez se possa dizer que as minhas cidadãs e cidadãos estariam primeiramente preocupados em expressar a sua prontidão para a cooperação em instituições sociais, enquanto as cidadãs e os cidadãos de Rawls gostariam de ver suas disposições democráticas articuladas, acima de tudo, de forma a concederem uns aos outros um direito individual à maior liberdade possível. Mas também essa formulação poderia levar a mal-entendidos, porque ela aparenta sugerir que minhas cidadãs e meus cidadãos estariam sinceramente pouco interessados em suas liberdades jurídicas de autodeterminação individual; torna-se claro que este não seria o caso na segunda etapa de suas considerações (fictícias), na qual eles teriam que chegar à conclusão de que os cidadãos e cidadãs só podem assegurar a espontaneidade e a ausência de coerção de suas cooperações nas diversas instituições caso tenham se concedido reciprocamente o direito da autodeterminação individual.

3 Para uma primeira, no entanto insuficiente formulação dessa ideia, cf. Honneth 2009.

Isso tudo pode soar terrivelmente abstrato, mas dá boas razões para identificar por que, sob a perspectiva da concepção de justiça preferida por mim, os direitos individuais possuem um outro significado do que na tradição “liberal” que remete a John Rawls: enquanto nesta a liberdade jurídica deve formar o ponto crucial de toda ideia contemporânea de justiça social, na minha própria concepção ela “apenas” serve como uma condição de possibilidade e limite daquela outra forma mais “alta” (*höheren*) de liberdade, a qual denomino de “social” e que igualo de modo geral à cooperação livre de coerção entre sujeitos tratados como iguais.⁴ A partir dessas diferenças na ponderação do “social” e do “individual” em uma teoria da justiça surgem diversas consequências, que dizem respeito especialmente à reflexão acerca das tarefas e da forma de nossas instituições centrais. Para mim, é por motivos relacionados ao papel central da “liberdade social” que uma concepção de justiça só se sustenta e se completa quando também pode fazer proposições bem fundamentadas sobre a forma desejável das instituições basais de nossa sociedade. Quero deixar para os leitores e leitoras a decisão sobre qual o tipo de concepção de justiça seria mais adequada para uma teoria crítica hoje.

4 Em nenhum lugar disse, ou jamais diria, o que Bill Scheuerman colocou de forma um tanto maliciosa na minha boca, que o direito seria “contraproducente para a liberdade moderna” (Scheuerman 2018: 32).

Original: Axel Honneth. Beyond the Law: A Response to William Scheuerman. CONSTELLATIONS, 24, 2017, p. 126-132. © 2017 John Wiley & Sons Ltd. A tradução foi feita com a permissão e apoio do autor, que concedeu aos tradutores o manuscrito em alemão.

Referências

- DORNES, M. *Die Modernisierung der Seele: Kind – Familie – Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 2012.
- HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- . Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie. In: HONNETH, A. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007 [2004], p. 28–56.

- Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte. In: HONNETH, A. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007 [2006], p. 9–27.
 - *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007.
 - Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus. *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* (6. 2), p. 3–22, 2009.
 - *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
 - Von der Armut unserer Freiheit. Größe und Grenzen der Hegelschen Sittlichkeitslehre. In: HONNETH, A. *Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019*. Berlin: Suhrkamp, 2020, p. 38–58.
- RAWLS, J. *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006 [2001].
- SCHEUERMAN, W. A teoria crítica frankfurtiana recente: Aversa ao direito? *Dissonância*, Advance Online Publication, 2018 [2016], p. 1–47.
- WELLMER, A. Freiheitsmodelle in der modernen Welt. In: WELLMER, A. *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, p. 15–53.